



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

EVANIEL BRÁS DOS SANTOS

TOMÁS DE AQUINO E A NOVA FILOSOFIA NATURAL

**CAMPINAS
2016**

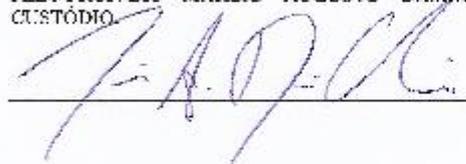
EVANTEL BRÁS DOS SANTOS

**TOMÁS DE AQUINO E A NOVA FILOSOFIA
NATURAL**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Márcio Augusto Damini Custódio

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO EVANTEL BRÁS DOS SANTOS, E ORIENTADO PELO PROF. DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMINI CUSTÓDIO.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES

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

Santos, Evaniel Brás dos, 1984-
Sa59t Tomás de Aquino e a nova filosofia natural / Evaniel Brás dos Santos. –
Campinas, SP : [s.n.], 2016.

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

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Física. 3. Metafísica. 4.
Criação. 5. Natureza. 6. Causalidade. I. Custódio, Márcio Augusto
Damin, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Tomás Aquinas and the new natural philosophy

Palavras-chave em inglês:

Physics

Metaphysics

Creation

Nature

Causality

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

Fátima Regina Rodrigues Évora

Lucas Angioni

Tadeu Mazzola Verza

José Antônio Martins

Data de defesa: 17-11-2016

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em dezessete de novembro de dois mil e dezesseis, considerou o candidato Evaniel Brás dos Santos aprovado.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

Prof. Dr. Lucas Angioni

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Prof. Dr. José Antônio Martins

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

*Dedico aos meu familiares e meus amigos,
sobretudo Jucelina, Agnes e Fabiana*

AGRADECIMENTOS

Sou grato à CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

Sou muito grato a todos que de algum modo colaboraram para realização desta tese.

Agradeço ao professor Márcio Damin por ter aceitado meu pedido de orientação no primeiro semestre da graduação. Desconfio que sem ele eu jamais teria obtido qualquer maturidade intelectual. É difícil resumir o respeito, a admiração e o agradecimento ao professor Márcio Damin! Talvez ao designá-lo de *Mithrandir* (Gandalf na língua comum) eu consiga expressar um pouco.

Agradeço ao professor Tadeu Verza por imprimir em mim um zelo quase saudável e excessivo pelos documentos. Espero que nesta tese seus valiosos ensinamentos sejam efetivamente honrados.

Agradeço à professora Fátima Évora por me acolher no grupo de pesquisa “Revoluções Científicas...”, assim como pela participação em minha qualificação e, ademais, pelas sugestões valiosas, sobretudo quanto ao movimento no vazio.

Agradeço ao professor José Martins pela participação em minha qualificação.

Agradeço aos colegas do grupo de “Metafísica e Política”, especialmente a Bruno Reizer pela nobreza nas correções do latim.

Agradeço à Maria Clara por me fazer acreditar que meu trabalho possui, de fato, seriedade.

Agradeço ao novo irmão que obtive no período da pós-graduação: Matheus Pazos. Sem ele eu não teria tese e, além disso, teria perdido a oportunidade incrível de amadurecer a reflexão sobre o medievalista.

Agradeço ao meu amigo de sempre Allan Neves não só pelas contribuições diretas no texto, mas também pelas maduras reflexões sobre nossa estadia no cosmo.

Agradeço aos amigos Murilo, Ticiano, Marcia e Valquiria; vocês foram nossa família em Campinas.

Agradeço à Fabiana (minha mãe) e minhas irmãs Viviane e Fátima pelo amor divino que demonstram ter por mim.

Sou infinitamente grato à Jucelina (minha esposa) e Maria Agnes (minha filha) porque me fazem acreditar que de algum modo sou um Hobbit e que vivo numa Toca com vocês. Vocês duas constituem um certo mundo para mim.

Já qui tu vai lá prá fêra
Traga di lá para mim
Água da fulô qui chêra
Um nuvelo e um carrin
Trais um pacote de misse
Meu amigo ah se tu visse
Aquele cego cantadô!
Um dia ele me disse
Jogano um mote de amô
Qui eu havéra de vivê
Pur esse mundo
E morrê ainda em flô.
(O Pedido, Elomar Figueira Melo)

Et Ps. XXXII, 6: *verbo domini caeli firmati sunt*. Unde verbum est causa caeli, et causa semper validior est suo effectum, ideo et cetera. Et non dicitur quod caelum et terra transeant, quia esse desinant, sed quia transibunt in alium statum. (THOMAE DE AQUINO. Super Evangelium S. Matthaei lectura, l. 24)

RESUMO

Esta tese se constitui como um esforço exegético de compreensão de duas passagens da obra de Tomás de Aquino: *In Physica* II, 1, n. 3-4, e *In DCM* I, 3, n. 4. Nelas, Tomás critica a definição de natureza de Aristóteles aplicada aos corpos simples e estabelece sua definição de natureza. Uma implicação imediata da concepção tomásica de natureza diz respeito à locomoção natural, temporal e finita no vazio. Com efeito, a locomoção natural no vazio fora rejeitada por Aristóteles como impossível. A definição de natureza e a locomoção natural no vazio são duas temáticas basilares para a ciência natural (física). Ao rejeitar as posições de Aristóteles sobre as duas temáticas, Tomás, por um lado, torna-se um leitor crítico de seu pensamento e, por outro, alcança autonomia filosófica, o que pode ser entendido como *maestria*. Nesse sentido, esta tese sustenta que Tomás inaugura uma nova física dos corpos simples e seus motores mediante a crítica a Aristóteles.

Palavras Chave: Física, Metafísica, Criação, Natureza, Causa, Motor, Corpo Simples.

ABSTRACT

This thesis constitutes an exegetical effort to understand two passages of Thomas Aquinas' work: *In Physica* II, 1, n. 3-4, and *In DCM* I, 3, n. 4. In them, Aquinas both criticizes the definition of nature of Aristotle applied to the simple bodies and establishes his own definition of nature. An immediate implication of the Thomistic conception of nature concerns the finite, temporal and natural locomotion in the vacuum. Indeed, the natural locomotion in the vacuum was rejected by Aristotle as impossible. The definition of nature and the natural locomotion in the vacuum are two crucial topics for the natural science (physics). In rejecting Aristotle's positions on these two topics, Aquinas, on one hand, becomes a critical reader of his thought and, on the other hand, accomplishes philosophical autonomy, which can be understood as *mastery*. In this sense, this thesis maintains that Aquinas inaugurates a new physics of the simple bodies and their movers through the critique to Aristotle.

Keywords: Physics, Metaphysics, Creation, Nature, Cause, Motor, Body Simple.

ABREVIACOES¹

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

¹ As traduções para o português dos textos de Tomás presentes nas notas às vezes são minhas, às vezes de outrem, e às vezes são revisões que fiz das traduções de outrem. Nos dois últimos casos, indicarei.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1: Os céus e os motores dos corpos simples	25
1. A hierarquia celeste: o céu empíreo.....	29
1.1 A hierarquia celeste: o céu aquoso.....	34
1.1.1. A preexistência das qualidades nos corpos celestes.....	50
1.2. A hierarquia celeste: o céu sidéreo.....	59
1.2.1. O movimento comum e o movimento próprio no céu sidéreo.....	63
2. Os motores celestes e a diferença entre <i>causa essendi</i> e <i>agentis impetus</i>	71
3. Tomás leitor crítico da definição de natureza aristotélica: o caso do céu.....	85
3.1. Tomás leitor de <i>vis insita rebus</i> : a força incorpórea.....	88
Capítulo 2: Tomás e o estabelecimento de uma nova física: leitura de <i>In Physica II</i>, 1	93
1. Leitura de <i>Physica II</i> , 1.....	93
1.1. Leitura de <i>Physica II</i> , 1 (<i>Vetus</i>).....	95
1.2. Leitura de <i>Physica II</i> , 1: Vaticana, Moerbeke, Miguel Escoto.....	97
2. A crítica de Tomás à definição de natureza de Aristóteles.....	101
2.1. A posição própria de Tomás.....	104
3. Tomás e a condenação de 1270.....	117
4. A locomoção natural no vazio: Tomás crítico de Aristóteles e Averróis.....	122
Capítulo 3: O problema da relação entre física e metafísica em Tomás	141
1. O Universo e a física.....	142
2. O alcance da pronúncia da ciência física sobre o imaterial.....	144
2.1. A leitura de Maritain.....	147
2.2. A leitura de Owens.....	157
2.3. A leitura de Weisheipl.....	172
2.4. A leitura de Knasas.....	175
2.5. A leitura de Johnson.....	179
3. O alcance e os pressupostos da pronúncia física sobre o imaterial.....	188
Capítulo 4: Platão e Aristóteles como fontes de signos para Tomás	207
1. Introdução: o aristotelismo.....	207
2. Tomás e as fontes dos signos: o caso de <i>creatio</i>	211
2.1. Aristóteles latino como fonte de signos para Tomás.....	213
2.2. O suposto vocabulário platônico presente em Aristóteles.....	224
3. Tomás, o suposto vocabulário platônico e Aristóteles.....	228
3.1. Cinco sentidos de <i>influentia</i> ou <i>influxum</i>	233
3.2. Os graus de <i>emanatio</i>	240
3.3. O suposto vocabulário platônico no <i>In Physica</i>	245
4. Platão como possível fonte de signos para Tomás.....	252
Conclusão	268
Bibliografia	270

Introdução

O propósito desta tese é, por um lado, sustentar que Tomás de Aquino (1225-1274) possui uma física própria no que tange à natureza e locomoção dos corpos simples e,² por outro, mostrar que esta física, porque é fruto de sua *maestria*, não é aristotélica. Com o objetivo apontado, a tese pretende inserir-se no interior dos estudos que versam sobre a história da filosofia medieval. Nesse sentido, ela não pretende inserir-se nem na história da ciência, nem no tomismo,³ pois a razão de ser dela é exclusivamente exegética ou arqueológica, centrando-se nos textos de Tomás. Para bem compreender o propósito em suas duas direções, é importante explicar a expressão “nova filosofia natural”, que aqui é entendida como “nova física”.

A expressão “nova filosofia natural” ou “nova física” não é usada por Tomás,⁴ mas ela decorre de minha exegese dos textos de Tomás, sobretudo de *In Physica* II, 1, nn. 1-8, e mais especificamente de *In Physica* II, 1, nn. 3-4, o primeiro texto capital aqui abordado.⁵ Trata-se, portanto, do emprego de uma expressão tendo como critério uma história interna estabelecida pelo próprio autor. Com efeito, além de Aristóteles (*In Physica* II, 1, n. 3, 1§), Tomás também discute com Alberto Magno (1200-1280) e Boaventura (1218-1274), ambos designados pelo *quidam*⁶ (*In Physica* II, 1, n. 3, 2§) e,

² Esclareço que a locomoção natural dos elementos tratada nesta tese sempre toma como referência o contexto preciso que pode ser designado de “ocasião da geração”, ou seja, os eventos vinculados com a causa eficiente e formal que antecedem imediatamente e diretamente à geração e os primeiros instantes após a geração. Nesse sentido, esta tese não trata *propriamente* (i) do repouso e (ii) da permanência ou não da locomoção após os “primeiros instantes” da locomoção elementar. Ademais, a tese não aborda o movimento violento, muito menos o movimento dos projéteis.

³ O termo “tomismo” é empregado aqui no sentido de discipulado independentemente de seu grau.

⁴ Tomás designa a mesma ciência de três modos distintos: *philosophia naturalis*, *scientia naturalis* e *physica*. Intitula a tese de “nova filosofia natural” e não “nova física” para não dar a ocasião de confundir, num primeiro contanto, meu trabalho com os trabalhos dos historiadores da ciência.

⁵ O segundo texto capital é o *In DCM* I, 3, n. 4. É preciso observar que o *In Physica* II, 1, tal como consta na edição Leonina, bem como na edição Marietti que reproduz o texto da Leonina, é dividido pelos números 1-8. Os números nem sempre coincidem com a quantidade de parágrafos, por exemplo, o *In Physica* II, 1, n. 1, é composto de dois parágrafos, já o *In Physica* II, 1, n. 2, possui parágrafo único.

⁶ “S. Tomás de Aquino, que trata amplamente do *intellectus agens* em vários pontos das suas obras (principalmente na controvérsia contra o monopsiquismo averroísta), cita somente Aristóteles e Averróis (*Commentator*), enquanto introduz os autores contemporâneos, segundo seu costume, com o indeterminado *quidam*”. (GRABMANN, 2006, p. 57). Quanto ao *In Physica* II, 1, n. 3, 2§, tanto Weisheipl quanto Aertsen afirmam que o *quidam* refere-se a Alberto e Boaventura respectivamente: “Sto. Tomás, *In II Phys.*, 1, n. 3. O *quidam* aqui se refere a Sto. Alberto e a Sto. Boaventura; cf. Sto. Alberto, *In II Phys.*, tr. I, cap. 9; *Summa Theol.*, P. 2, tr. I, q. 4. n. 2, a. 1, p. 82; Sto. Boaventura (*In II Sent.*, d. 18, a. 1, a. 3) ; e para Giles de Roma (*In Phys.*, II, lect.1, dub. 9)”. (WEISHEIPL, 1955, p. 17, nota 63). “A coisa atua na medida em que está em ato. Ela é atual através da forma. Um movimento é natural se sua origem é intrínseca. Portanto, ‘alguns’ [*quidam*] se posicionaram sobre a geração dos elementos como um princípio ativo naquilo que é movido. Não uma forma completa, certamente, mas uma forma imperfeita: há na matéria uma forma inicial (*inchoatio formae*) que auxilia a causa externa. Através deste princípio ativo, também a gênese dos corpos

ademais, com Avicena (980-1037), Averróis (1126-1198) e Filopono (490-570), e por este com Platão.⁷ Quanto a Avicena, Tomás o menciona no final do *In Physica* II, 1, n. 8 (...*quod irrationabiliter Avicenna conatus...*) e, além disso, sem fazer menção explícita, o parafraseia no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§.⁸ Aliás, é devido a esta paráfrase que há indícios de que Tomás esteja discutindo também com Filopono no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, sobretudo pelo emprego da expressão *vis insita rebus*, esta que seria uma tradução latina para δύναμις κατὰδεδουκῖα διὰ τῶν σωμάτων presente no *In Physica* II, 1, 192a8-23 de Filopono. Nesse ínterim, surgem três incógnitas.

A primeira refere-se ao fato de Avicena não nomear explicitamente Filopono na passagem parafraseada por Tomás do *Liber primus naturalium*, L. I, c. 5, na qual Avicena critica a expressão *virtus diffusa per corpora* (*vis insita rebus* na versão de *In Physica* II, 1, n. 5, 2§ de Tomás).⁹ Quanto à segunda, a expressão *inchoatio formae* é atribuída por Tomás a Alberto e Boaventura (*quidam*) no *In Physica* II, 1, n. 3, 3§. Tal expressão criticada por Tomás está vinculada com o sentido de *vis insita rebus*, ambas, de fato, sustentadas por Alberto e Boaventura, razão pela qual os dois também podem ser fontes indiretas do contato de Tomás com Filopono.¹⁰ Enfim, a terceira incógnita refere-se a

elementares é natural. Entre outros, Alberto Magno e Boaventura sustentam este pensamento”. (AERTSEN, 1988, p. 284).

⁷ Esclareço que todas as outras fontes primárias, além de Tomás, Alberto e Boaventura, são abordadas nesta tese tendo como referência *exclusivamente* os textos latinos (com apenas duas exceções, no caso referente a Simplicio). Nesse sentido, sempre que eu empregar por conta própria os nomes de Platão, Aristóteles, Proclo, Simplicio, Avicena e Averróis, entenda-se “Platão latino”, “Aristóteles latino”, “Simplicio latino”, “Proclo latino”, “Avicena latino” e “Averróis latino”. Por questões de comodidade não ficarei repetindo o adjetivo “latino” para tais autores. Esclareço ainda que é muito possível que à época de Tomás não houvesse um “Filopono latino”. Nessa medida, a discussão com Filopono é estabelecida mediante outros autores.

⁸ Compare-se a passagem de *Liber primus naturalium*, L. I, c. 5, A31 75-80, citada na nota 9, com *In Physica* II, 1, n. 5, 2§: “Quia enim nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel motus natura nominatur. Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi”.

⁹ “Sed postea, visum fuit cuidam qui successit quod haec description esset imperfecta; unde et voluit ei addere dicens quia haec descriptio effectum naturae significat, non substantiam; non enim significat nisi habitudinem eius ad id quod venit ex illa, et ideo oportet ut addatur eius descriptioni et dicatur quod natura est virtus diffusa per corpora quae attribuit eis formas et figuras, et est principium sic et sic. Nos autem incipiemus declarare intentionem descriptionis positae ab auctore primo, et postea redibimus ad refellendam huius garruli superfluum additionem huic descriptioni, demonstrantes quia quod dixit pessimum est et falsum et non est opus eo nec etiam ad commutandum”. (*Liber primus naturalium*, L. I, c. 5, A31 75-80).

¹⁰ “[...] quia illa non est proportionata formae, quae simpliciter et maxime nature est, nec ipsa hoc modo naturale principium est, quia sic non est immixta privationi et ideo hoc modo non subicitur motui. Sed materiam, quae est proportionata formae per privationem, quae est in ipsa formam incohans, habet considerare ‘physicus’ propter hoc quod habet cum forma unitatem analogiae et proportioni”. (ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract., 1, cap. 9). “[...] est enim natura vis insita rebus naturalibus, ex similibus secundum naturam similia producentis”. (ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract. 1, cap. 7). Ademais, Alberto se refere a Platão como fonte da noção de *vis* que compõe a expressão *vis insita rebus*, cf. (ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract., 1, cap. 5). “Quia enim *semen* dicit ut *ex quo*, et *natura* dicit

Platão. A expressão *vis insita rebus* em sua versão grega δύναμις κατὰδεδουκυῖα διὰ τῶν σωμάτων presente no texto de Filopono possivelmente decorre da leitura que ele empreendeu do *Timeu* em sua versão grega. Nessa medida, embora de modo bem distante, sobretudo pela diferença das línguas, Platão é uma possível fonte indireta discutida no *In Physica* II, 1, de Tomás. Essa possibilidade, com efeito, pode ser sustentada mediante a leitura de Tomás do *De caelo* III, 2, de Aristóteles, texto no qual Aristóteles critica a instituição do mundo sustentada por Platão no *Timeu* 52D-53B. Tomás poderia ter em mente ou em mãos, quando da redação de *In Physica* II, 1, não só o *De caelo* III, 2, mas também o *Timeu*.¹¹ Com efeito, no *In DCM* III, l. 3-4, Tomás evidencia familiaridade não só com as críticas de Aristóteles, mas também com as próprias posições de Platão, notadamente quanto ao sentido de natureza, a saber: efeito divino. Em outras palavras, natureza, para Platão (*Timaeus* 52D-53B), e Tomás tem consciência disso (*In DCM* III, l. 3-4), é força imanente em algo cuja origem atemporal e permanente é a divindade. Nessa perspectiva, a versão latina de δύναμις κατὰδεδουκυῖα διὰ τῶν σωμάτων, *vis insita rebus*, e na versão criticada por Avicena, *virtus diffusa per corpora*, é a fonte que vincula Tomás com Filopono no *In Physica* II, 1, e, ademais, Filopono mediante a expressão *vis insita rebus* vincula Tomás com Platão.

Independente do grau de veracidade nos casos de Filopono e Platão, é um fato que a expressão *vis insita rebus* fora empregada, segundo Tomás (*In Physica* II, 1, n. 5, 2§), para a compreensão e correção da definição de natureza de Aristóteles presente na *Physica* II, 1. Nessa medida, mesmo que se prefira não nomear Filopono (e Platão mediante este) na discussão do *In Physica* II, 1, Tomás, mesmo assim, está discutindo com o(s) anônimo(s) que, a meu ver, pensa(m) de modo idêntico a Filopono (e a Platão),

ut a quo, ratio seminalis attenditur, in quantum dirigit potentiam naturae, ut ex aliquo fiat aliquid; naturalis vero, ut ab aliquo fiat aliquid. – Vel ratio seminalis respicit inchoationem et intrinsecam virtutem, quae movet et operatur ad effectus productionem; naturalis vero concernit producentis ad productum assimilationem et modi agenda assuetudinem”. (BONAVENTURAE. *In II Librum Sententiarum*, d. XVIII, a. 1, q. 2, resp. Os itálicos estão reproduzidos conforme a edição). “Et secundum hunc modum accipiendi naturam, mulier de costa non est formata contra naturam. – Alio modo dicitur natura proprie vis insita rebus, secundum quam res naturales peragunt cursus suos et motus solitos; et hoc modo accipiendi naturam, aliquando Deus facit contra naturam, aliquando supra naturam”. (BONAVENTURAE. *In II Librum Sententiarum*, d. XVIII, a. 1, q. 2, resp. Os itálicos estão reproduzidos conforme a edição). Tomás escreveu o *In Physica* entre 1268-1269 (cf. TORRELL, 2004, p. 398). Conforme Weisheipl o *In Physica* de Alberto fora escrito entre 1249-1257 (cf. WEISHEIPL, 1980, p. 30-36). Segundo Marenbon, o *In Sententiarum* de Boaventura fora escrito entre 1250-1255, (cf. MAREN BON, 1998, p. 227). Tomás redigiu o *In Physica* no início de sua terceira estadia em Paris (1268-1269), tempo em que os textos de Alberto e Boaventura poderiam estar circulando, pois os dois sempre estiveram ligados à Universidade de Paris, (cf. cf. MAREN BON, 1998, p. 227; p. 230-232).

¹¹ Sobre a possível leitura que Tomás empreendeu do *Timeu*, ver o capítulo 4, seção 4.

razão pela qual designo o anônimo como Filopono e, ademais, vínculo a concepção tomásica de natureza no *In Physica* II, 1, com Platão.

No que se refere a Averróis, não há qualquer vínculo direto de sua presença no *In Physica* II, 1, de Tomás. Contudo, vínculo este autor com o *In Physica* II, 1, porque nesse texto Tomás distingue o *principium activum* do *principium passivum*. Esta mesma distinção no *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, resp. é atribuída a Averróis.¹²

Os autores mencionados não são autoridades, para Tomás, pois se for considerada seriamente a noção de autoridade, ou seja, a fonte escrita jamais refutável, deve-se necessariamente dizer que somente a *Scriptura* se constitui em autoridade em sentido estrito para Tomás, uma vez que o autor dela é a divindade.¹³

No contexto da discussão sobre a noção de autoridade no domínio filosófico, é muito importante o testemunho de *In DCM* I, 22, n. 8. É o próprio Tomás quem sustenta que o propósito da filosofia não se confunde com o pensamento de determinados homens, mesmo que estes sejam considerados como autoridades: “*Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*”.¹⁴ No contexto que antecede à citação, sucintamente, Tomás expõe certo debate entre Simplício (490-560) e Alexandre de Afrodísias (c. de 200 D.C.) sobre o modo pelo qual Aristóteles procedeu quanto à linguagem metafórica e as teorias de Platão que tratam da instituição do mundo sensível presente no *Timeu*. A resposta de Tomás é interessante, pois permite entender que, para ele, em filosofia não se pode confundir o essencial com o supérfluo. Eu entendo que, para Tomás, se as proposições de Platão ou Aristóteles são falsas, então elas devem ser abandonadas por aprofundamento.

É importante se ater brevemente na expressão “abandonadas por aprofundamento”. Aqui tomo emprestado a teoria de Maritain sobre a distinção entre o progresso por substituição e por aprofundamento.¹⁵ Como se sabe, há uma diferença importante entre o procedimento intelectual dos acadêmicos do século XIII, para ser menos genérico, pode-

¹² Para a discussão de Tomás com Averróis, ver: capítulo 2.

¹³ “[...] auctor sacrae Scripturae est Deus [...]”. (*ST*, Ia, q. 1, a. 10, resp.). Na *ST*, Ia, q. 1, a. 8, ad2, Tomás apresenta três tipos de autoridade: dos filósofos, a canônica ou divina e a dos doutores cristãos. Ao comparar as duas primeiras, Tomás escreve: “[...] licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus”. Quanto aos doutores cristãos (*doctorum Ecclesiae*), são passíveis de erro, mesmo que sejam instrumentos da revelação. Entretanto, são superiores aos filósofos.

¹⁴ “Porém, não temos de nos preocuparmos muito deste assunto, seja ele como for, porque o estudo da filosofia não é para saber o que os homens pensam, mas em que consiste a verdade das coisas”. (*In DCM* I, 22, n. 8).

¹⁵ Cf. MARITAIN, 2005, p. 11-25.

se ter como referência o próprio Tomás,¹⁶ e o procedimento intelectual dos filósofos modernos. Aqueles, mesmo quando discutem em primeira pessoa, situam-se no interior do exercício da inteligência. A *Opera* é concebida como se, de fato, fosse coletiva, pois é o exercício da inteligência se materializando no texto.¹⁷ Nesta coletividade está subsumida a fonte escrita, uma espécie de depósito da sabedoria.¹⁸ Por seu turno, os filósofos modernos, e novamente, para ser menos genérico, pode se ter como referência Descartes, aspiram por novidades, querem substituir os antigos.¹⁹ No primeiro caso, tem-se o progresso por aprofundamento, isto é, embora sejam estabelecidas teses novas com relação às fontes escritas, o que está contido na própria noção de progresso, há um esforço

¹⁶ “[...] quod eorum quae bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quae adinventor vel cooperador, non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det se studio investigandae veritatis, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam, et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus adinventata et aliquid superaddit. Et por hunc modum facta sunt additamenta in artibus quarum a principio aliquid modicum fuit adinventum et postmodum per diversos paulatim profecit in magnam quantitatem, quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum”. (*In Ethicorum* I, 11, 3§).

¹⁷ Uma amostra desse fato refere-se ao caso do In DCM de Tomás. Tomás faleceu no término do In DCM III, 8. Após a morte de Tomás, Pedro de Alvernia deu continuidade ao texto e o finalizou. Sem essa informação histórica, é muito difícil, somente pela leitura, perceber que não se trata mais de Tomás a redigir, pois o In DCM III, 9-14 e In DCM IV, 1-10, parece ter sido redigido pelo mesmo autor de In DCM I-II e In DCM III, 1-8.

¹⁸ Como a pesquisa de Owens manifesta (cf. capítulo 3 desta tese) a grande peculiaridade de Tomás para a história da filosofia repousa em sua concepção original do *esse*. Tomás tem plena convicção disso (cf. OWENS, 1980, p. 137). Entretanto, quando mediante essa concepção original do *esse*, ele visa demonstrar a existência divina, atribui as bases da demonstração (*rationes*) a outros: “Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt”. (SCG I, 13). O texto é muito interessante, pois ao mesmo tempo em que Tomás tem consciência de sua peculiaridade quanto à noção de *esse*, ele vincula-se de fato a seus predecessores (*philosophi e doctores catholici*). A este respeito, apenas com o detalhe de tomar como referência a ST, Owens afirma: “Todas as cinco vias da *Suma de Teologia*, então, são encontradas como sendo introduzidas em outras obras que precederam a *Suma*, como argumentos desenvolvidos por outros pensadores. Os argumentos não são apresentados por Tomás como suas próprias formulações. Esta conclusão é totalmente sólida com a apresentação feita anteriormente sobre a aceitação pessoal por parte de Tomás do fundamento contido nestas cinco vias. [...] Ver nas cinco vias o argumento de outros, filósofos ou teólogos, não automaticamente nega o caráter próprio do pensamento de Tomás”. (OWENS, 1980, p. 133-134). E noutra passagem, escreve: “As cinco vias, portanto, são argumentos tomados de outros pensadores, porém, compreendidos por Tomás na estrutura de sua própria metafísica da existência”. (OWENS, 1980, p. 137).

¹⁹ Cf. MARITAIN, 2005, p. 14.

em se manter na coletividade.²⁰ No segundo caso, por sua vez, o progresso é concebido não só como algo individual, mas também que ele deve substituir o que lhe precedeu.²¹

No contexto apresentado, a expressão “abandonadas por aprofundamento” pode ser entendida como correção de proposições, porém é uma correção tão radical, a meu ver, que os “ismos” devem necessariamente ser excluídos pelo historiador da filosofia medieval.²² Dito de outro modo, numa perspectiva exegética, a correção é tão radical, pois muda substancialmente o sentido dos termos que compõem a proposição, que aquele que corrige acaba por estabelecer algo novo, se mantendo explicitamente na coletividade, o que pode ser designado de *maestria*.

²⁰ Veja-se o caso do *aliqui* presente na ST, Ia, q. 44, a. 2, resp. Sucintamente, no texto referido, Tomás se pergunta se a matéria prima é criada pela divindade. Em sua resposta, Tomás estabelece uma micro história da filosofia composta de três partes: (a) pré-socráticos, (b) Platão e Aristóteles, (c) o *aliqui*. Dos pré-socráticos até o *aliqui* há, de fato, um progresso, ou seja, do conhecimento particular até o mais universal possível. Embora seja longamente discutido pela literatura secundária sobre quem é o *aliqui* (cf. SANTOS, 2013c, p. 60-92), isto é compartilhado por todos: a posição de Tomás coincide com a posição do *aliqui*. Para uma problematização historiográfica da noção medieval de “indivíduo”, ver: FILHO, 2008, p. 227-248.

²¹ É notório o tom sarcástico de Descartes ao se referir ao medievais: “Eles mesmos [os escolásticos] admitem que a natureza do [movimento] deles é muito pouco conhecida; e, a fim de torná-la de algum modo inteligível, não foram capazes ainda de explicá-la mais claramente que nestes termos: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, os quais são para mim tão obscuros que sou obrigado a deixá-los aqui na sua língua, uma vez que não saberia interpretá-los. (E, com efeito, estas palavras: ‘o movimento é o ato de um ser em potência, enquanto está em potência; não são mais claras por estarem em francês’)”. (DESCARTES, *O Mundo ou Tratado da Luz*, p. 87).

²² Nesse contexto, Porro não entendeu adequadamente a passagem citada de In DCM I, 22, n. 8, pois ele julga que em última instância Tomás não se liberta do aristotelismo entendido como “sistema de pensamento”: “Isso não quer dizer que Tomás não intervenha pessoalmente e não manifeste em várias ocasiões a própria opinião, mas sempre na óptica de um confronto geral com a que se impusera (pelo menos a partir dos novos estatutos da faculdade das artes de 1255) como a enciclopédia orgânica do saber científico: comentar Aristóteles significa, enfim, para Tomás ter de se haver não com um filósofo em particular (ou com o Filósofo por antonomásia), mas com o ‘sistema de pensamento’ (na acepção foucaultiana do termo) que tomara forma por volta da metade do século XIII”. (PORRO, 2014, p. 273). Porro manifesta uma compreensão de rapidez e novidade trazida pelo *corpus aristotelicus*. Ora, não é preciso saber com profundidade que as técnicas medievais de produção e reprodução do livro tornavam os textos muito lentos em sua difusão. Em outras palavras, uma possível mudança da postura intelectual já corrente desde as escolas catedráticas não é um evento simples. Some-se a isso a existência do vocabulário filosófico já em uso (matéria, forma, natureza, movimento, Deus, intelecto, essência, substância, etc.) antes mesmo da imposição dos estudos do *corpus aristotelicus* em 1255 (em Paris) e que tem o platonismo (incluindo o *Timeu*), um domínio de fontes. Esse fato, a meu ver, impede totalmente que haja, ao menos numa perspectiva pura, um sistema de pensamento denotando o *corpus aristotelicus*. Com efeito, um dos pontos centrais que se tornou lugar comum em atribuir a Aristóteles, a saber, a relação entre potência e ato, Tomás diz que tal ponto pertence a Platão e Aristóteles, o que manifesta que, para o aquinata, o sistema de pensamento não se identifica com o aristotelismo, mas sim com a cultura grega ou o pensamento grego em geral: “Sic igitur secundum Platonem sumus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis”. (DSS, c. 3).

Há um dado muito importante, algo que Maritain não compreendeu, muito menos River Forest.²³ Para Tomás, não há hierarquia nas fontes filosóficas, nomeadamente Platão, Aristóteles e Avicena.²⁴ Mesmo que os historiadores da filosofia, e até os seguidores de Tomás, tenham, desde a renascença, se esforçado a todo custo para que Aristóteles seja a fonte privilegiada, sendo Tomás, portanto, um aristotélico, isso é um equívoco. Primeiro, o vocabulário acadêmico do século XIII é comum, é uno, ou seja, o *corpus aristotelicus* não é a fonte privilegiada que confere os termos filosóficos.²⁵ Segundo, Tomás jamais identifica Aristóteles com a filosofia,²⁶ pois o estagirita não é sinônimo de razão²⁷. Terceiro, Tomás manifesta apreço, além dos autores cristãos vinculados com o platonismo, por Proclo (*Elementatio Theologica*), pelo *Liber de causis*

²³ Fundada em 1939 com sede em Illinois (Estados Unidos) com o intuito de estabelecer o diálogo entre “cientistas e filósofos”, a escola possui dentre seus membros mais conhecidos Weisheipl, Wallace e Ashley. O próprio Ashley escreveu um artigo apresentando uma boa introdução sobre a escola, bem como sobre as oito teses defendidas por esta (cf. ASHLEY, 1991, p. 1-15). A primeira tese afirma que a filosofia de Tomás se encontra propriamente nos “comentários” a Aristóteles. A segunda, por sua vez, afirma “[...] que Tomás deve ser interpretado como um aristotélico convicto”. (ASHLEY, 1991, p. 3). A terceira diz respeito à ordem correta do aprendizado e da constituição das ciências para Tomás, ou seja, que a física precede a metafísica em ambas. A quarta se refere à defesa propriamente tomista da integralidade da física enquanto ciência geral em detrimento de sua particularização (ciência específica) iniciada, segundo Ashley, por Duns Scotus e desenvolvida, sob a influência da “tradição agostiniana-platônica”, por Suárez, Descartes, Leibniz e Wolff, sendo reformulada e transmitida, dentre outros, por Renoirte. A quinta afirma haver uma via introdutória para o estudo da filosofia da natureza, a saber, o *Organon* e os *Segundos Analíticos* de Aristóteles. A sexta refere-se à negação de diferença significativa no sentido de “filosofia natural” em Tomás e na modernidade, notadamente a partir de Galileu até os dias atuais. Nesse contexto, é afirmado que a filosofia natural designa uma disciplina unificada que viabiliza os estudos específicos das disciplinas determinadas, dentre as quais encontra-se a física matemática. Ademais, sustenta-se que a oposição afirmada entre a filosofia natural de Tomás e a moderna trata-se de mera ideologia. A sétima afirma que a filosofia natural de Tomás, porque fornece o fundamento para a análise geral do *ens mobile*, pode ser empregada para solucionar paradoxos encontrados pelas ciências particulares, notadamente no que se refere à própria instituição delas enquanto ciência. Enfim, a oitava tese sustenta que existem partes da ciência moderna que precisam ser revisadas. Isto deve ser feito não mediante a metafísica ou a teologia, mas a partir da filosofia da natureza de Aristóteles que é seguida estritamente por Tomás.

²⁴ No que toca a Platão e Aristóteles, é fundamental uma leitura atenta e integral do DSS, pois, neste texto, Tomás constantemente compara estes dois filósofos, tratando-os com a mesma importância.

²⁵ Ver o capítulo 4 da tese.

²⁶ Mesmo quando manifesta seu apreço por Aristóteles ao longo da obra com expressões vinculadas ao procedimento filosófico do estagirita “mais certo” porque não pretende se afastar demasiadamente do sensível (por exemplo, DSS, cc. 2-4), Tomás não está identificando a filosofia com Aristóteles.

²⁷ Como equivocadamente postula Baldner tendo como referência todo o século XIII, (cf. BALDNER, 1979, Preface, p. i). Bem verdade que Averróis identifica a filosofia com Aristóteles (cf. *In Physica, Proemium*; ver também: CRUZ HERNANDEZ, 1997, p. 68) e que de certo modo, também Alberto. O caso de Alberto é curioso e pode ser designado de “identificação fraca” que é distinta da “identificação forte” de Averróis. Alberto não diviniza Aristóteles como Averróis, pois afirma que é possível encontrar erros em Aristóteles: “Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis eius, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad rei veritatem. Et ad ilium dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit, si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos”. (ALBERTUS MAGNUS, *In Physica* VIII, tr. I, c.14). Quanto à “identificação fraca”, Alberto escreve: “Conveniunt autem omnes Peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit: quia dicunt quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in quo summam intellectus humani perfectionem demonstravit: sed exponunt eum diversimode prout congruit unicuique intentioni”. (ALBERTUS MAGNUS, *In De anima* III, tr.2, c.3).

e por Platão²⁸. Tomás, portanto, deve ser lido como um autor que, embora explicitamente se situe na coletividade, é autônomo.²⁹ Com efeito, esta autonomia, no que toca a Aristóteles, se mostra com muitíssima consistência no *In Physica* II, 1, n. 3, 1§, notadamente quando Tomás se referindo à definição de natureza aplicada ao caso da locomoção natural dos elementos presente na *Physica* II, 1, escreve: “sed videtur hoc non esse verum”. Ademais, a autonomia de Tomás é confirmada no *In DCM* I, 3, n. 4, pois Tomás ao se referir à definição de natureza de Aristóteles aplicada ao caso da locomoção dos astros, diz: “sed videtur hoc esse falsum”. Tomás se sente autorizado a designar o filósofo de falso porque tem plena consciência de sua *maestria*.³⁰

É no contexto da exegese de *In Physica* II, 1, confirmada por *In DCM* I, 3, n. 4, sobretudo com relação à definição de natureza de Aristóteles e dos demais autores vinculados com ela que emprego a expressão “nova filosofia natural”, pois Tomás, comparado a eles, é original. Por “autores vinculados” a Aristóteles, no contexto preciso de *In Physica* II, 1, n. 3, 2-3§ e de *In DCM* III, 7, n. 9, entendo exclusivamente Alberto, Boaventura e Averróis. O ponto central do vínculo de tais autores a Aristóteles, no contexto preciso dos textos mencionados, decorre do fato de eles, assim como Aristóteles, conceberem natureza como princípio ativo de locomoção natural, interno a qualquer ente natural. Em outras palavras, a forma de qualquer ente natural é motor na locomoção natural. Nessa medida, mesmo entendendo a noção de forma como operação incompleta ou imperfeita (*inchoatio formae*), Alberto e Boaventura estão vinculados a Aristóteles

²⁸ Vide, por exemplo, DSS, c. 1.

²⁹ Aertsen percebeu bem esse dado. Numa de suas conclusões, ele escreve: “Nossa conclusão é que Tomás, na verdade, sustenta dois conceitos de comum, pela predicação e pela causalidade. Ele está muito bem ciente de que estes conceitos são característicos das diferentes estruturas de pensamento, o Aristotelismo e o Platonismo. Seu propósito não é unificar o incompatível, mas argumentar que estas posições filosóficas não necessariamente se excluem em todos os aspectos, e, com efeito, podem ser compreendidas como complementares. Tomás, portanto, não é prisioneiro de um domínio filosófico, mas um pensador que aprecia o Aristotelismo e o Platonismo”. (AERTSEN, 1997, p. 161-162. Grifo do autor. O sublinhamento da expressão é um acréscimo meu).

³⁰ Esta consciência também pode ser apontada pela menção a Alberto (*quidam*) no *In Physica* II, 1, n. 3, 2§. Pelo testemunho de Roger Bacon, sabe-se que Alberto gozava de grande reputação (“autoridade”) ainda vivo: “Quinta vero objectio est fortis et gravis mihi; sed solvitur per quartam; et est quod jam aestimatur a vulgo studentium, et a multis qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti; quod philosophia jam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor ejus. Nam sicut Aristoteles, Avicenna, et Averroes allegantur is scholis, sic et ipse: et adhuc vivit [Alberto], et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina”. (ROGERI BACON. *Opus Tertium*, c. 9, p. 30). “Non sine causa haec locutus sum de hoc auctore ficto, quia non solum ad propositum meum facit, sed dolendum est quod studium philosophiae per ipsum est corruptum plus quam per omnes qui fuerunt unquam inter Latinos. Nam alii licet defecerunt, tamen non praesumpserunt de auctoritate, sed iste per modum authenticum scripsit libros suos [Alberto], et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius, sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroem, et alios autores”. (ROGERI BACON. *Opus Tertium*, c. 9, p. 31). Tomás, portanto, se põe contra as “autoridades” mortas, Aristóteles, e vivas, Alberto.

porque, independentemente do grau da operação, eles, segundo Tomás no *In Physica II*, 1, n. 3, 2-3§, sustentam que o elemento possui por si operação na geração. Como a locomoção elementar é uma consequência inevitável da geração, então, para os dois autores, a forma elementar opera para a locomoção.

Resta ainda relacionar, de modo breve, Avicena, Filopono e Platão com a nova física de Tomás. Embora Tomás não dê indícios de que está lendo Avicena e, conseqüentemente, Filopono, como vinculados a Aristóteles, é possível que, no contexto preciso de *In Physica II*, 1, n. 5, 2§, embora por razões distintas, Avicena (*Liber primus naturalium*, L. I, c. 5) e Filopono (*vis insita rebus*) estejam vinculados a Aristóteles. O ponto central aqui é o mesmo já mencionado para Alberto, Boaventura e Averróis: a forma do elemento é motor na locomoção natural.

Quanto a Platão, este é um caso difícilíssimo, pois Tomás não faz qualquer menção ao *Timeu* no *In Physica II*, 1. Entretanto, pela concepção da causalidade celeste como o motor *per se hic et nunc* movendo os elementos em locomoção centrípeta ou centrífuga a nova física de Tomás se diferencia significativamente do *Timeu* de Platão. Embora existam as páginas belíssimas do nascimento do tempo e da relação de causalidade dos astros entre si, sobretudo no *Timeu* 38B-42E, quando trata das causas no *Timeu* 46D-E, Platão fornece indícios de que há algo como uma força incorpórea ou mesmo alma, que não é a divindade, constituindo o elemento e funcionando como a causa da locomoção elementar. Com efeito, essa temática é retomada a partir de *Timeu* 48B-E onde Platão afirma que a instituição da natureza dos elementos precede a instituição dos demais entes sensíveis, incluindo os astros. Embora a própria noção de elemento seja complexa no *Timeu*, se este termo for tomado significando os constituintes primeiros dos entes sensíveis, como, de fato, ao menos no *Timeu* 48E-53E, Platão entende, então os astros não serão a causa da locomoção dos elementos, porque os próprios astros são constituídos por eles.

Tomás, pelo exposto, não se enquadra no platonismo ou no aristotelismo. Para melhor explicitar essa constatação, retomo a conclusão de Owens:

É uma obrigação, então, admitir a outra alternativa e dizer que a concepção do Ser na *Metafísica* [de Aristóteles] é platônica? A partir das considerações acima, é verdade, segue-se a conclusão de que a natureza do Ser aristotélico é separado das coisas sensíveis, justamente como é verdadeiro que o ser é separado em Platão. É verdadeiro, além disso, que as características definidoras e necessárias da forma, como a base do conhecimento, são mantidas pelo estagirita com a mesma importância fundamental que elas possuíam para seu grande

predecessor. É verdade também que Aristóteles está pensando contra um contexto imediatamente platônico, que ele usa em grande medida a terminologia platônica, e que ele trata dos mesmos problemas básicos de Platão. Estas semelhanças não são superficiais. Elas são profundas, e elas fazem da filosofia de Aristóteles mais semelhante a de Platão do que qualquer outra na história do pensamento humano.³¹

Owens não responde à questão formulada na passagem citada. Em outros termos, esta é a questão de Owens: a semântica da filosofia de Aristóteles é a mesma daquela pertencente à filosofia de Platão? Sua resposta, como é de se esperar, é *enfaticamente* negativa.³² O critério dessa negação não decorre do emprego dos signos ou termos (terminologia), pois este, segundo Owens, em sua grande maioria pertence a Platão.³³ Ademais, o próprio Owens reconhece as significativas semelhanças que a filosofia de Aristóteles tem com relação a de Platão, e tal reconhecimento conduz o leitor a perceber que há um vínculo profundo entre os dois filósofos gregos. Ora, reconhecer que (i) os problemas básicos da filosofia de Aristóteles são os mesmos já estabelecidos por Platão, que (ii) os signos empregados por Aristóteles são os mesmos já empregados por Platão e que (iii) há um profundo vínculo entre os dois filósofos, não implica, pela leitura de Owens, que Aristóteles seja um *seguidor* de Platão, ou seja, um platônico. Implica, outrossim, em reconhecer que Aristóteles se *inspira* em Platão quando do estabelecimento de sua filosofia, isto é, que Aristóteles é verdadeiramente um admirador de Platão, porém jamais um platônico. Nesse sentido, é preciso admitir que há uma diferença basilar entre inspiração e seguimento. Aquele denota admiração, conquanto este, por sua vez, discipulado. Sendo assim, a proposição “Aristóteles se inspira em Platão” é substancialmente diferente desta outra “Aristóteles é discípulo de Platão”. Tal distinção é considerada seriamente por Owens: “A doutrina nos tratados [de Aristóteles], portanto, nem é woffiana nem é platônica. Se é para ser rotulada, ela só pode ser designada a partir de seu próprio autor. Ela é propriamente aristotélica”.³⁴

É importante notar a seriedade do tratamento de Owens sobre a relação entre Platão e Aristóteles, bem como seu tratamento posterior sobre a relação entre Tomás e Aristóteles.³⁵ O rótulo, aos olhos de Owens, se é para ser usado, deve ser restrito ao próprio autor, como no caso do aristotelismo de Aristóteles. Ainda nesse contexto, é

³¹ OWENS, 1964, p. 471.

³² Cf. OWENS, 1964, p. 471-473.

³³ Bem verdade que é mais prudente e correto afirmar que os signos ou os termos pertencem aos pré-socráticos e à cultura grega em geral.

³⁴ Cf. OWENS, 1964, p. 473.

³⁵ Cf. O capítulo 3 desta tese.

intrigante constatar que a ampla maioria dos estudiosos de filosofia reunidos nesta tese não seguem o mesmo critério estabelecido por Owens quando abordam os acadêmicos do século XIII, ou seja, que a mudança semântica é um impedimento para o emprego de rótulos. Por que os estudiosos não seguem o mesmo critério de Owens, ou seja, a distinção entre *inspiração* e *discipulado*, quando rotulam os acadêmicos do século XIII de aristotélicos? Ora, se Aristóteles não é heraclitiano, embora sustente a causalidade do fogo, e não é platônico, embora tenha uma filosofia do ser, por que os medievais seriam aristotélicos no emprego de natureza, movimento, dentre outros, se cada um estabelece sua própria semântica dos termos? A questão aqui não é trivial, pois está no cerne de qualquer leitura filosófica dos acadêmicos do século XIII, sobretudo porque por ela se transmite ou se nega que tais acadêmicos são meros reprodutores da filosofia aristotélica. Entendo que, pelo mesmo critério que se julga que os acadêmicos do século XIII são reprodutores da filosofia aristotélica, Aristóteles também deve necessariamente ser enquadrado como reprodutor de Platão e dos pré-socráticos. Com outras palavras, Aristóteles não é um filósofo autônomo e original, mas discípulo (reprodutor) não só de Platão, mas também dos pré-socráticos. Isso, pelo que se nota, é inadmissível porque é superficial.

A resposta para a questão formulada acima é a seguinte: trata-se de preconceitos ideológicos denotando meras convicções pessoais, algo externo ao procedimento exegético. Nessa resposta, visio, sobretudo, criticar a River Forest. Contudo, não se trata de uma questão de antipatia pela referida escola e por aquilo que ela representa, mas, trata-se de uma justificativa exegética, pois mostro pela análise que Tomás, de fato, possui uma concepção filosófica de natureza oposta àquela de Aristóteles e que, ademais, como já mencionado, o próprio Tomás se põe contra Aristóteles no que toca à definição de natureza: “sed videtur hoc non esse verum” (*In Physica* II, 1, n. 3, 1§); “sed videtur hoc esse falsum” (*In DCM* I, 3, n. 4). Nesse sentido, além de minha análise que expõe a *maestria* de Tomás na física (a crítica interna) pode-se questionar (pela crítica externa): se o próprio Tomás se põe contra Aristóteles, qual, pois, o sentido em afirmar que a física de Tomás é aristotélica?³⁶ E, ainda, por que não platônica, aviceniana ou agostiniana? De fato, o aristotelismo é uma mera ideologia que deve ser, nesse caso, abandonada.

³⁶ Impressiona-me muito que Lang seja capaz de afirmar na mesma frase que Tomás é original e aristotélico. Creio que esse tipo de emprego da linguagem é fazer dela caricatura, assim como do próprio Tomás: “[...] a *física aristotélica* de Tomás ostenta a marca da originalidade de Tomás”. (LANG, 1989, p. 571. Grifo meu). Lang em seus estudos (ver a bibliografia) não aceita que Aristóteles seja um platônico, muito pelo contrário, pois, segundo nossa autora, ele é antiplatônico. Ora, eu insisto, se o vocabulário de Platão e Aristóteles é o mesmo, pois pertence à cultura grega, é pela semântica que se deve diferenciar os autores. Nesse caso, a comparação entre os dois filósofos gregos aponta uma semântica tão própria de Aristóteles

Embora eu tenha mencionado a River Forest, o mesmo procedimento se aplica para uma série de autores desde a Renascença até os dias atuais: Agostinho Nifo, Sivistre Maurus, Weber, Russell, Elders, Grant, Crombie, Lang, dentre outros. Todos eles, no que toca às discussões sobre a física em Tomás, possuem interpretações equivocadas porque erram no cerne da discussão, uma vez que não percebem a oposição do sentido de natureza em Aristóteles e em Tomás (*Physica* II, 1; *In Physica* II, 1). Contudo, o caso da River Forest merece destaque, por um lado, pela ênfase na defesa do aristotelismo em Tomás e, por outro, pela quantidade de material elaborado. Se minha leitura de *In Physica* II, 1, de Tomás possuir razoabilidade, a tese central sustentada pela River Forest, qual seja, o aristotelismo em Tomás na física, é questionável. Nesse caso é preciso situar a referida escola na história do tomismo que, aliás, não é aquele que o leitor encontra em Tomás. Entretanto, a *maestria* de Tomás, quando entendida, conduz o leitor a não o enquadrar numa ou noutra matriz filosófica. As fontes filosóficas possuem seu valor para o estudo de Tomás, porém exclusivamente no domínio da inspiração, não do disciplinado.³⁷

No intuito de explicitar a *maestria* de Tomás na física e, juntamente, seu caráter não-aristotélico, a tese está composta de quatro capítulos. No primeiro capítulo, apresento a cosmografia de Tomás, assim como a cosmologia subjacente nessa cosmografia. Mostro nesse capítulo, que a cosmologia de Tomás está centrada na distinção entre a *causa essendi*, a divindade, e o *agentis impetus*, a causa segunda instrumental, as inteligências e os céus. No segundo capítulo, por sua vez, abordo duas temáticas primordiais para a física: a definição de natureza e a locomoção natural no vazio. Nesse contexto, sustento que Tomás se opõe enfaticamente as teses sustentadas por Aristóteles quanto as duas temáticas. Com efeito, Aristóteles afirma, por um lado, que natureza, no contexto dos corpos simples, deve ser entendida como o princípio interno e ativo do movimento e, por

que o leitor é conduzido a afirmar que, de fato, ele é *profundamente original*. Qual o sentido em afirmar na mesma proposição que “Aristóteles é original e platônico”? Se originalidade pertence ao domínio da semântica, ou o autor elabora algo, mesmo que seja muito sutil, ou não. Se ele elabora, então ele é autoral, logo, não é discípulo de outrem.

³⁷ É interessante a distinção que Maritain (2005) empreende entre pesquisa e invenção, bem como entre inovação por substituição, àquele das ciências naturais no sentido atual, e por aprofundamento, esta dizendo respeito à filosofia entendida como sabedoria. A pesquisa pertence ao magistério e a necessidade humana da socialização. A invenção, por sua vez, é do domínio propriamente da inteligência, é ela em exercício contínuo retrocedendo para avançar. Para mim, o próprio Tomás no *In Physica* II, 1, é um caso emblemático que retrocede para avançar. Pelo que entendo, as noções de pesquisa e retrocesso denotam fonte de inspiração, conquanto invenção denota originalidade. Nesse plano, é óbvia a necessidade da fonte escrita filosófica, entretanto, de igual modo, uma vez que a inteligência se encontra em exercício contínuo, também é óbvia a necessidade de *ultrapassar* as fontes filosóficas. Sendo assim, Tomás em hipótese alguma é um seguidor de Aristóteles, ele é propriamente um mestre que ultrapassou suas fontes e que tem consciência de suas contribuições filosóficas, ou seja, de sua *maestria*.

outro, que a locomoção natural, temporal e finita no vazio, é impossível. Tomás, em contraposição a Aristóteles, sustenta que natureza é potência passiva para o movimento e que, ademais, o elemento ao ser gerado é locomovido naturalmente no vazio. No terceiro capítulo, explico as razões pelas quais a metafísica precede a física, para Tomás. É devido a esta precedência que Tomás alarga, de certo modo, o escopo da física tornando-a uma ciência que se pronuncia sobre o imaterial. Enfim, no quarto capítulo, exponho as razões pelas quais sustento que o vocabulário filosófico do século XIII, nomeadamente no que toca a Tomás, é comum, não havendo, portanto, quanto aos signos, termos aristotélicos ou platônicos.

No final de meu estudo, creio que estabeleci, por um lado, as razões necessárias e suficientes para que, doravante, Tomás e Aristóteles sejam lidos como autores radicalmente separados e opostos quanto à definição de natureza e sua aplicação na locomoção natural dos corpos simples e, por outro, a admiração que causa a compreensão da *maestria* de Tomás.

Capítulo 1

Os céus e os motores dos corpos simples

Introdução

A *maestria* de Tomás o conduz a conceber a noção de natureza aplicada aos corpos simples, os elementos e os céus, pelo vínculo entre a metafísica e a física. Nessa concepção, Tomás entende que os corpos simples, quando a referência é a unidade e constituição do universo, devem ser entendidos no domínio do necessário, não do contingente. Isso significa que compete à causa da necessidade estabelecer o modo da relação entre os constituintes do universo, as inteligências (anjos/substâncias separadas)³⁸, os céus e os elementos. Tendo como referência os céus, Tomás escreve:

Non autem potest dici quod dispositiones caelestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum. Nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quae sit corporalis. Possunt autem reduci in unam causam communem quae est providentia divina, sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs caelestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper eodem modo proveniant; haec autem secundum rationem contingentiae, ut variabiliter contingant.³⁹

A locomoção celeste, segundo a passagem, pertence ao domínio da necessidade. Eu acrescento que, na passagem citada, Tomás também referência a manutenção da ordem do universo, ou seja, essa ordem é necessária. O que justifica a necessidade é a causa comum (*causam communem*) cujo atributo, Tomás aponta, é a incorporeidade (*nec corporalis*). É muito importante essa constatação, pois Tomás afirma simultaneamente

³⁸ Na discussão sobre a(s) inteligência(s), Tomás emprega o termo ora no plural ora no singular. Na grande maioria das vezes uso o termo no singular.

³⁹ (ST, II-IIa, q. 95, a. 5, resp.). “Ora, não podemos dizer que as disposições e o movimento dos corpos celestes sejam efeitos dos acontecimentos futuros. Nem, além disso, podem reduzir-se a uma causa superior comum que seja corpórea. Mas, o podem à uma causa comum que é a providência divina. Porém, o modo pelo qual a providência divina dispõe o movimento e a posição dos corpos celestes não é o mesmo pelo qual dispõe os acontecimentos contingentes futuros. Pois, aqueles são dispostos numa razão necessária, de maneira a se cumprirem uniformemente; ao contrário, estes, sendo de natureza contingente, realizam-se de modo variável”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

que a locomoção celeste é necessária e que possui uma causa comum e incorpórea de sua necessidade. Assim sendo, o corpo celeste é natural, assim como sua locomoção, embora o modo (*dispositiones*) como ocorre ou a relação com as outras causas, a inteligência e a esfera suprema,⁴⁰ advenha da causa transcendente.

Tomás ainda afirma que, além da locomoção, a posição (*situs*) dos corpos celestes está submetida à providência divina. A noção de posição possui duas referências. Por um lado, diz respeito ao fato dos corpos celestes encontrarem-se *hic et nunc* numa das doze constelações zodiacais. Por outro, refere-se à hierarquia na região superior do universo.⁴¹ Nela, encontram-se três céus, quais sejam, o empíreo (*empyreum*), o cristalino ou aquoso (*chrySTALLinum/aqueum*) e o sideral (*sidereum*). A hierarquia entre tais céus decorre do afastamento da mutabilidade da matéria-prima.

Antes, porém, de apresentar a hierarquia entre os céus, convém mencionar que a concepção tomásica sobre a região superior do universo é complexa de modo que possivelmente não há uniformidade (ou sistematicidade) no interior da *Opera* de Tomás.⁴² Esta ausência de uniformidade, a meu ver, decorre de dois quesitos. O primeiro diz respeito à dificuldade inerente em qualquer investigação sobre a natureza da região superior. O segundo, por sua vez, refere-se à postura exegética de Tomás, sobretudo, de sua leitura das concepções de autores cristãos que tratam da natureza da região superior, autores estes que Tomás caracteriza como “[...] expositores sacrae Scripturae”.⁴³ Às vezes é muito difícil saber exatamente “o que” Tomás pensa sobre algumas temáticas vinculadas a natureza da região superior abordadas no *Hexameron*⁴⁴ como a quantidade de esferas, o sentido de céu (céus), o sentido de firmamento, a natureza da *lux/lumen* e a possível relação que os corpos celestes mantêm entre si. A impressão que Tomás transmite, nesse contexto, é que ele está restrito à exegese empreendida dos textos dos *expositores sacrae Scripturae* e da própria *sacra Scriptura*. Como há diversidade de

⁴⁰ Ver as seções 2 e 3 deste capítulo.

⁴¹ “Ad quintum dicendum, quod per triplex caelum intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, vel etiam *triplex hierarchia*. Vel potest dici quod tertium dicitur Empyreum, ut tantum triplex caelum sumatur quod naturam caelestem habet, ut dictum est, scilicet Empyreum, chrySTALLinum, sidereum”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, ad3. Grifo meu.).

⁴² João de S. Tomás percebeu a dificuldade, pois dedicou várias partes de sua obra à discussão sobre a concepção tomásica dos corpos celestes (cf. LITT, 1963, p. 12ss). O estudo de Litt sobre a concepção da região superior em Tomás permanece uma referência em certo sentido importante. Por questões de escopo e de espaço não discutirei diretamente com Litt. Enfatizo duas temáticas sobre as quais Litt se dedica: (i) a própria noção de “causalidade celeste” e, (ii) a teoria geral de Tomás sobre “a subordinação essencial entre as causas criadas”. Tais tópicos, o próprio Litt reconhece, decorrem de sua leitura de João de S. Tomás.

⁴³ In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 2, resp.

⁴⁴ Ou seja, a parte do In Sent. e da ST que trata do primeiro capítulo do *Genesis*, ou obra dos seis dias. Cf. In Sent., II, dd. 12-18; ST, Ia, qq. 65-74.

pensamento dentre tais autores, Tomás, aparentemente, foca-se apenas em expor as alternativas plausíveis. Tendo isso em mente, esforço-me no intuito de organizar uma concepção sobre a região superior de Tomás, uma cosmografia cuja base é uma cosmologia, lembrando sempre que outras permanecem como possíveis. Para tanto, é preciso recordar que a concepção de Tomás sobre a região superior presente no *Hexameron* está associada à causalidade divina.

A causalidade divina, tal como é abordada pela metafísica e pela exegese tomásica do *Genesis* 1,⁴⁵ possui instâncias: criação (*creatione*), distinção (*distinctione*), conservação (*conservatione*) e governo (*gubernatione*).⁴⁶ Nas duas primeiras instâncias, não há causa segunda, apenas nas duas últimas. Ao tratar das duas primeiras instâncias, Tomás diz:

Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, diversa existentia, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate*: quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia*: quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem, sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.⁴⁷

De antemão é preciso mencionar que não há uma padronização por parte de Tomás para o vocabulário que designa tanto a operação divina, quanto a operação das inteligências e mesmo a operação celeste. Os mesmos termos, para os três tipos de causas, são os seguintes (e seus derivados): *emanatio*, *influentia*, *influxum*, *potentia*, *virtus*, *principium*, *actionis*, *operatio*. Nesse sentido, não há qualquer justificativa que impeça

⁴⁵ Cf. In Sent., dd. 12-18; ST, Ia, qq. 65-74.

⁴⁶ Cf. ST, Ia, q. 44, prooemium.

⁴⁷ (SCG, II, 22, n. 982). “Se criar só a Deus pertence, é preciso que tudo tenha sido produzido imediatamente por Deus e que não possa ter sido senão por criação. Tais entes são as substâncias separadas, que por ora supõe-se existirem e que não são compostas de matéria e forma, e semelhantemente, toda matéria corpórea. Tais entes, que aliás existem de maneira tão diversas, são efeito imediato da sobredita força. Porém, nenhuma força que produz imediatamente diversos efeitos não da matéria é determinada a um só efeito. Digo, no entanto, *imediatamente*, porque se produzisse mediatamente poderia originar-se diversidade da parte das causas mediatas. Digo também, *não da matéria*, porque o mesmo agente, e pela mesma ação, causa efeitos diversos conforme a diversidade de matéria, como, por exemplo, o calor do fogo que endurece o barro e dissolve a cera. Logo, a força divina não é determinada a um só efeito”. (Trad. Odilão Moura. Aqui com modificações.)

uma tradução para o português de *virtus* como força, mesmo que se tenha como referência a criação divina. Assim sendo, a sentença “Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum”, pode ser traduzida para o português (ou para qualquer outra língua moderna) como: “Portanto, a força divina não é determinada a um só efeito”. Se a referência é a criação de entes naturais,⁴⁸ celestes e terrestres, a *virtus* divina, vincula *esse* e *motum* e, ademais, tendo o *motum* como referência, ela deve ser compreendida como incorpórea. É porque Tomás tem como referência a força incorpórea divina que toda a questão 105 da ST é dedicada a explicitar a “[...] mutatione creaturarum a Deo”.⁴⁹ Embora em si mesma a *virtus* incorpórea divina seja idêntica à essência divina, na criação a divindade confere a determinados efeitos, no caso aqui, as inteligências e os céus, a capacidade de também conferir a outrem a força incorpórea.⁵⁰ Entretanto, nesse caso, enquanto a *virtus* incorpórea divina é idêntica à operação que cria, ou seja, que confere o *esse*, a força incorpórea da causa segunda apenas confere o *impulso* para a locomoção natural. Aliás, em ambos os casos, a força incorpórea não é uma atualização de potência tal como entendida por Aristóteles.⁵¹

Na passagem supracitada, Tomás afirma que as substâncias separadas (*substantiae separatae*) e toda a matéria corpórea (*omnis materia corporalis*) é exclusividade da criação divina. O emprego de *omnis* não é casual, pois Tomás quer enfatizar que não somente a matéria-prima na perspectiva dos elementos é exclusividade da criação, mas também a *quinta essentia*. Nessa leitura, a peculiaridade da *quinta essentia* não lhe advém da natureza, ou de qualquer outra possível causa segunda, e mesmo da ausência de causa; tampouco advém dos atributos designados por Aristóteles para o éter como não-gerado, incorruptível, eterno e forte.⁵² A peculiaridade da *quinta essentia*, para Tomás, advém da criação, ou seja, do *esse* conferido à forma que enforma a matéria celeste.⁵³ Disso decorre

⁴⁸ Com exceção do céu empíreo, como mostrarei mais à frente.

⁴⁹ ST, Ia, q. 105, prooemium.

⁵⁰ Ver as seções 2 e 3 deste capítulo; ver também o capítulo 2.

⁵¹ Ver as seções 2 e 3 deste capítulo.

⁵² Cf. *De caelo* (Moerbeke) I, cc. 1-4.

⁵³ “Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae. Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiore causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata. Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est suum

que não há aristotelismo na base que assegura a noção de *quinta essentia* em Tomás. É porque a forma que enforma a *quinta essentia* adquire seu fim intrínseco no primeiro instante após a criação que na matéria de cada corpo celeste “[...] nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum [...]”.⁵⁴ A potência para a locomoção decorre do fim extrínseco: a manutenção da ordem do universo.⁵⁵

1. A hierarquia celeste: o céu empíreo

Embora Tomás não mencione grau de nobreza da *quinta essentia* dentre os três céus, é possível que a *quinta essentia* presente no céu empíreo, em alguma medida, seja mais nobre, pois não sofre absolutamente nenhum tipo de variação, nem mesmo a locomoção. O céu empíreo é uniforme e imóvel (*uniforme et immobile*).⁵⁶ Talvez o *esse* conferido à forma que enforma o céu empíreo lhe transmita alguma nobreza não presente nos demais céus. Nessa perspectiva, o céu empíreo é quase imaterial. Emprego o termo “quase” porque Tomás faz questão de enfatizar que o céu empíreo não se trata de metáfora ou uso equívoco do termo “céu”, pois ele é um dos constituintes do universo. A evidência mais enfática de que o céu empíreo é constituinte do universo, repousa em sua inclusão dentre as primeiras criaturas:

Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum, exponitur, *in principio creavit Deus caelum et terram, idest ante omnia*. Quatuor enim ponuntur simul

esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile. Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris”. (ST, Ia, q. 47, a. 1, resp.).

⁵⁴ (ST, Ia, q. 66, a. 2, resp.). “[...] não permanece potência alguma para o ser, mas somente para o lugar[...]”.

⁵⁵ Cf. SCG II, 29, n. 1060; ST, Ia, q. 65, a. 2, resp.

⁵⁶ Cf. In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, resp.

creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis (quae nomine *terrae* intelligitur), tempus, et natura angelica.⁵⁷

O céu empíreo é, portanto, uma das quatro criaturas cuja existência depende exclusivamente da divindade, isto é, que não depende de causas segundas. Entretanto, é preciso mencionar que apenas poucas partes da discussão sobre o céu empíreo pertencem a filosofia. Praticamente toda a discussão sobre o céu empíreo pertence a *sacra doctrina*.⁵⁸ Isso se justifica porque o estudo filosófico (físico-metafísico) sobre a natureza e os céus repousa em duas bases, quais sejam, na visão e no movimento. Como o céu empíreo é imperceptível e, ademais, é imóvel, a investigação filosófica sobre ele é quase inexistente.⁵⁹ A garantia de sua existência decorre de duas fontes, quais sejam, da revelação contida na *sacra Scriptura* e nos *expositores sacrae Scripturae*.

Embora *sacra Scriptura* não designe o céu supremo de *caelum empyreum*, ela afirma sua existência de outros modos, como no caso da expressão *caeli caelorum* (céus dos céus) presente no *Salmo 148*⁶⁰, bem como pelo arrebatamento ou êxtase (*raptus*) de Paulo (apóstolo).⁶¹ Quanto aos *expositores sacrae Scripturae*, nomeadamente Crisóstomo, Basílio, Damasceno e Rabano, conforme ST, Ia, q. 68, a. 4, eles não designam o céu supremo de *empyreum*, embora afirmem sua existência de outros modos. O termo *empyreum*, segundo Tomás, fora empregado por Estrabão para designar o

⁵⁷ (ST, Ia, q. 46, a. 3, resp.). “Outros, por fim, disseram que os seres corpóreos foram criados por Deus, mediante as criaturas espirituais. E, para excluir este erro constrói-se: *no princípio criou Deus o céu e a terra*, isto é, *antes de tudo*. Pois quatro entes se admitem como simultaneamente criados, a saber: o céu empíreo, a matéria corpórea (pela qual é designada a *terra*), o tempo e a natureza angélica”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

⁵⁸ Em várias partes da *Opera* Tomás aborda o céu empíreo. Por exemplo, no início de sua carreira, no In Sent., II, d. 2, q. 2: “Utrum caelum Empyreum sit corpus” (a. 1); “Utrum caelum Empyreum sit lucidum” (a. 2); “Utrum caelum Empyreum habeat influentiam super alia corpora” (a. 3). Ver também: In Sent., II, d. 8, q. 1, a. 3, ad6; In Sent., II, d. 10, q. 1, a. 4, ad4; In Sent., II, d. 12, q. 1, a. 5, ad4; In Sent., II, d. 13, q. 1, a. 1, ad 4; In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.; ST, Ia, q. 66, a. 3; ST, Ia, q. 68, a. 2, resp.; ST, Ia, q. 102, a. 4, ad1; ST, I-IIa, q. 4, a. 7, ad3; ST, I-IIa, q. 102, a. 4, ad8; ST, II-IIa, q. 175, a. 3, ad 4; ST, IIIa, q. 49, a. 5, ad2; QDP, q. 3, a. 18, ad4; QDP, q. 3, a. 18, ad6; QDP, q. 4, a. 1, ad5; QDP, q. 4, a. 1, ad15; QQ, IV, q. 2, a. 2; QQ, VI, q. 2, a. 2; QQ, VI, q. 11.

⁵⁹ “Respondeo dicendum, quod caelum Empyreum ratione investigari non potest: quia quidquid de caelis cognoscimus hoc est aut per visum aut per motum. Caelum autem Empyreum nec motui subjacet nec visui, ut in littera dicitur, unde nec naturali ratione sed per auctoritatem est habitum: et est corpus quod principaliter ordinatum est ut sit habitatio beatorum, et hoc magis propter homines quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur, quam propter Angelos qui loco non indigent; et quia illa gloria excedit investigationem humanam, ideo etiam et caelum Empyreum”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a.1, resp.)

⁶⁰ “Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, *laudate eum, caeli caelorum*”. (ST, Ia, q. 68, a. 4, sed contra).

⁶¹ “Sed contra, videtur quod non sint tot caeli, sed solum tres, per hoc quod legitur 1 Corinth. 12, Paulus usque ad tertium caelum raptus”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, sed contra). “Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim — sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit — raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem — sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit — quoniam raptus est in paradysum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui”. (*Epistula II ad Corinthios*, 12, 2-4).

esplendor (*splendore*) presente no céu supremo.⁶² Nesse sentido, *empyreum* não denota calefação ou ardor (*ardore*),⁶³ pois no céu supremo não há *lumem* ou *radius*, mas apenas *lux*.⁶⁴

Dentre os termos que caracterizam o céu empíreo, a saber: uniforme, imutável, luminoso e imóvel, o termo “imóvel” conduz Tomás a se questionar no In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, sobre a hipótese do céu empíreo exercer influência sobre outros corpos (*utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora*). É importante notar que nesta abordagem sobre o céu empíreo, Tomás não se questiona sobre “o que” (*quid*) a divindade pode fazer, mas em que consiste a natureza do céu empíreo (*...et praecipue cum in talibus non quaeratur quid Deus per miraculum possit facere, sed quid naturae rei conveniat, ut dicit Augustinus*)⁶⁵. A imobilidade do céu empíreo, a despeito dele ser propriamente um corpo, é possivelmente um impedimento que veta a afirmação que ele influencia outros corpos.

A noção de influência (*influentiam*), no contexto de In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, pode possuir dois sentidos, quais sejam: (a) conferir ser (*esse*), a criação (*modum creantis*) que ocorre sem movimento (*sine motu*); e (b) conferir alguma propriedade ou algo pelo movimento (*per motum*), ou seja, é uma espécie de doação pela qual a causa transfere algo para o efeito. Nesse segundo sentido, Tomás não trata da natureza “daquilo” que é conferido pela influência no In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3. Entretanto, é razoável sustentar que a referência de Tomás para a influência (b) não seja a potência aristotélica, isto é, não se trata da atualização de potência no efeito, pois se o algo conferido trata-se de uma propriedade imaterial, ele não preexiste no efeito. Assim sendo, a noção de *influentiam* (b) no In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, designa a transferência de propriedades imateriais.⁶⁶

No caso do céu empíreo influir sobre outro corpo, a influência não poderia ocorrer pelo *modum creantis*, pois só a divindade cria. A influência só ocorreria pelo movimento (b). Porém, é da natureza do corpo mover ou influenciar na medida em que é movido, donde decorre que o céu empíreo, no contexto de In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, possivelmente

⁶² “sed sicut, secundum Strabum, dicitur caelum Empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicitur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, resp.). “Sed diaphanum est sicut potentia respectu lucidi. Ergo oportet primum corpus esse totum lucidum actu; et hoc dicimus caelum Empyreum”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 1, sed contra).

⁶³ “Sed contra, in littera dicitur, quod dicitur Empyreum non ab ardore, sed a splendore”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 1, sed contra).

⁶⁴ Cf. In Sent., II, d. 2, q. 1, a. 2.

⁶⁵ Cf. In Sent., II, d. 2, q. 1, a. 3.

⁶⁶ O próprio Tomás se referindo a Aristóteles, escreve: “[...] quia multa secundum sensum apparent quorum ratio reddi non potest secundum aquae ab Aristotele traduntur”. (DSS, c. 2).

não influencie outros corpos, pois é corpo imóvel.⁶⁷ Entretanto, na ST, Ia, q. 66, a. 3, ad3, Tomás formula outra leitura da noção de *influentiam* que nem é criação (*modum creantis*) nem depende do movimento (*per motum*), seja para a causa, seja para o efeito. A referência, nesse caso, é a influência que ocorre dentre as inteligências, ou seja, uma inteligência influencia outra sem se mover e sem mover a outra:

Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod caelum Empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum. Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium; ita caelum Empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.⁶⁸

Na hipótese do céu empíreo influir sobre o primeiro céu (*primum caelum*), isto é, a décima esfera, também designada por Tomás de “esfera suprema” (*supremae sphaerae*)⁶⁹, ele não só influi sendo imóvel, mas também confere “algo” (*aliquid*) que não é transitório (*transiens*) e adventício (*adveniens*) pelo movimento (*per motum*), ou seja, o movimento, e o próprio móvel, não alteram o algo recebido pela esfera suprema. Isso implica em afirmar que na esfera suprema não há resistência à influência do céu empíreo, razão pela qual o algo recebido é fixo (*fixum*) e estável (*stabile*). Tomás menciona a capacidade ativa (*virtutem*) de conter (*continendi*) e de causar (*causandi*) como exemplo da

⁶⁷ “Respondeo dicendum, quod caelum Empyreum nullam habet influentiam super alia corpora, quae rationabiliter poni possit. Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in Lib. de causis dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimit in res nisi movendo eas; et multo minus corpus. [...] cum caelum Empyreum ponatur immobile, non potest rationabiliter poni influentiam super corpora habere. Constat enim quod non habet influentiam sine motu ad modum creantis. Nec tamen negatur quin Deus potentiam influendi sine motu ei conferre potuisset; sed quia hoc nec auctoritate confirmatur nec ratione, ideo positio eorum qui dicunt caelum Empyreum influentiam super alia corpora habere, eadem facilitate contemnitur qua tenetur [...]”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, resp.).

⁶⁸ (ST, Ia, q. 66, a. 3, ad3). “Muito provável é que o céu empíreo, segundo alguns, sendo destinado ao estado da glória, não tenha influência sobre os corpos inferiores, subordinados a outra ordem, como destinados ao decurso natural das coisas. Porém é mais provável admitir que assim como os supremos anjos assistentes, embora não sejam enviados, como quer Dionísio, influem, todavia, sobre os médios e os últimos, que são os enviados; assim também o céu empíreo, embora não movido, influi sobre os corpos movidos. E por isso pode-se dizer que não é algo de transitivo e adveniente, pelo movimento, o que influi sobre o primeiro céu movido, mas algo de fixo e de estável; p. ex., a virtude de conter ou causar, ou algo de semelhante que implique uma dignidade”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

⁶⁹ Ver a seção 1.2 do presente capítulo.

inalterabilidade do algo recebido pela esfera suprema, ou seja, a capacidade de ser continente para o céu aquoso, assim como a capacidade de causar efeitos na região sublunar é inalterável na esfera suprema. Contudo, Tomás ainda afirma que o algo pode dizer respeito à nobreza (*dignitatem*), o que pode ser entendido como uma operação teleológica. A despeito de Tomás não empregar a expressão força incorpórea (*vis incorporea/virtutem incorpoream*),⁷⁰ seu sentido é subsumido na expressão algo semelhante (*aliquid huiusmodi*), pois se a esfera suprema é causa, ela não só é causa para os demais corpos celestes contidos abaixo dela,⁷¹ mas é causa para a região sublunar, logo, é uma causa sem contado, pois não toca a região sublunar. Sendo uma causa sem contato, Tomás deve admitir que a causalidade da esfera suprema na região sublunar é exercida pela força incorpórea conferida à esfera suprema pelo céu empíreo.⁷² A força incorpórea significa o impulso de valor perene, ou seja, que não aumenta nem diminui devido à ausência de resistência e, ademais, que só permanece naquilo que recebe enquanto a causa estiver exercendo a causalidade sobre o recebedor. É, pois, a influência.⁷³ Isso se harmoniza com a nobreza do algo conferido pelo céu empíreo à esfera suprema se a referência é o estado atual das coisas (*ordinata ad naturalem rerum decursum*), pois pertence à manutenção da ordem do universo, uma vez que, no estado atual das coisas, é necessário que os céus estejam em constante locomoção, causando a constante locomoção dos elementos: o primeiro pressuposto para haver geração de novos entes na natureza, incluindo o homem.

O céu empíreo, ademais, não só é o corpo mais extenso do universo,⁷⁴ mas também é o continente do primeiro móvel (*primum mobile*), a esfera suprema. O céu empíreo pode ser compreendido, portanto, como o *limite* material do constituinte natural do universo:

[...] omne quod movetur in loco est in loco: quia motus localis est primus motuum [...]. Ergo videtur quod primum mobile sit in loco. Sed

⁷⁰ Ver também a seção 3 deste capítulo. Enfatizo que mais à frente emprego a expressão “ímpeto incorpóreo” como sinônimo de “força incorpórea”.

⁷¹ Ver a seção 1.2.1.

⁷² Ou pela inteligência mediante o céu empíreo.

⁷³ É preciso notar, entretanto, que se na compreensão da noção de influência a referência é a inteligência, então essa noção não está associada à noção de impulso, mesmo este sendo incorpóreo, pois o impulso no domínio da natureza está associado à locomoção.

⁷⁴ “Ad secundum dicendum, quod lux caeli Empyrei, ut dictum est, non est per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, et ideo nec etiam illuminationem influit in alia corpora: cujus ratio est, quia cum sit virtuosissimum corporum, et maximum, sine lumine solis omnia illuminaret. Et praeterea lumen caeli non est causa effectiva in inferioribus, nisi supposito motu, qui a caelo Empyreico remouetur”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, ad2).

locus est superficies corporis continentis. Ergo oportet quod habeat corpus continens quietum, et hoc dicimus caelum Empyreum.⁷⁵

Uma condição para que a esfera suprema seja o *primum mobile* é estar num lugar. Seu lugar é a superfície côncava do continente. Como o continente é imóvel, o repouso absoluto (*quietum*), a superfície côncava é lugar sem necessitar de lugar. O céu empíreo contém a esfera suprema sem ser contido por outrem.

1.1 A hierarquia celeste: o céu aquoso

Tomás ao inserir-se como exegeta do *Genesis* 1, sustenta que há água na parte superior do universo. É, pois, o céu aquoso ou cristalino, a nona esfera (*nona sphaera*) acima da Lua; um céu uniforme e móvel (*uniforme et mobile*)⁷⁶ e, ademais, desconhecido pela concepção de mundo dos tempos de Platão e Aristóteles. Aqui é preciso mencionar que não importa para o historiador da filosofia medieval o fato do céu aquoso, assim como do céu empíreo, ter a existência garantida pela *sacrae Scriptura* e pelos *expositores sacrae Scripturae*.⁷⁷ O que de fato importa para o historiador da filosofia medieval é que tais céus estão integrados num assentimento que eu diria natural⁷⁸ da concepção medieval de mundo, assim como a esfera do fogo que, embora não seja em si mesma experimentada, é assumida “naturalmente” como existente pelos pensadores antigos e medievais.⁷⁹

No intuito de afirmar a existência do céu aquoso, Tomás precisa enfrentar uma séria objeção presente na ST, Ia, q. 68, a. 2, arg. 3. A objeção toca num quesito sobre o qual Tomás é bastante atento: a relação entre a causalidade divina e a natureza. Na objeção afirma-se que a água enquanto elemento é ordenada (*ordinatur*) à geração do misto (*mixti*) e, como o lugar (*locus*) do misto é sobre a terra (*supra terram*), não haveria razão para

⁷⁵ (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 1, sed contra). “[...] tudo o que é movido num lugar está num lugar [...]. Assim sendo, parece que o primeiro móvel está num lugar. Porém, o lugar é a superfície do corpo continente. Portanto, é necessário que haja um corpo continente em repouso, e este designamos de céu empíreo”.

⁷⁶ Cf. In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, resp.

⁷⁷ Tomás trata do céu aquoso nos seguintes textos: In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1 e a. 4; ST, Ia, q. 68, aa. 2-4; QDP, q. 4, a. 1, ad5.

⁷⁸ “Ad primum ergo dicendum, quod in hoc nihil auctoritati Scripturae derogatur, si diversimode exponatur, dummodo hoc firmiter teneatur quod sacra Scriptura nihil falsum contineat”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, ad1. Grifo meu).

⁷⁹ “[...] eo quod ignis in sua sphaera non lucet, ut a philosophis probatum est [...]. Similiter et ignis elementum, secundum quod in sphaera sua est, non sensu, sed ratione deprehenditur”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 2, ad2).

haver água acima da oitava esfera, ou seja, é supérfluo (*frustra*). Entretanto, a objeção continua, para que não haja a necessidade de se afirmar que a causalidade divina é supérflua (*nihil autem in operibus Dei est frustra*), é preciso negar que existe água acima da oitava esfera.⁸⁰ Assim sendo, a objeção ao identificar o elemento água com o céu aquoso admite o caráter supérfluo da causalidade divina. Nessa medida, Tomás precisa refutar a identificação e o caráter supérfluo.

A segunda opinião (*secundam opinionem*) presente na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3 sintetiza de modo razoável a refutação de Tomás. Conforme a ST, Ia, q. 68, a. 2, resp. a segunda opinião sustenta que o céu sidério, ou seja, o conjunto dos corpos celestes desde a Lua até a oitava esfera, a esfera das estrelas, não tem a *natureza* dos quatro elementos. Nessa opinião (*opinionem*), a nona esfera é designada de “aquosa” (*aqueum*) devido à diáfaneidade (*diaphaneitatem*).⁸¹ Nessa medida, a segunda opinião serve como arguição contra a identificação entre o elemento água e as águas acima da oitava esfera afirmada na objeção (ST, Ia, q. 68, a. 2, arg. 3). Todavia, o caráter supérfluo da causalidade divina não é explicitamente contemplado na segunda opinião (ST, Ia, q. 68, a. 2, resp.), ou seja, deve haver alguma razão que justifica a existência do céu aquoso, embora ele não seja da natureza dos elementos.

A despeito da objeção se referir explicitamente à causalidade divina (ST, Ia, q. 68, a. 2, arg. 3), Tomás não a menciona explicitamente na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3. Ao que tudo indica a afirmação da operação do céu aquoso que carrega (*revolvit*) consigo as demais esferas abaixo dela já refuta o caráter supérfluo da causalidade divina. Tomás afirma que a segunda opinião (ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3) sustenta não só que a natureza do céu aquoso não se identifica com a natureza dos elementos, mas também que para alguns (*quidam*) que sustentam a segunda opinião o céu aquoso é o primeiro móvel (*primum mobile*) cujo movimento é o diurno⁸². Pelo movimento diurno o céu aquoso *revolvit* todo o céu sidério e, por esta razão, ele confere a continuidade da geração (*continuitatem generationis*) na região sublunar. Nessa medida, o céu aquoso, conforme os anônimos

⁸⁰ “Praeterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, arg. 3).

⁸¹ A segunda opinião afirma: “Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum, sed sicut, secundum Strabum, dicitur caelum Empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, resp.).

⁸² Sobre o movimento diurno, ver as seções 1.2 e 1.2.1.

(*quidam*) é a causa natural mais universal (*revolvit*), pois é pelo céu aquoso que o céu sidério realiza a diversidade (*diversitatem*) da geração e da corrupção pelo movimento próprio⁸³. Tomás não esclarece o vínculo que os anônimos (*quidam*) sustentam entre o céu aquoso e o céu sidério, sobretudo quanto ao verbo *revolvit*. É possível que, para os anônimos, segundo Tomás, o verbo *revolvit* denote que o céu aquoso, de algum modo, é causa do movimento zodiacal⁸⁴ do céu sidério. Entretanto, pode-se questionar se, nesse contexto, a causalidade (*revolvit*) está restrita à locomoção, ou também pode dizer respeito à mudança qualitativa. Embora não seja a posição assumida por Tomás, não há impedimento que vete uma interpretação que sustente haver complementaridade, no contexto restrito de ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3, entre a opinião dos anônimos (*quidam*) e a de Basílio, esta que é ratificada por Agostinho. Nessa complementaridade o céu aquoso é a causa do movimento zodiacal do céu sidério (*quidam*), por um lado e, por outro, é causa de frieza nos outros corpos celestes, estes que seriam cálidos (Basílio). Nessa hipótese, a diferença de natureza (*de natura*), afirmada pela segunda opinião na ST, Ia, q. 68, a. 2, resp. toma como referência apenas as noções de substância e quantidade, ou seja, que a diferença entre o céu aquoso e o elemento água está restrita à negação de mudança substancial e quantitativa no céu aquoso. Assim sendo, o céu aquoso, não somente *revolvit* as demais esferas, mas também causa frieza nos corpos celestes abaixo do céu aquoso, donde decorre que o céu sidério é mutável no âmbito da qualidade.

Tomás recusa a hipótese de haver mudança qualitativa no céu sidério, um procedimento que pode estar vinculado com a concepção de mundo de Aristóteles. Entretanto, na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, Tomás afirma que é preciso se diferenciar de Aristóteles na “ordem dos elementos” (*ordinem in elementis*) para que seja possível sustentar a existência do céu aquoso. Antes de apresentar a passagem, entretanto, é preciso não só mencionar a objeção que Tomás visa solucionar (*solutio*), mas também a distinção entre dois domínios de discursos.

A objeção a que Tomás visa fornecer uma solução (*solutio*) foca-se na noção de peso (*gravis*). Pela objeção afirma-se que, sendo a água naturalmente pesada (*naturaliter gravis*) seu lugar próprio (*locus proprius*) não é acima (*sursum*), mas abaixo (*deorsum*),

⁸³ Sobre o movimento próprio, ver a seção 1.2.1.

⁸⁴ O movimento zodiacal é semelhante ao movimento diurno, ou seja, diz respeito à volta que determinado corpos celeste dá ao redor da Terra. Porém, o movimento diurno ocorre de oriente a ocidente e o zodiacal de ocidente a oriente, cf. seção 2.1.1.

logo, não há água acima do céu sidéreo.⁸⁵ É interessante notar que Tomás na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, guiado por Agostinho,⁸⁶ é bastante enfático em separar os dois domínios de discussão sobre “a instituição da natureza das coisas” (*instituit naturas rerum*). Tais domínios podem ser designados de especulativo e fantástico. O primeiro centra-se numa investigação argumentativa bastante restrita, ou seja, que busca nas próprias coisas as razões ou o seu caráter científico, sem apelo ao que seria não-natural. O segundo, por seu turno, busca o que há de extraordinário ou de certo modo não-natural nas coisas, o que pode ser evidenciado pelo mau uso da noção de milagre (*miraculum*), este que em si mesmo possui sua dignidade, mas que não pode intervir no domínio especulativo. É possível ainda que as explicações de tipo fantasiosa possuam “graus” cujo ápice é a irracionalidade.

Na QDP, q. 4, a. 1, ad5, Tomás é bastante rigoroso em se opor a uma explicação de tipo fantasiosa que é irracional. Nela se afirmaria que na instituição do universo certas águas *geradas* sobre a terra ascenderam até a nona esfera e lá permanecem “congeladas” devido à intervenção divina. Nesse caso, o céu aquoso é grave, mas não “desce” por milagre. Tomás afirma que essa explicação é inaceitável, pois só “[...] puerilis dementiae et insipientis mentis est, talem de caelestibus capere opinionem”.⁸⁷ Nessa medida, é preciso buscar as reais razões que justificam a existência e a natureza do céu aquoso, o que se faz pela investigação da própria noção de “água” atribuída a ele, bem como pela investigação da semelhança e da diferença entre ele e o elemento água.

A noção de “água” empregada na designação da *nona sphaera* denota, numa primeira leitura, a transparência ou diafaneidade dessa esfera.⁸⁸ Há ainda uma segunda designação da *nona sphaera*, a saber, cristalina (*crystallinum*), designação esta que não diz respeito ao congelamento do discurso fantástico, mas tão somente à solidez da *nona sphaera*.⁸⁹ Uma solidez (*soliditatem*), aliás, que ao ser comparada à solidez glacial, não

⁸⁵ “Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, arg. 1).

⁸⁶ Ao longo da tese diferencio dois procedimentos metodológicos de minha leitura dos textos de Tomás, o que pode ser esclarecido pela diferença entre “*dux*” (guia) e “*magister*” (mestre). Com essa diferenciação busco as implicações filosóficas numa perspectiva do historiador da filosofia medieval que a leitura dos textos de Tomás mostra. Pelos textos de Tomás, ele não tem *magister* em filosofia, mas sim *dux*: Platão, Aristóteles, Agostinho, Avicena e Averróis, dentre outros.

⁸⁷ “[...] uma criança tola ou um imbecil poderiam imaginar tais coisas sobre os céus”.

⁸⁸ “Et ideo sicut caelum Empyreum dicitur quod est simile igni in hoc quod est lucidum totum; ita etiam caelum chrySTALLinum vel aqueum dicitur, in quantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum, sive quod sit aliqua pars ejus lucens (sicut est in caelo sidereo, cujus quaedam partes lucent, scilicet stellae) et aliqua pars diafana”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.).

⁸⁹ “Et has aquas quidam vocant caelum crystallinum; non quia fit de aqua congelata in modum crystalli, quia, ut dicit Basilius in Hexameron, puerilis dementiae et insipientis mentis est, talem de caelestibus capere

diz respeito à fluidez do elemento água.⁹⁰ Ademais, diferentemente do elemento água, por si mesmo passível de mudança substancial, o céu aquoso não sofre mudança substancial. Assim sendo, o céu aquoso possui as seguintes características: ingerabilidade, incorruptibilidade, transparência e solidez glacial. A água elementar, por outro lado, possui estas características: gerável, corruptível, fluída, transparente.

A única semelhança entre o céu aquoso e o elemento água, numa primeira leitura, é a transparência. Se a semelhança está restrita somente na transparência, Tomás poderia, no domínio da especulação, eliminar o termo “água” da designação da *nona sphaera*, pois o ar é mais transparente do que a água. Nesse caso, poderia ser empregado a noção de “ar”, não a noção de “água”, pois aquele evidenciaria ainda mais a transparência da *nona sphaera*. Entretanto, Tomás, no domínio da especulação, mantém o termo “água” na designação da *nona sphaera*.

No que toca à noção de qualidade, Tomás ao se referir a Aristóteles, escreve: “[calida et frigida] sunt primae tangibiles qualitates, ut dicitur in II de Generat”.⁹¹ No restante da passagem, Tomás afirma que Aristóteles estabelece em sua física que a frieza é uma das qualidades contrárias presentes nos elementos, no caso aqui, ela é contrária à quentura do fogo, logo, nenhum corpo celeste pode ser frio, pois sua matéria é o éter, no qual não cabe contrários. Nessa medida, a noção de éter de Aristóteles é um sério impedimento para a afirmação do céu aquoso. Todavia, é preciso notar que mesmo considerando seriamente a concepção de éter de Aristóteles, a noção de *quinta essentia* de Tomás possui nuances próprias devido à sua metafísica. Pela metafísica, Tomás entende que, quanto mais superior, o corpo é menos material e mais formal, pois recebe mais *esse*: “[...] in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt materialia”;⁹² e noutra passagem, Tomás escreve: “[...] corpus tanto debeat esse superius quanto formalius [...]”.⁹³

Não podem passar despercebidas as implicações cosmológicas que se seguem desses dois fragmentos. Mesmo sendo constituído pela *quinta essentia*, quanto maior a esfera do corpo celeste, menos *quinta essentia* este possui. O menor grau de materialidade

opinionem; sed propter illius caeli soliditatem, sicut et de omnibus caelis dicitur Iob, XXXVII, 18, quod *solidissimi quasi aere fusi sunt*”. (QDP, q. 4, a. 1, ad5).

⁹⁰ “[...] quae sunt supra caelos, non sunt fluidae; sed quasi glaciali soliditate circa caelum firmatae. Unde et a quibusdam dicuntur caelum crystallinum”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, ad2).

⁹¹ “[o quente e o frio] são as primeiras qualidades tangíveis, como é dito no *Sobre a Geração II*”. (In DCM II, 13, n. 13).

⁹² “[...] no universo os corpos que estão sobre nós estão ordenados na medida em que são menos materiais”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, ad2).

⁹³ “[...] um corpo deve ser mais superior na medida em que é mais formal [...]”. (QDP, q. 4, a. 1, ad5).

encontra-se no céu empíreo. Ademais, pelos dois fragmentos, pode-se inferir que, para Tomás, numa leitura metafísica da matéria presente no *universum corporeum* e, numa escala ascendente, há “propriedades” mais sutis constituindo a matéria de cada esfera: “[...] quod per aquas intelligitur prima materia, de cujus subtiliori parte factae sunt aquae quae super caelos sunt”.⁹⁴ Portanto, mesmo na região superior do universo (*universo ordinantur*), ou seja, da esfera da Lua para cima, o corpo mais elevado é menos material (*minus materialia*) e mais formal (*formalius*). É nesse contexto que deve ser investigado em que consiste a diferença que o próprio Tomás afirma na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, entre ele e Aristóteles. Com efeito, no intuito de sustentar que existe o céu aquoso, Tomás é conduzido a afirmar explicitamente que é necessário estabelecer outra ordem nos elementos (*ordinem in elementis*). Por que é necessário estabelecer outra ordem nos elementos para se afirmar o céu aquoso? Ou seja, por que a ordem estabelecida por Aristóteles não poderia ser aplicada juntamente com a afirmação do céu aquoso?

Tomás na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, não faz referência explícita ou citação do texto de Aristóteles discutido, entretanto, tal texto diz respeito a uma passagem do *De caelo* II, 4.⁹⁵ Nela, Aristóteles sustenta três postulados que estão diretamente vinculados com a temática tratada por Tomás. O primeiro afirma que os quatro elementos estão organizados do seguinte modo: a água encontra-se ao redor da terra, o ar ao redor da água e o fogo ao redor do ar. O segundo, por sua vez, consiste de uma negação e uma afirmação, quais sejam, os corpos superiores (*superiora corpora*), os corpos celestes, não são contínuos com os elementos (*continua quidem enim non sunt*), o que se justifica pela distinção material entre as duas regiões; embora não contínuo, os corpos superiores tocam ou atingem os elementos (*tangunt autem hec*). Enfim, o terceiro postulado sustenta que a superfície da água ao redor da terra é fluida (*fluere*).

⁹⁴ (In Sent., II,d. 14, q. 1, a. 1, resp.). “[...] por água havia entendido [i.e., Pedro Lombardo] a matéria-prima de cuja parte sutil foi feita a água situada sobre os céus”.

⁹⁵ “Si enim aqua quidem est circa terram, aer autem circa aquam, ignis autem circa aerem, et superiora corpora secundum eandem rationem; continua quidem enim non sunt, tangunt autem hec; superficies autem aque sperica est, quod autem sperico continuum aut motum circa spericum et ipsum tale necessarium est esse; quare et propter hoc manifestum sit quoniam spericum est celum. Sed et quod aque superficies talis, manifestum suppositionem sumentibus quia nata est semper fluere aqua in magis concavum; concavius autem quod centro propinquius”. (ARISTOTELES (Moerbeke), *De caelo* II, c. 4, linhas 55-63). “Si enim aqua quidem est circa terram, aer autem circa aquam --- et superiora corpora secundum eandem rationem (continua quidem enim non sunt, tangunt autem hec) aque autem superficies speriformis est, speriformi autem continuum vel positum circa speriforme et ipsum tale necessarium esse; quare et utique per hoc manifestum utique erit quoniam speriforme est celum. Sed quidem quoniam quidem aque superficies talis, manifestum suppositionem accipientibus quoniam apta nata est semper confluere aqua in cavum magis; cavum autem magis est quod centro propinquius”. (ARISTOTELES (Grosseteste), *De caelo* II, c. 4, linhas 54-62).

Tomás na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, foca-se na organização dos elementos tal como Aristóteles apresenta. Ao se referir a Aristóteles, Tomás na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, retoma a segunda opinião apresentada na ST, Ia, q. 68, a. 2, resp., qual seja, aquela que sustenta que a natureza (*natura*) do céu aquoso não se identifica com a natureza dos elementos. Nessa medida, a nona esfera é designada de “aquosa” (*aqueum*) devido à diafaneidade (*diaphaneitatem*). Ademais, para alguns (*quidam*) o céu aquoso é o primeiro móvel (*primum mobile*) cujo movimento é o diurno, pelo qual ele confere a continuidade da geração (*continuitatem generationis*) na região sublunar.

Na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, Tomás não está simplesmente repetindo a segunda opinião já apresentada na ST, Ia, q. 68, a. 2, resp., mas está *complementando-a*, uma vez que introduz a discussão com Aristóteles, o que não é feito na ST, Ia, q. 68, a. 2, resp. Conforme já apresentado, a objeção que Tomás visa fornecer uma solução (*solutio*) afirma que, sendo a água naturalmente grave (*naturaliter gravis*), seu lugar próprio (*locus proprius*) não é acima (*sursum*), mas abaixo (*deorsum*), logo, não há água acima do céu sidéreo. Em resposta, Tomás escreve:

Ad primum ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II Lib. super Gen. ad Litt., dicens quod *nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere; non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari*. Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex praemissis. Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram.⁹⁶

Pelo que se nota, Tomás repudia uma solução (*solutionem*) de tipo fantasiosa sobre o céu aquoso. Isso evidencia a seriedade da postura de Tomás ao tratar da objeção. Conforme o autor, a solução (*solutio*) advém das duas últimas opiniões apresentadas na ST, Ia, q. 68, a. 2, resp. Na discussão com Aristóteles, Tomás se refere à primeira opinião

⁹⁶ (ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1). “Parece a alguns que se resolveria essa objeção pelo fato de as águas, embora naturalmente pesadas, estarem não obstante contidas sobre os céus pela força divina. Mas essa solução Agostinho a exclui, dizendo que *agora nos importa indagar como Deus instituiu as naturezas das coisas; e não o que nelas quis operar, para manifestação do seu poder*. Por onde, deve-se dizer, de outro modo, que a solução resulta do que acabamos de dizer, segundo as duas últimas opiniões, sobre as águas e o firmamento. Assim, conforme a primeira opinião, é necessário estabelecer para os elementos uma ordem diferente daquela de Aristóteles, de modo que certas águas espessas estejam ao redor da terra e outras tênues ao redor do céu; e que aquelas estejam para o céu como estas para a terra”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

das duas últimas, ou seja, a segunda opinião. Tomás afirma que, conforme esta opinião, é necessário estabelecer outra ordem nos elementos diferente daquela estabelecida por Aristóteles: “Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat”. É importante notar de antemão que Tomás não se refere precisamente à posição (*situs*), mas a ordem (*ordinem*). Estabelecer outra ordem nos elementos significa mudar suas posições no universo, tal como Aristóteles estabelece, por exemplo, que o ar esteja acima do fogo e não o fogo acima do ar? Esse não parece ser o caso.

Ainda é muito importante recordar que a necessidade (*oportet*) afirmada por Tomás tem como propósito sustentar a existência do céu aquoso, logo, há um vínculo muito íntimo entre a “ordem dos elementos” (*ordinem in elementis*) e o céu aquoso. Tomás, de certo modo, subsume a noção de céu aquoso na noção de elemento e, assim, elabora outro universo (*ordinem*) distinto do universo de Aristóteles. Esta é a razão pela qual é necessário estabelecer outra ordem que seja diferente daquela sustentada por Aristóteles, pois tal procedimento é incompatível com a concepção de mundo do estagirita. Nessa medida, diferentemente de Aristóteles, Tomás sustenta que, de fato, há água acima da oitava esfera: “ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram”.

O sentido da diferença com relação a Aristóteles que o próprio Tomás tem em mente, bem como a interpretação do pequeno fragmento citado, é bastante complexo. Essa complexidade, com efeito, apresenta-se antes mesmo da interpretação, pois a própria tradução já apresenta complexidade, como pode ser atestado pelas seguintes opções:

Alexandre Corrêa: “de modo que certas águas espessas estejam ao redor da terra, e outras tênues ao redor do céu; e que aquelas estejam para o céu como estas para a terra”.

Fathers of the English Dominican Province: “that is to say, that the waters surrounding the earth are of a dense consistency, and those around the firmament of a rarer consistency, in proportion to the respective density of the earth and of the heaven”.

Provincias Dominicanas en España: “para que algunas aguas espesas estén alrededor de la tierra y otras ligeras alrededor del cielo, a fin de que, de este modo, unas se relacionen con la tierra y otras con el cielo”.

É possível que os termos *spissae* e *tenues* também tenham como referência a fluidez da água sustentada por Aristóteles no *De caelo* II, c. 4. Na passagem, Aristóteles se refere a toda a esfera do elemento água, Tomás, por sua vez, refere-se a partes da esfera

(*quaedam*) do elemento água e,⁹⁷ ademais, a toda a esfera do céu aquoso. Não é claro se a parte *spissae* da esfera é mais ou menos extensa do que a parte fluída. É possível que Tomás ao redigir o termo *spissae* tenha como referência o polo norte (*polus septentrionalis*) onde se encontram regiões nas quais sempre se tem água solidificada.⁹⁸ Se este for o caso, aliás, tendo como referência que Tomás deseja se diferenciar de Aristóteles, então *spissae* pode ser traduzido como uma das três opções citadas acima, pois todas denotam o agrupamento compacto de certa quantidade de água que não seria fluída. Entretanto, a diferença entre a densidade e a fluidez não atinge propriamente o domínio da ordem (*ordinem*), mas apenas certas características encontradas no elemento água. A diferença no domínio da ordem encontra-se entre a concepção sobre o elemento água de Aristóteles e a concepção de Tomás sobre o céu aquoso e, ademais, entre este e as águas densas. Nesse sentido, a tradução espanhola para *tenues*, *ligeras*, é a mais adequada, pois manifesta a diferença com relação a Aristóteles, bem como com relação à densidade do elemento água. A nona esfera, pela tradução espanhola, embora trate-se de água, possui um movimento zodiacal muito veloz, pois os corpos celestes superiores são mais velozes do que os inferiores.⁹⁹

Tomás ainda afirma que as águas *tenues* estão para o céu como as *spissae* estão para a terra (*ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram*). A função da proposição “*ad*” também é bastante complexa. Tomás está afirmando uma relação de causalidade ou algum outro tipo de relação? Tomás afirma uma comparação (*sicut*), ou seja, assim como as águas *spissae* estão para a terra, as águas *tenues* estão para o céu. Ao menos dois quesitos vinculam as águas *spissae* com a terra, quais sejam, a noção de lugar e a qualidade da frieza. A água ao ser o *continente* para a terra, mesmo com todas as adversidades da natureza, contribui na manutenção de uma das qualidades naturais da terra: a frieza. Nessa medida, como a mudança substancial é o término das mudanças (quantitativa, qualitativa e local) é razoável admitir que a manutenção da frieza da terra contribui para sua permanência no ser, ou seja, enquanto a terra permanecer fria ela não sofrerá a corrupção. Assim sendo, há contato entre o limite da superfície das águas *spissae*

⁹⁷Considerada de modo rigoroso, a água não forma propriamente uma esfera, o que decorre de sua imperfeição, assim como da teleologia intrínseca à natureza: “Ad tertium dicendum, quod quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate; et ideo aer est major quam aqua, et aqua quam terra; et ideo aer complectitur ista duo undique complens sphaericam figuram; a quo deficit aqua, quae quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complens quidem circulum, sed deficiens a complexione sphaerae, et hoc etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse habitatio animalium respirantium et generatio plantarum: terra vero quasi minima in centro concluditur”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 5, ad3).

⁹⁸ Cf. *Super Iob*, cap. 9.

⁹⁹ Ver a seção 1.2.1.

e o limite da superfície da terra. Esse contato não ocorre pela violência, mas pela proximidade de natureza (*et hoc non per violentiam, est proximum ei secundum naturam*); é uma espécie de harmonia ou união natural entre o continente e o contido que formam um contínuo (*continuantur*), o que Tomás designa de impassibilidade (*impassibilia*).¹⁰⁰

Pelo exposto percebe-se que Tomás é muito taquigráfico na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, pois, embora tenha plena consciência da complexidade da discussão, ele opta em ser sucinto. Com efeito, não é clara a comparação (*sicut*), pois as águas *spissae* não só contém a terra, mas também contribuem na manutenção da qualidade da frieza. Poderia ser afirmado que o céu aquoso não só contém a oitava esfera na concavidade de sua superfície, mas também contribui pela velocidade de sua locomoção para a manutenção de alguma qualidade naturalmente presente na oitava esfera? Ou ainda que o céu aquoso, pela velocidade de sua locomoção, poderia ser causa de alguma qualidade na oitava esfera? Tomás explicitamente opta em negar que haja mudança qualitativa no céu.¹⁰¹ Se não há mudança qualitativa no céu, então o céu aquoso, diferentemente do elemento água com relação à terra, não é causa de qualidades para outros corpos celestes, donde decorre que a comparação (*sicut*) presente na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, parece que está restrita à noção de lugar. Entretanto, a noção de ordem que simultaneamente diferencia Tomás de Aristóteles e viabiliza a admissão do céu aquoso (*oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat*) está vinculada com uma concepção da natureza mesma dos corpos celestes diferente daquela presente em Aristóteles, qual seja, a preexistência na natureza do céu de todas as qualidades encontradas nos elementos, preexistência esta que Tomás designa de *originaliter*. No intuito de evidenciar essa diferença subentendida na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, é preciso recorrer a outros textos de Tomás.

¹⁰⁰“Dicit ergo primo, quod si ponatur locus esse terminus continentis, rationabiliter assignari potest causa, quare unumquodque corpus feratur ad proprium locum: quia illud corpus continens, ad quod consequenter se habet corpus contentum et locatum, et quod ab eo tangitur terminis simul existentibus, et hoc non per violentiam, est proximum ei secundum naturam. Ordo enim situs in partibus universi attenditur secundum ordinem naturae. Nam corpus caeleste, quod est supremum, est nobilissimum: post quod inter alia corpora secundum nobilitatem naturae est ignis; et sic deinceps usque ad terram. Unde manifestum est quod corpus inferius, quod se habet consequenter secundum situm ad corpus superius, est proximum sibi in ordine naturae. Et ideo addit *non vi*, ut ostendat naturalem ordinem situs, cui respondet ordo naturarum, et excludat ordinem situs violentum, sicut aliquando per violentiam corpus terrestre est super aerem vel aquam. Et huiusmodi duo corpora se consequentia in naturali ordine situs, et in ordine naturarum simul apta nata esse, sunt impassibilia: idest, cum continuantur ad invicem et fiunt unum, ad quod aptitudinem habent propter propinquitatem naturae, tunc sunt impassibilia. Sed dum tanguntur distincta existentia, propter contrarietatem qualitatum activarum et passivarum, sunt activa et passiva ad invicem. Sic igitur proximitas naturae, quae est inter corpus continens et contentum, est causa quare corpus naturaliter movetur ad suum locum: quia oportet quod gradus naturalium locorum respondeat gradui naturarum, ut dictum est. Sed haec ratio non potest assignari si ponatur locus esse spatium: quia in dimensionibus spatii separatis nullus ordo naturae considerari potest”. (*In Physica IV*, 8, n. 6).

¹⁰¹ Cf. *In Sent.*, II, dd. 13-14; ST, Ia, qq. 67-68.

A negação de mudança qualitativa no céu possui razões físicas que a justifica, conforme a física de Aristóteles, como no caso das qualidades estarem vinculadas com a mudança substancial. Com isso o leitor poderia inferir que Tomás deseja manter a todo custo a noção de éter tal como Aristóteles a concebeu, nomeadamente em sua característica de ser inalterável. Conforme *De caelo* II, c. 4, as regiões sublunar e supralunar são radicalmente separadas, o que decorre da diferença entre a matéria celeste e a matéria terrestre, uma vez que não pode haver algo que as una, logo, há uma descontinuidade entre as regiões (*continua quidem enim non sunt*). Para manter a concepção de éter de Aristóteles, Tomás deveria abdicar de uma das teses metafísicas mais caras ao seu pensamento: a criação, pois, como explicitarei mais à frente, se o *universum corporeum* é criado, então ele não pode ser descontínuo. Dito de outro modo, a concepção de éter de Aristóteles é incompatível com a criação da matéria-prima pertencente a todo o *universum corporeum*, uma vez que, pela criação, é necessário que haja uma unidade mínima presente nos entes celestes e terrestres, o que faz do *universum corporeum* de Tomás um contínuo.¹⁰²

Na ST, Ia, q. 44, a. 2, Tomás se pergunta: “Utrum materia prima sit creata a Deo”¹⁰³. No final de sua resposta, Tomás escreve: “Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium”.¹⁰⁴ Uma saída no intuito de postular aristotelismo em Tomás diz respeito a reduzir a noção de matéria-prima a um mero ente de razão. Entretanto, não só pela ST, Ia, q. 44, a. 2, resp., mas também por outros textos,¹⁰⁵ é notório que, para Tomás, a matéria-prima enquanto criada não é ente de razão, pois a divindade não cria conceitos; a matéria-prima é um ente real.

Tomás ao discorrer sobre a matéria-prima enquanto criada emprega duas expressões que a caracterizam, quais sejam: *primum principium passivum* (ST, Ia, q. 44, a. 2, arg. 1) e *materiam informem* (ST, Ia, q. 69, a. 1, resp.). Por tais expressões e, tomando como referência o ato de criação, eu sustento que, em Tomás, há uma unidade mínima material presente do mesmo modo em todo ente natural, donde decorre que não só a concepção de universo, mas também a concepção de *quinta essentia* de Tomás é

¹⁰² Um outro modo de se dizer sobre o *universum corporeum* enquanto um contínuo é afirmar que o mundo, incluindo o *universum corporeum*, é numericamente “uno”. Na ST, Ia, q. 47, a. 3, Tomás se questiona: “Utrum sit unus mundum tantum”? Tomás responde que é necessário que existe apenas um mundo, o que decorre da “unidade da ordem” (*unitate ordinis*).

¹⁰³ “Se a matéria-prima é criada por Deus”.

¹⁰⁴ “Assim, é necessário também afirmar que a própria matéria-prima é criada pela causa universal dos entes”.

¹⁰⁵ Cf. In Sent., II, d. 1, q. 1; SCG II, 16; QDP, q. 3, a. 5; CT, c. 69; ST, Ia, q. 69, a. 1, resp.

notavelmente diferente da concepção do estagirita. Nessa medida, não é porque deseja manter um suposto aristotelismo que Tomás nega que a matéria celeste seja passível de mudança qualitativa, mas porque tem como referencial a tese metafísica sobre a criação. Aliás, Tomás na ST, Ia, q. 69, a. 1, resp., se refere a Agostinho ao sustentar que as formas dos corpos celestes “[...] sunt perfectae in esse et stabiles”.¹⁰⁶ Se a matéria celeste é inalterável, este atributo não pertence a ela por ela mesma, como afirma Aristóteles,¹⁰⁷ mas tal atributo decorre do *esse* conferido à forma no ato da criação. Assim sendo, a perfeição que o *esse* criado confere à forma celeste é tamanha que a forma celeste torna a matéria celeste inalterável.

No intuito de evidenciar a autonomia de Tomás com relação a Aristóteles, enfatizo a referência a Agostinho.¹⁰⁸ Com efeito, Tomás sabe que, para Agostinho, o universo corpóreo é composto dos quatro elementos.¹⁰⁹ Embora Tomás considere esta posição totalmente insustentável,¹¹⁰ ele possui plena consciência de que, para Agostinho, as formas celestes, excluindo as considerações sobre o homem, são as mais nobres dentre os entes naturais. Agostinho, na leitura de Tomás, recusa a *quinta essentia*; entretanto, ele alcança, pela noção metafísica de criação, a compreensão da nobreza das formas celestes. Se a nobreza celeste dependesse da *quinta essentia*, Agostinho não teria alcançado o entendimento sobre a nobreza celeste, uma vez que, para Agostinho, os corpos celestes são compostos de elementos:

¹⁰⁶ “[...] são perfeitas no ser e estáveis”. Eis a passagem completa: “Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, ideo in opere tertiae diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales Angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse et stabiles; formae vero inferiorum corporum sunt imperfectae et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur, aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa, ut ipse dicit in II super Gen. ad Litt”. (ST, Ia, q. 69, a. 1, ad1).

¹⁰⁷ Cf. *De caelo* (Moerbeke) I, cc. 1-4.

¹⁰⁸ A importância de Agostinho como guia na teoria da criação de Tomás, a meu ver, só é menor do que a própria *sacra Scriptura*. Pelo que entendo, isso decorre de razões metafísicas. Nem mesmo Avicena que possui uma teoria sobre a causalidade metafísica muito sofisticada (e, a meu ver, digna de louvor) pode ser equiparado a Agostinho. À guisa de exemplo, no In Sent., II, d. 12, a. 2, Tomás formula a seguinte questão: “Utrum omnia sint creata simul et distincta per species”. Na resposta, Tomás classifica duas posições. Por um lado, encontra-se Agostinho para o qual três espécies de entidades são criadas simultaneamente: os anjos, os corpos celestes e os elementos. Somente depois, numa posterioridade não temporal, mas de natureza, a divindade cria os demais entes que compõem o mundo. Por outro lado, encontra-se Gregório e outros santos (*alii sancti*). Estes sustentam que as entidades são criadas e diferenciadas no tempo, ou seja, que na criação há sucessão. Tomás afirma que a segunda posição está mais próxima do sentido de seis dias presente no *Genesis* 1. Entretanto, ele pessoalmente adere à posição de Agostinho: “[...] et haec opinio plus mihi placet”. A adesão à posição de Agostinho torna-se mais evidente noutros contextos nos quais Tomás não está discutindo sobre as interpretações que os santos empreenderam da *sacra Scriptura*. Por exemplo, na SCG II, 19, Tomás refuta a hipótese de haver sucessão na criação (*quod in creatione non sit successio*).

¹⁰⁹ Cf. ST, Ia, q. 66, a. 2, ad1.

¹¹⁰ Cf. In Sent., II, d. 12, q. 1, a. 1; ST, Ia, q. 66, a. 2.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.¹¹¹

As expressões *unitate ordinis* e *ordine creaturae corporeae*, ambas vinculadas com a “unidade” (*una/unum*) da matéria-prima (*materia informis*) tem como referência o ato criador que estabelece a ordem.¹¹² Pelo ato criador, o princípio passivo (*principium passivum*/ST, Ia, q. 44, a. 2, arg. 1) unifica materialmente todos os entes naturais. Ênfase a importância da sentença *materia informis est una unitate ordinis* não só para a física, metafísica e cosmologia de Tomás, mas também para certos pensadores inseridos no contexto do pensamento vinculado com o cristianismo. Por aquela sentença, pode-se postular, sem a mínima pretensão de apologia, a existência de uma escola de pensamento cristão, ou seja, certos pensadores inseridos no cristianismo, por razões metafísicas, intuitivamente, e sem qualquer esforço, admitem a sentença mencionada.¹¹³ Um outro modo de se alcançar o sentido da sentença ocorre pela expressão *potentia obedientialis*. Embora a expressão em sentido próprio se refira ao todo de algo, à sua constituição substancial, ou ainda, à natureza da coisa, referencio um dos constituintes do ente natural: a matéria, no caso do misto e, mais precisamente, a matéria-prima no caso dos corpos simples. No *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad13, Tomás discorre sobre tal expressão. Tomás inicia esse texto afirmando que há diferença (*differentiam*) e ordem (*ordinem*) nas potências ativas dos agentes (segundos) e nas instâncias da potência passiva do efeito. É pela operação divina que as diferenças das potências ativas dos agentes e das instâncias da potência passiva do efeito são unificadas ou ordenadas. Nesse contexto, Tomás evoca o caso do movimento da água ou da terra. Primeiramente, afirma Tomás, há uma instância da potência passiva (*aliquam potentiam*) nesses elementos que viabiliza que o fogo mova

¹¹¹ (ST, Ia, q. 66, a. 2, ad1). “Agostinho segue, neste ponto, a opinião de Platão, que não admitia a quinta essência. Ou então a matéria informe é uma, pela unidade da ordem; assim como todos os corpos se unificam na ordem da criatura corpórea”. (Trad. Alexandre Corrêa).

¹¹² Ver também: ST, Ia, q. 47, a.3.

¹¹³ Embora não discorra sobre a sentença em questão, Gilson possui um tratamento importante sobre seu sentido, o que ocorre pela expressão *potentia obedientialis*. Por esta expressão, Gilson vincula diversos autores inseridos no contexto do cristianismo, aliás, não só autores medievais, mas também modernos, como no caso de Leibniz, (cf. GILSON, 2006, p. 445-470). No caso específico de Tomás, Gilson é honesto em reconhecer que o sentido de *potentia obedientialis* é retomado por ele a partir das considerações de Chenu: “A característica própria da potência obedecente tomista e sua relação com o conceito de natureza são um tema que o pe. M.-D. Chenu, O.P., desenvolveu frequentemente em seu ensino. Eu mesmo tive o privilégio de assistir às profundas lições que ele deu em novembro de 1931 no *Institute of Medieval Studies* do St. Michael’s College de Toronto. Aqui, apenas incorporo sua conclusão à minha síntese histórica e faço questão de reconhecer que cabe a ele o mérito de lançar luz sobre essa importante questão”. (GILSON, 2006, p. 468).

a água e a terra. Em segunda lugar, há outra instância da potência passiva (*et aliam*) na água e na terra pela qual eles são movidos pelos corpos celestes. Por fim, há ainda outra instância da potência passiva (*et ulterius aliam*) pela qual a água e a terra podem ser movidas pela divindade. Aliás, a instância mais interna da potência passiva da água e da terra (*et ulterius aliam*) não pode ser originada do fogo, dos corpos celestes ou de qualquer outro agente (segundo), pois é consequência imediata da operação de criação. É, pois, a *potentia obedientialis*, a qual embora seja afirmada pela evocação dos casos do movimento da água e da terra, pertence a toda criatura (*in tota creatura*), mesmo que eu enfatize os corpos simples.¹¹⁴ Portanto, na afirmação segundo a qual a *materia informis est una unitate ordinis* (ST, Ia, q. 66, a. 2, ad1) não pode haver diferença entre a matéria celeste e matéria sublunar, donde se segue que o *universum corporeum*, para Tomás, possui uma unidade mínima material.¹¹⁵

A unidade mínima material dos corpos simples também pode ser mencionada pela consideração de ST, Ia, q. 69, a. 1, resp. Ao retomar a tese de Agostinho segundo a qual não só a criação (*creatio*), mas também a formação (*formatio*) das coisas descritas no *Genesis* 1 se dá pela ordem de natureza (*naturae ordine*) e não pela ordem de duração (*durationis ordinem*), Tomás escreve:

Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit primo significari nomine terrae et aquae), non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio, secundum eum, praecessit aliam duratione; sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo

¹¹⁴ “Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit”. (*De virtutibus*, q. 1, a. 10, ad13).

¹¹⁵ Reconheço que a discussão é muito complexa. Entretanto, devo enfatizar que a “unidade mínima” material não se trata de uma espécie de “matéria espiritual” ou “matéria incorpórea”, pois é matéria “corpórea”: “Ad secundum dicendum, quod corporalia omnia communicant in materia, sive sit una, sive plures: et quia materia non praecedat compositum, ideo ut ordo temporis ordini naturae responderet, prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta. Non autem corporalis natura ex spirituali producitur vel sicut ex materia, vel sicut ex efficiente”. (*In Sent.*, II, d. 12, q. 1, a. 2, ad2).

loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur, *fiat firmamentum*; per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur, *congregentur aquae, et appareat arida*, intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri.¹¹⁶

A divindade cria a matéria-prima (*materiam informem*) e imprime as formas dos corpos simples nela. Assim sendo, é impossível que haja distinção entre uma suposta matéria-prima sublunar e uma matéria-prima celeste. Nessa medida, quando Tomás redige “*impressio formae caelestis in materiam informem*” e “*impressio formarum elementarium in materiam informem*” trata-se da mesma “*materiam informem*”.¹¹⁷ Como Tomás exclui a noção de tempo, não se trata de uma operação natural ou artística, ou mesmo o emprego metafórico das noções de criação e formação. Pode-se dizer que, nesse contexto, o discurso especulativo encontra-se no limite de sua capacidade discursiva no tópico que abrange a origem metafísica dos corpos simples e da natureza.

Ao atribuir a criação e, sobretudo, a formação dos corpos simples à divindade, Tomás está se comprometendo com a tese segundo a qual a primeira distinção entre os entes naturais, nomeadamente os corpos simples, também compete exclusivamente à divindade, o que inclui a configuração do *universum corporeum*, ou seja, a cosmografia e, ademais, a distinção entre matéria celeste e matéria sublunar. Quanto à cosmografia, é

¹¹⁶ (ST, Ia, q. 69, a. 1, resp.). “Agostinho, em todas as suas obras, não fala em ordem de duração, mas só na de origem e natureza. Assim diz que em primeiro lugar foi criada a natureza espiritual informe e a natureza corpórea sem nenhuma forma, designada esta primeiramente pelos nomes de terra e água; não que essa informidade precedesse temporalmente à formação, senão só quanto à origem. Nem, na sua opinião, uma formação precedeu à outra, na duração, mas só na ordem da natureza. E segundo esta ordem era necessário que, primeiro, se colocasse a formação da natureza suprema, i. é, a espiritual; lendo-se, por isso, que, no primeiro dia foi feita a luz. Mas, assim como a natureza espiritual tem preeminência sobre a corporal, assim também têm preeminência os corpos superiores sobre os inferiores. Por onde, em segundo lugar, toca na formação dos corpos superiores, quando se diz: *Faça-se o firmamento*; pelo que se entende a impressão da forma celeste na matéria informe, no princípio ainda não existente, no tempo, mas só em origem. Por fim, em terceiro lugar, a impressão das formas elementais da matéria informe, precedente, não temporal, mas originalmente. Por onde, pelo dito *as águas ajuntem-se num só lugar, e apareça o elemento árido*, entende-se que na matéria corporal foi impressa a forma substancial da água, pela qual lhe compete à mesma um determinado movimento; e a forma substancial da terra, pela qual esta aparece com determinado aspecto”. (Trad. Alexandre Corrêa).

¹¹⁷ O que também é afirmado na SCG II, 43, 1195, embora a conclusão almejada não interesse à presente discussão: “*Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi prima: non enim caelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris; quod eius motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia prius a Deo creata aliquis Angelus omnia visibilia corpora formaverit*”.

preciso observar que não só os corpos simples, mas também as esferas, celestes e sublunares, são efeitos divino. No caso das esferas sublunares, os primeiros existentes sublunares, ou seja, os primeiros elementos não são gerados. Esses primeiros elementos dizem respeito ao conjunto de certa quantidade de existentes que formam as esferas, estas que começam a existir exclusivamente por criação. Conforme o final da passagem supracitada, a reposição de elementos para determinada esfera sublunar é obra da natureza, mas a totalidade da esfera é obra da criação. No que tange à distinção entre matéria celeste e matéria sublunar no contexto da criação, Tomás não a aborda separando-a desse modo. Nessa medida, é preciso encontrar esse quesito no interior da abordagem geral sobre a distinção das coisas.¹¹⁸

A despeito de Tomás sustentar que a distinção das coisas pode ser abordada numa perspectiva formal e material, sendo a divindade a causa primeira da primeira distinção das coisas nos dois registros,¹¹⁹ Tomás afirma que a distinção material está subordinada à formal (*distinctio materialis est propter formalem*)¹²⁰. Como a matéria-prima é a mesma para os corpos simples (*materia informis est una unitate ordinis*/ST, Ia, q. 66, a. 2, ad1), é preciso admitir que na impressão das formas dos corpos simples, a divindade também diferencia a matéria celeste e a matéria sublunar conferindo-lhes aptidões segundas distintas em vista das formas: “[...] prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta”.¹²¹ A matéria celeste, após a criação, possui aptidão apenas para o lugar, dada a nobreza da forma celeste. A matéria sublunar, por seu turno, possui aptidão para o lugar, a quantidade, a qualidade e para a geração e corrupção, dada a inferioridade das formas

¹¹⁸ Tomás sustenta a tese segundo a qual a divindade é a causa primeira da primeira distinção das coisas nos seguintes textos: In Sent., II, d. 12, aa. 2-3; SCG II, cc. 39-45; SCG III, 97; QDP, q. 3, a.1, ad9; CT, cc. 71-75, c. 102, In De causis, l. 24; ST, Ia, qq. 47-48.

¹¹⁹ Cf. ST, Ia, q. 47, a. 2, resp.

¹²⁰ Cf. ST, Ia, q. 47, a. 2, resp.

¹²¹ “[...] primeiro é feita a matéria corpórea e, em seguida, ela é distinta pelas formas”. (In Sent., II, d. 12, a. 2, ad2). Ver também: “[...] prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt [...]”. (In Sent., II, d. 12, q. 1, a. 4, resp.). “Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae. Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiore causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata”. (ST, Ia, q. 47, a. 1, resp.). “Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agente, ut ex supra dictis patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia: cum sit perfectio et actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam: sed magis materiae sunt creatae diversae ut diversis formis conveniant”. (SCG II, 40, n. 1165).

elementares. Nota-se, portanto, que a matéria por ela mesma e, mesmo a matéria celeste, tal como encontra-se em Aristóteles, é de tal modo subordinada à forma, para Tomás, que não só é a forma que a determina, mas também que diferencia a matéria. Essa constatação não é desprovida de importantes implicações físicas e metafísicas, pois no contexto da locomoção dos corpos simples a matéria, celeste ou terrestre, não importa, é *absolutamente neutra*; mesmo a matéria celeste tão enfatizada por Aristóteles como “poderosa”¹²² no quesito preciso da locomoção e velocidade celeste é rebaixada por Tomás a uma total condição de neutralidade.

1.1.1 A preexistência das qualidades nos corpos celestes

A distinção entre a matéria sublunar e a matéria celeste é assumida por Tomás de modo rigoroso. Tal rigor manifesta-se na admissão tomásica da tese segundo a qual a matéria celeste não é passível de atualizações por *causas externas*. Nesse sentido, além da locomoção, não há qualquer outra mudança na matéria celeste. Ora, se a matéria celeste, nesse contexto, é imutável, então, é preciso investigar em que consiste a preexistência de todas as qualidades elementares nos céus. Uma hipótese poderia ser tomada de Averróis, qual seja, que o corpo celeste é a matéria do céu e que a substância separada é sua forma. Nessa hipótese, o céu é um composto de éter e substância separada. Assim sendo, as qualidades elementares preexistiriam conceitualmente no céu, ou seja, no intelecto da substância separada. Ocorre, porém, que a hipótese da composição mencionada é enfaticamente recusada por Tomás como impossível (*impossibile*), pois o céu, assim como os elementos, é natureza em sentido próprio: composto de matéria e forma, sendo que esta forma não é intelecto ou alma. O céu enquanto corpo simples é desprovido de intelecto ou alma em sua constituição, pois é estritamente um ente sensível (*sensibile*).¹²³ Nessa medida, a preexistência das qualidades elementares no céu diz respeito à *natureza mesma* do céu enquanto corpo simples e ente sensível desprovido de intelecto ou alma: “[...] caelestia corpora sunt corporalia pura [...]”.¹²⁴

¹²² Ver a seção 3 deste capítulo.

¹²³ “Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad ubi et non ad esse; et forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile”. (ST, Ia, q. 66, a. 2, resp.).

¹²⁴ “[...] os corpos celestes são puros corpos [...]”. (QDV, q. 5, a. 9, arg. 4.).

Tomás afirma que as inteligências conhecem plenamente todo o mundo natural.¹²⁵ Entretanto, no domínio da física, assim como da metafísica, os elementos, os céus e as inteligências são entidades que, comparadas umas às outras, possuem existência *per se*, ou seja, são entidades com naturezas próprias, pois são ontologicamente distintas. Nessa medida, a despeito das inteligências serem os motores da locomoção celeste, o que pertence à natureza celeste é propriamente dela, mesmo que lhe seja atribuído pelas inteligências numa relação de participação.¹²⁶ Portanto, o fato dos motores celestes conhecerem o mundo natural não serve como um modo de postular a preexistência das qualidades no céu.

Outra objeção contra a afirmação da preexistência das qualidades elementares no céu centra-se na impossibilidade de atualização da matéria celeste por causas externas. Tomás afirma no *In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, ad3, que a *quinta essentia* não é “[...] susceptibilis peregrinae impressionis”.¹²⁷ Na QDP, q. 4, a. 1, ad5, essa negação é enfatizada pela expressão “*ut a philosophis probatur*”: “*Nam corpora caelestia non sunt susceptiva peregrinae impressionis ut a philosophis probatur*”.¹²⁸ Como se sabe, para Tomás, os *sancti* e os *expositores sacrae Scripturae*, ao menos formalmente, não são *philosophi*. Assim sendo, são os filósofos (*philosophi*) que provam (*probatur*) que a *quinta essentia* não é suscetível de impressão do exterior (*peregrinae impressionis*). A noção de impressão (*impressionis*), nesse contexto, vincula-se com a negação de uma mudança que varia em grau, ou seja, por um lado a qualidade e a quantidade e, por outro, a substancial. Sendo este o caso, a *quinta essentia* é imutável nos domínios da qualidade, da quantidade e da substância. Ela é mutável apenas no domínio daquilo que é totalmente extrínseco, o lugar. Nesse sentido, conforme os *philosophis*, só há atualização de potência nos corpos celestes (*corpora caelestia*) no domínio do lugar. Tomás, de fato, admite essa leitura, pois na QDP, q. 4, a. 1, ad5, ele escreve:

¹²⁵ Cf. ST, Ia, qq. 106-113.

¹²⁶ Cf. QDV, q. 5, a. 9, ad7.

¹²⁷ “*Ad tertium dicendum, quod Saturnus habet in frigidare ex propria natura, et virtute consequente speciem suam; unde non oportet quod ad ejus in frigidationem aquae super caelos ponantur; quia si ibi essent, ipsum non in frigidarent, cum sint de natura quintae essentiae non susceptibilis peregrinae impressionis; quod iterum si esset possibile, magis in frigidarent stellas octavae sphaerae velut sibi propinquiores; quarum tamen quaedam inveniuntur esse calidissimi effectus*”. (*In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, ad3).

¹²⁸ “Os corpos celestes não são suscetíveis de impressões externas, como provam os filósofos”. (QDP, q. 4, a. 1, ad5).

Nec esset possibile stellam Saturni ab illis aquis infrigidari, nisi etiam omnes stellae quae sunt in octava sphaera, infrigidarentur: quarum tamen plurimae inveniuntur esse calidae secundum effectum.¹²⁹

Admitir que a frieza de Saturno tem uma causa, o céu aquoso (*aquis*), é admitir que há frieza nas estrelas da oitava esfera (*octava sphaera*) que contém a esfera de Saturno na concavidade de sua superfície e, que, por sua vez, está contida na superfície côncava do céu aquoso. Na QDP, q. 4, a. 1, ad5, Tomás evidencia bastante rigidez na negação de que o céu aquoso opera sobre Saturno sem afetar a oitava esfera (*nec esset possibile*), isto é, que a causa, num extremo, o céu aquoso, afete o efeito, noutra extremo, Saturno, sem afetar o médio, a oitava esfera. Entretanto, no In DCM II, 10, n. 11, Tomás menciona um caso em que a causa pode operar sobre o efeito sem afetar o médio (*medio*). É o caso do peixe *stupor*. O peixe *stupor* paralisa a mão do pescador sem paralisar a rede. De algum modo o peixe *stupor* imprime (*imprimit*) a sua impressão (*impressionem*) na mão do pescador pela rede. Entretanto, a rede não é paralisada. Ademais, o caso do peixe *stupor* é mencionado por Tomás como uma das hipóteses que explicaria como o Sol que não toca (*tangat*) nem o ar nem o fogo, causa a calefação no ar. Entre o Sol e o ar, além da esfera do fogo, existem as esferas de Vênus, Mercúrio e da Lua, estas que não esquentariam. Tomás ao se referir a Alexandre de Afrodísias diz que, para este, “[...] nihil prohibet ab aliquo agente aliquid alterari per medium, ita tamen quod illud medium non alteretur”.¹³⁰ Embora Tomás recuse a aplicação do caso do peixe *stupor* na causalidade solar, sua recusa não elimina a razoabilidade da aplicação desse caso em outros contextos. Assim sendo, o céu aquoso poderia esfriar Saturno sem esfriar a oitava esfera. Nessa admissão, todavia, a *quinta essentia* não seria qualitativamente imutável, como sustentam os *philosophis*. Para não admitir essa hipótese, no In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, ad3, Tomás prefere sustentar que: “[...] Saturnus habet infrigidare ex propria natura, et virtute consequente speciem suam”. Tomás, portanto, admite que Saturno é frio “pela própria

¹²⁹ “E era impossível que Saturno fosse resfriado por aquelas águas, sem que as estrelas da oitava esfera fosse igualmente afetadas por elas, enquanto se observa que muitas dessas estrelas têm uma influência de aquecimento”. (Trad. Rodolfo Petrônio e Paulo Faitanin).

¹³⁰ “[...] nada proíbe que algo seja alterado pelo agente, através de um meio, sem que este meio seja alterado”. Eis a passagem completa: “Dubitatur autem ulterius, cum sol immediate non tangat neque aerem neque ignem, quomodo ex motu solis causatur calor in aere et in igne: non enim media corpora caelestia, scilicet sphaerae Veneris, Mercurii et lunae, ex motu solis calefiunt. Ad quod respondet Alexander quod nihil prohibet ab aliquo agente aliquid alterari per medium, ita tamen quod illud medium non alteretur; sicut piscis qui dicitur stupor, stupefacit manus piscatoris mediante reti, quod tamen non stupescit. Recipit tamen aliquid impressionem piscis secundum suum modum, alio tamen modo quam manus. Ita etiam sol imprimit aliquid in corpora caelestia media, non tamen calefactionem; sed impressio solis pervenit ad corpora inferiora per modum calefactionis, secundum eorum conditionem”. (In DCM II, 1.10, n. 11).

natureza” (*ex propria natura*) ou “em virtude de sua espécie” (*virtute consequente speciem suam*), ou seja, não há causa natural para a frieza de Saturno.

O final da passagem de ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3,¹³¹ é muito interessante, ou seja, a parte que menciona a primeira opinião (*primam opinionem*), que é a opinião de Basílio,¹³² ratificada por Agostinho:

Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit, ad temperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.¹³³

Dois observações merecem destaques dessa passagem. A primeira diz respeito à calefação presente nos corpos celestes. A calefação na física de Aristóteles não pode ser atribuída ao éter, pois ele não possui contrários. Tomás não recusa a afirmação de Basílio, nem implícita nem explicitamente. A segunda, por sua vez, refere-se à justificativa da possível frieza de Saturno, a saber, “propter vicinitatem aquarum superiorum”. Nessa hipótese, Saturno é frigidíssimo porque está próximo (*vicinitatem*) do céu aquoso (*aquarum superiorum*), donde decorreria que a causa da frieza de Saturno seria o céu aquoso. Portanto, haveria mudança qualitativa não só na matéria de Saturno, mas em todos os corpos celestes (*caelestium corporum*) contidos abaixo do céu aquoso, pois o calor dos corpos celestes seria menos intenso por causa do céu aquoso. Conforme já mencionado, Tomás na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3, não se manifesta explicitamente sobre esta hipótese, isto é, ele nem assume nem repudia esta hipótese: simplesmente silencia. É razoável, todavia, que esse silêncio seja tomado como recusa.

¹³¹ “Ad tertium dicendum quod, secundum tertiam opinionem, aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem, aquae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut caelum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit, ad temperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, ad3).

¹³² “Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligitur caelum sidereum quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, eiusdem naturae poterunt credi cum elementaribus aquis”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, resp.).

¹³³ “Porém, segundo a primeira opinião, as águas aí estão, conforme Basílio, para temperar o calor dos corpos celestes. E como sinal disso, alguns admitiram, conforme diz Agostinho, que a estrela de Saturno é frigidíssima por causa da vizinhança das águas superiores”. (Trad. Alexandre Corrêa).

Pelo exposto, Tomás possui diante de si duas teses que dificultam a afirmação da preexistência das qualidades elementares no céu: (i) o céu não é natural tal como se diz que os elementos são naturais, pois em sua constituição ou natureza possui incorporeidade, a saber, alma ou intelecto; (ii) a matéria celeste é qualitativamente mutável. Tomás, entretanto, não pode recuar diante de tais teses, pois ele mesmo afirma que Saturno é frio por natureza (*Saturnus habet infrigidare ex propria natura, et virtute consequente speciem suam*/In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, ad3).

Tomás aborda o tópico sobre a preexistência das qualidades dos elementos nos corpos celestes em outras partes da *Opera*. Na objeção dezessete, bem como em sua respectiva resposta presente na QDV, q. 5, a. 9, Tomás trata da temática. A objeção sustenta:

Sed dicebat, quod corpora caelestia tangunt, haec per medium. Sed contra, quodcumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis prius calefacit aerem quam nos. Sed effectus stellarum et solis non possunt recipi in orbibus inferioribus, qui sunt de natura quintae essentiae, et ita non sunt susceptivi caloris aut frigoris, aut aliarum dispositionum quae in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest, eis mediantibus, a supremis corporibus actio in haec infima pervenire.¹³⁴

Essa objeção, a meu ver, é estritamente aristotélica. Uma resposta aristotélica deve necessariamente excluir as qualidades da natureza dos corpos celestes, pois estes possuem como matéria o éter. Entretanto, Tomás não exclui da natureza dos corpos celestes as qualidades elementares:

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante rete quod non stupescit, ut dicit Commentator in VIII physicorum. Corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, et non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut haec inferiora.¹³⁵

¹³⁴ (QDV, q. 5, a. 9, arg. 17). “Porém, é preciso dizer que os corpos celestes tocam outros [terrestres] por um intermediário. Entretanto, pelo contrário, sempre que há contato e ação por um intermediário é preciso que esse intermediário receba o efeito do agente antes do último, como o fogo que antes de nos esquentar esquentar o ar. Porém, os efeitos das estrelas e do Sol não podem ser recebidos nas esferas inferiores que possuem por natureza a quinta essência, e por isso não são suscetíveis de calor e de frio, nem de outras disposições que se encontram nas coisas inferiores. Portanto, a ação dos corpos supremos não pode atingir as coisas ínfimas sem atingir os intermediários”.

¹³⁵ (QDV, q. 5, a. 9, ad17). “Ao décimo sétimo é preciso dizer que a ação de um agente é recebida no meio pelo modo do meio; e, por isso, ela é recebida pelo meio de modo diferente daquele em que o último a

A abordagem sobre a preexistência das qualidades elementares nos corpos celestes empreendida por Tomás na QDV, q. 5, a. 9, ad17, toma como referência uma relação triádica: o agente (ou princípio), o meio (ou médio) e o efeito (ou fim). São dois casos evocados por Tomás no intuito de discorrer sobre essa “relação triádica”, quais sejam, o caso do imã e o do peixe *stupor*. Tomás afirma que o meio recebe a operação do agente pelo modo do meio (*per modum medii*). O meio não é alterado pela operação do agente que ele recebe, assim como não altera a operação do agente antes do efeito a receber. Embora o meio *de fato* receba a operação do agente, mesmo porque, nesse contexto, ele não é uma espécie de vazio, é como se não recebesse, pois não há qualquer alteração: o ar não é atraído pela força do imã; assim como a rede não é paralisada com a força do peixe *stupor*. Nessa medida, o recebimento da operação do agente no meio e no efeito é diferente (*et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo*). Cada um a recebe pelo seu modo (*per modum*). Um é alterado, o ferro e as mãos do pescador. O outro não é alterado, o ar e a rede.

Os casos do ar e da rede que, embora recebam de fato a operação do agente, não são alterados, assegura, para Tomás, dois quesitos interligados na QDV, q. 5, a. 9, ad17. O primeiro refere-se às qualidades dos elementos (*inferioribus*) que preexistem nos corpos celestes (*corpora caelestia*). Aliás, Tomás afirma que são todas as qualidades (*omnes qualitates*). Dada à nobreza dos corpos celestes, é possível que, para Tomás, as qualidades sejam recebidas pelo modo dos corpos celestes (*suo modo*) devido à formação (hierárquica) conferida pela divindade. Assim como a operação do agente, o imã e o peixe *stupor*, por um período de tempo permanece no meio ao seu modo, ou seja, sem alterar o ar e a rede, semelhantemente, excluído, é claro, a temporalidade, todas as qualidades estão nos corpos celestes devido à operação divina, ao modo dos corpos celestes, isto é, sem alterá-los, o que Tomás designa de *originaliter*. O segundo quesito, por sua vez, diz respeito ao fato de certos corpos celestes superiores (*supremorum corporum*), ou seja, do Sol para cima, operarem sobre a região sublunar sem alterar o meio (*mediis orbibus*), a saber, as esferas de Vênus, Mercúrio e Lua.

recebe; como a força do imã que atrai o ferro mediante o ar que não é atraído; e a força do peixe que paralisa a mão é conduzida à mão mediante a rede que não é paralisada, como diz o comentador no *In Physica VIII*. Com efeito, os corpos celestes possuem todas as qualidades existentes nas coisas inferiores ao seu modo, a saber, de modo original, e não do modo como estão neles; donde as ações dos corpos supremos não são recebidas nas esferas intermediárias de modo em que elas sejam alteradas como nas coisas inferiores”.

O que Tomás designa de *originaliter* na QDV, q. 5, a. 9, ad17, no In DCM II ele designa de outros modos: *similitudinem* (In DCM II, 10, n. 3); *eminentiorem* (In DCM II, 10, n. 13); *universalem rationem* (In DCM II, 13, n. 7). É importante notar que, nesses textos, Tomás afirma que os corpos celestes são como (*sicut/quasi*) causas universais. Os corpos celestes são de fato causas universais. Os termos *sicut* e *quasi* não possuem a função de estabelecer dúvidas sobre a causalidade celeste. Eles estabelecem uma comparação sobre o modo pelo qual as qualidades elementares encontram-se nos corpos celestes. Uma vez que os corpos celestes são desprovidos de intelecto ou alma em sua natureza, Tomás afirma que eles são como causas universais inteligentes.

Como um sinal de seu não seguimento a uma determinada matriz filosófica, no caso aqui, o aristotelismo, Tomás no In DCM II, 10, n. 3, menciona Platão como um guia:

[...] oportet dicere formas seu qualitates contrarias quae sunt in inferioribus corporibus, esse aliquantulum in corporibus caelestibus, non quidem univoce, sed sicut in causis universalibus, per quandam similitudinem, ad modum quo formae quae sunt particulariter in materia sensibili, sunt universaliter in intellectu. Et ideo, sicut nec in intellectu, ita nec in corporibus caelestibus sunt sub ratione contrarietatis. Unde et Plato dixit quod in corporibus caelestibus sunt excellentiae seu sublimitates elementorum, quasi primordialia eorum activa principia: comparantur enim corpora caelestia ad elementaria, sicut activa ad passiva.¹³⁶

A comparação entre a forma particular, instanciada na matéria, e a forma universal pertencente ao intelecto visa depurar a noção de contrariedade de sorte que os contrários estejam nos corpos celestes sem a razão de contrariedade, ou seja, sem a necessária exclusão mútua. No intelecto humano, os contrários estão simultaneamente sem a referida exclusão. Alíás, o intelecto humano conhece determinado contrário a partir de outro, como no exemplo do conhecimento do branco pelo preto e vice-versa.¹³⁷ Todavia, na passagem citada, a noção de intelecto não tem a noção de homem como referência, mas

¹³⁶ (In DCM II, 10, n. 3). “[...] é preciso dizer que as formas ou qualidades contrárias que estão nos corpos inferiores estão de algum modo nos corpos celestes, não univocamente, mas como em suas causas universais, por certa similitude, ao modo em que as formas que estão particularmente na matéria sensível estão universalmente no intelecto. E, por isso, como elas não estão no intelecto sob a razão de contrariedade, tampouco estão assim nos corpos celestes. Donde também Platão diz que nos corpos celestes existem excelências ou sublimidades dos elementos, como em seus princípios primordiais ativos: os corpos celestes são comparados, pois, aos elementos, como o ativo para o passivo”.

¹³⁷ “Secundo requiritur quod diversa quae sunt contraria, non possint esse simul, sed mutuo se expellant. Unde album et nigrum, secundum quod sunt in materia, sunt contraria mutuo se expellentia; secundum tamen quod sunt in intellectu, non habent contrarietatem, sed sunt simul; quinimmo unum eorum cognoscitur per aliud”. (In DCM II, 10, n. 3).

toma a noção de divindade ou entidade angélica, estes que não só conhecem por intuição, mas também que são, de fato, as causas mais universais no universo. Nesse sentido, há semelhança (*similitudinem*) entre os entes naturais e as razões presentes no intelecto divino e angelical, semelhança esta que é um pressuposto para o exercício no universo da causalidade dessas entidades. Assim sendo, uma vez que a temática da causalidade é de suma importância para Tomás, é preciso enfatizar que a *similitudinem* entre os contrários com suas razões de contrariedade na matéria sublunar e os contrários sem as razões de contrariedade no céu é o que garante a causalidade celeste.

Não é trivial que Tomás mencione Platão como guia ao discorrer sobre uma temática tão importante para a filosofia num texto cujo objetivo geral é apresentar o pensamento de Aristóteles presente no *De caelo*. Por que ao discorrer sobre a temática mencionada num “comentário” a Aristóteles Tomás não cita outras passagens presentes nos próprios textos do estagirita ao invés de se referir a Platão? Não restam dúvidas, a concepção de céu e de matéria celeste de Aristóteles é totalmente fechada a uma preexistência das qualidades elementares no céu. Nesse contexto, a descontinuidade sustentada pelo estagirita entre as regiões celeste e sublunar apresenta-se com bastante ênfase: (i) o céu é a região do necessário e eterno; (i.i) abaixo da Lua é a região do contingente e do devir; (ii) o céu não é propriamente causa eficiente direta para a região sublunar, pois os corpos simples sublunares não preexistem no céu. Sobre esse último ponto, a seguinte observação é apropriada, a saber, o círculo oblíquo, ou seja, o caminho anual percorrido pelo Sol, para Aristóteles, segundo Tomás, é a causa universal das estações do ano, logo, é a causa mais universal da geração e corrupção na região sublunar.¹³⁸ Entretanto, é importante notar que não é claro o sentido exato da noção de “causa” (*causa*) que Aristóteles atribui ao Sol quando trata do círculo oblíquo no *De Generatione et corruptione* II, 10, bem como se o efeito diz respeito conjunta ou separadamente aos elementos e aos mistos. Dito de outro modo, o círculo oblíquo, para o estagirita, parece ser uma causa indireta da geração e corrupção, pois por estar em constante locomoção ele carrega consigo tudo o que está abaixo dele, ou seja, em alguma medida causa não diretamente o movimento sublunar. Porém, não é afirmado que o Sol é a causa direta da geração, introduzindo as formas substanciais quando da geração de entes sublunares, sobretudo os elementos. Por conseguinte, o estagirita é, no mínimo, ambíguo quando trata da causalidade do Sol no quesito da geração de entes sublunares no *De*

¹³⁸ Cf. ST, Ia, q. 44, a, 2, resp.

Generatione et corruptione II, 10. Em meio às dúvidas e às hipóteses de leitura, um dado é totalmente certo: para o estagirita as qualidades elementares de nenhum modo preexistem no céu, “[...] contrariorum enim cause contraria”.¹³⁹

Entendo que a referência a Platão evidencia que Tomás tem plena consciência das três teses mencionadas, mas por razões pedagógicas ele se priva de as apontar, pois, embora não queira se enquadrar no peripatetismo, deseja mostrar que o estagirita pode ser lido pelos cristãos. Ademais, ao introduzir o dito de Platão – *Plato dixit quod in corporibus caelestibus sunt excellentiae seu sublimitates elementorum, quasi primordialia eorum activa principia* – Tomás atribui a Platão certa preexistência das qualidades dos elementos no céu. Nesse sentido, ao tomar Platão como guia, Tomás admite que o céu é propriamente a causa eficiente direta do que ocorre no âmbito do necessário na região sublunar,¹⁴⁰ nomeadamente que o céu juntamente com o gerador unívoco introduz a forma substancial na geração elementar.¹⁴¹

Ao sustentar que todas as qualidades dos elementos (*omnes qualitates/QDV*, q. 5, a. 9, ad17) preexistem no céu de modo original (*originaliter/QDV*, a. 5, a. 9, ad17), ou seja, pelo modo da semelhança (*similitudinem/In DCM II, 10, n. 3*), Tomás concebe a natureza mesma do céu diferentemente da concepção de Aristóteles. Trata-se, enfático, de uma diferença de natureza. A noção de céu de Tomás e de Aristóteles não têm o mesmo sentido. A meu ver, Tomás se esforça para elaborar uma concepção de céu devido à causalidade celeste,¹⁴² concepção esta que não é isolada, mas que faz parte de sua concepção de causalidade metafísica cuja base é a teoria filosófica da criação do universo. Com efeito, a admissão de que há um criador conduz Tomás a entender todo o céu como um nobre instrumento criado e regido pelo criador.¹⁴³ Não há confusão (ou mistura) entre a operação divina e a celeste, pois a operação divina é bem mais digna. Tomás fornece uma imagem interessante da relação entre o criador e o céu enquanto instrumento: ao usar o martelo, o artífice não comunica sua arte ao martelo. De modo semelhante, a divindade

¹³⁹ “[...] pois as causas dos contrários são contrárias”. (ARISTÓTELES (Moerbeke). *De Generatione et corruptione* II, 10, linha 17).

¹⁴⁰ Excluindo as discussões sobre o homem.

¹⁴¹ Cf. O capítulo 2 da tese.

¹⁴² “Corpora autem caelestia agunt et non patiuntur: unde tangunt et non tanguntur. Unde in corporibus caelestibus non sunt qualitates tangibiles per modum quo sunt in inferioribus corporibus, sed per modum eminentiorem, sicut in causa activa. Non est enim ibi calidum vel frigidum, humidum vel siccum, sed virtus quae est horum causativa. Similiter non est ibi grave et leve; sed loco horum est ibi aptitudo ad motum circularem”. (In DCM II, 10, n. 13). “[...] corpora caelestia sunt quasi universales causae inferiorum effectuum; et ita effectus sensibiles sunt in corporibus caelestibus non secundum particularem, sed secundum universalem rationem, sicut in causis universalibus”. (In DCM II, 13, n. 7).

¹⁴³ A este respeito, ver os dez artigos que compõem a QDV, q. 5.

não comunica a nobreza de sua operação, conferir o *esse*, ao céu, o instrumento.¹⁴⁴ Ainda nesse contexto, pode-se dizer que o modo original (*originaliter*) pelo qual todas as qualidades estão no céu, em última análise, é assegurada pela causalidade divina: é porque a divindade usa o céu como causa segunda instrumental que no céu deve preexistir todas as qualidades dos elementos.¹⁴⁵

Na ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1, Tomás afirma que para sua admissão do céu aquoso, em certa perspectiva: “oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat”. Conforme apresentado, Tomás não se refere à noção de posição (*situs*), mas à noção de ordem (*ordinem*). Estabelecer outra ordem nos elementos, diferente daquela presente em Aristóteles, significa conceber os corpos simples de um outro modo de sorte que seja razoável afirmar que o céu aquoso é natureza: “Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales”.¹⁴⁶ Nesse sentido, o céu aquoso é água sem a razão de contrariedade que diferencia o elemento água dos outros elementos.

1.2 A hierarquia celeste: o céu sidério

A introdução de dois céus, o empíreo e o aquoso, assim como a introdução da décima esfera, a esfera suprema, em sua concepção de *universum corporeum*, torna, de fato, a concepção de cosmo de Tomás mais interessante e mais complexa e, ademais, torna seu cosmo bem mais extenso do que aquele presente na concepção de Aristóteles. O próprio Tomás manifesta possuir plena consciência das novidades que a razão

¹⁴⁴ “Ad decimumoctavum dicendum, quod huiusmodi inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur, sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta; sicut ars non communicatur martello, quod est instrumentum artis”. (QDV, q. 5, a. 9, ad18).

¹⁴⁵ “Ad vicesimum dicendum, quod si consideretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute, sic naturale est aquae quod totam terram undique contineat, sicut et aer continet aquam. Si autem considerentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam caelestia corpora movent; sic talis situs competit, qualis postea institutus est. Unde statim apparente arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione caelestium corporum accidit, non est contra naturam, ut dicit Commentator in III de caelo et mundo, ut patet in fluxu et refluxu maris; qui licet non sit naturalis motus aquae, in quantum gravis est, eo quod non est ad medium, est tamen naturalis motus eius in quantum est a corpore caelesti mota, sicut eius instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quae fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura subsistit. In praesenti autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem; et divina virtutis principaliter, et secundario virtus caelestis. Unde statim post firmamenti institutionem subiungitur de aquarum congregatione. Potest tamen et ex ipsa natura aquae aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens sit formalis contento, ut patet per philosophum in VIII Physic., aqua in tantum deficit a perfecta terrae continentia, in quantum et ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis et aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem quam ad igneam raritatem”. (QDP, q. 4, a. 1, ad20).

¹⁴⁶ “Poranto, deve ser dito que se trata de águas corporais”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, resp.).

humana, representada pelos astrólogos (*astrologos*),¹⁴⁷ como Ptolomeu e Hiparco,¹⁴⁸ estabeleceu após Aristóteles:

Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.¹⁴⁹

O movimento comum a todas as estrelas, cujo início se dá no ocidente celeste em direção ao oriente celeste é compreendido por Tomás como o “primeiro” movimento de ocidente a oriente. Ele é dito “primeiro” porque, além de pertencer às estrelas, há um “segundo”, este que pertence à esfera de Saturno, assim como um “terceiro” pertencente à esfera de Júpiter, e assim sucessivamente até a esfera da Lua. Nesse sentido, todo o céu sidério possui o movimento de ocidente a oriente, também designado por Tomás de círculo oblíquo (*circulo obliquo*)¹⁵⁰, ou seja, o movimento zodiacal.¹⁵¹ É interessante notar que diferentemente do movimento zodiacal que é comum ao céu sidério e ao céu aquoso, o movimento diurno da décima esfera não é propriamente comum a todo o céu, pois é o único que tem seu início no oriente celeste em direção ao ocidente celeste. No caso da Terra ser tomada como referência, a décima esfera completa uma volta ao redor da Terra em vinte e quatro horas, saindo do oriente celeste e para lá retornando.¹⁵²

Tomás admite três razões pelas quais a décima esfera é entendida como o corpo móvel mais nobre (*excellentia*):

[...] excellentia considerari potest ex tribus: primo quidem quia immediatius ordinatur ad primum motorem; secundo quia continet et

¹⁴⁷ No In DCM II, Tomás emprega a expressões *antiqui astrologi* (In DCM II, 19, n. 6) e *modernos astrólogos*, cf. In DCM II, 8, n. 2; In DCM II, 19, n. 6.

¹⁴⁸ “Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantis earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum *maiori diligentia et perfectius* sint haec considerata per Hipparchum et Ptolomaeum”. (In DCM II, 15, n. 1. Grifo meu).

¹⁴⁹ (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.). “Assim, este céu aquoso é a nona esfera, sobre a qual os astrólogos reduzem o primeiro movimento de ocidente a oriente, o movimento que é do orbe dos signos e que é comum a todas as estrelas; e ulteriormente [foi estabelecida] a décima esfera sobre a qual [os astrólogos] reduzem o movimento diurno, que é de oriente a ocidente”.

¹⁵⁰ Cf. In DCM II, 15, n. 8.

¹⁵¹ Doravante designarei o movimento comum de ocidente a oriente como “zodiacal”. Ademais, empregarei o termo “diurno” apenas para a esfera suprema.

¹⁵² “Supponimus enim, tanquam sensu apparens, quod suprema caeli circulatio sit simplex, idest non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet: et est velocissima, utpote quae in brevissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit maximum circulum continentem totum”. (In DCM II, 15, n. 2).

revolvit omnes alias sphaeras; tertio autem quia habet motum simplicissimum et velocissimum.¹⁵³

O *primum motorem*, se a referência diz respeito à totalidade do cosmo, só pode ser o criador, para Tomás. Nesse sentido, a décima esfera está ordenada a ser instrumento para o criador. Ademais, a décima esfera possui apenas um único movimento, o diurno, de oriente a ocidente, razão pela qual ela possui um movimento simples. Por este movimento simples a décima esfera carrega consigo todos os demais corpos e esferas celestes. À execução do céu aquoso que é desprovido de astros, possuindo apenas o movimento zodiacal,¹⁵⁴ o céu sidério não possui o movimento simples, mas possui o movimento zodiacal, do ocidente ao oriente, e o movimento próprio (*proprio motu*)¹⁵⁵, isto é, o movimento rotacional em torno do eixo de cada astro determinado que também ocorre de ocidente a oriente.¹⁵⁶

O duplo movimento realizado pelo céu sidério o torna “[...] difforme in partibus [...]”.¹⁵⁷ Isso inclui as estrelas (*stellarum*) que Aristóteles considerava como “fixas” (*fixarum*), pois entendia que elas não possuíam movimento próprio (*proprio motu*), ou seja, seriam imóveis *per se* e móveis pela esfera em rotação.¹⁵⁸ O movimento próprio das estrelas é uma descoberta que Tomás atribui a Ptolomeu: “Aristoteles enim vult tantum orbis moveri, et non stellas per se; sed Ptolomaeus vult stellas habere proprium motum, praeter motum orbis”.¹⁵⁹ A descoberta do movimento próprio das estrelas e sua admissão, como ocorre com Tomás,¹⁶⁰ implica em alargar o *universum corporeum*, uma vez que a esfera das estrelas fixas não pode ser a suprema esfera, que, para Aristóteles, era a última

¹⁵³ (In DCM II, 19, n. 2). “[...] sua excelência pode ser considerada a partir de três razões: primeiro, porque é ordenada de modo mais imediato para o primeiro motor; segundo porque contém e carrega [gira] todas as demais esferas; terceiro, porque possui um movimento simplíssimo e velocíssimo”.

¹⁵⁴ Razão pela qual o céu aquoso é “uniforme” (*uniforme*), ver: In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, resp.

¹⁵⁵ Cf. In DCM II, 15, n. 4.

¹⁵⁶ O movimento zodiacal porque está vinculado com o movimento diurno da décima esfera pode secundariamente ser designado de movimento diurno, ou seja, se se considera a locomoção celeste como um todo: “Et ideo Averroes in commento dicit quod totum corpus caeleste movetur motu diurno quasi unum corpus, vel quasi unum animal totum; motus autem planetarum proprii sunt quasi motus partium animalis”. (In DCM II, 10, n. 11).

¹⁵⁷ “[...] disforme nas partes [...]”. Na passagem completa, Tomás escreve: “Si ergo nominemus caelum a natura et proprietate caelesti, sic est triplex caelum; quorum unum est uniforme et immobile, scilicet Empyreum; secundum uniforme et mobile, scilicet caelum crystallinum; tertium difforme in partibus, et mobile, scilicet sidereum”. (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, resp.).

¹⁵⁸ Cf. In DCM II, 14, n. 10.

¹⁵⁹ (In Sent., II, d. 14, *Expositio Textus*). “Aristóteles, pois, admite que somente a esfera é movida e não as estrelas por si mesmas, porém, Ptolomeu admite que as estrelas possuem seu próprio movimento além do movimento da esfera”.

¹⁶⁰ “[...] motus stellarum fixarum non erit omnino simplex, ut Aristoteles supponit, sed compositus ex duobus motibus”. (In DCM II, 19, n. 3).

esfera (*ultima sphaera*).¹⁶¹ Assim sendo, a concepção de cosmo do estagirita, pelo texto de Tomás, limita-se no céu sidério, abaixo do qual encontra-se a região sublunar. A posição dos astros na concepção de céu do estagirita, segundo Tomás, se dá do seguinte modo: (1º) estrelas fixas, (2º) Saturno, (3º) Júpiter, (4º) Marte, (5º) Vênus, (6º) Mercúrio, (7º) Sol, (8º) Lua.¹⁶²

Numa escala descendente, Tomás assim entende a posição na região superior¹⁶³: (11º) céu empíreo (*caelum empyreum*), sem astro e imóvel; (10º) décima esfera, a esfera suprema (*supremae sphaerae*), sem astro, móvel e uniforme; (9º) céu aquoso ou nona esfera (*caelum aqueum/nona sphaera*), sem astro, móvel e uniforme; (8º) esfera das estrelas (*stellarum*); (7º) esfera de Saturno (*Saturnum*), o planeta supremo (*supremum planetam*); (6º) esfera de Júpiter (*Iovem*); (5º) esfera de Marte (*Martem*); (4º) esfera do Sol (*Solem*); (3º) esfera de Vênus (*Venerem*); (2º) esfera de Mercúrio (*Mercurium*); (1º) esfera da Lua (*Lunam*).

O duplo movimento é característico apenas do céu sidério:

Et ideo dicendum est quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, *ut sint in tempora et dies et annos*; quae quidem diversitas fit per motus proprios.¹⁶⁴

¹⁶¹ “Quod autem partes supremae sphaerae non moveantur irregulariter, ita scilicet quod una pars caeli quandoque citius quandoque tardius moveatur, ostendit supponendo [i.e., Aristóteles] quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera: nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellae fixae haberent proprium motum praeter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaerae stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quendam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuant primum motum”. (In DCM II, 9, n. 1). Sobre a identificação aristotélica entre “suprema esfera” e “última esfera”, cf. *In Physica* IV, 7.

¹⁶² “Quorum primum est quod Aristoteles alium ordinem videtur assignare planetarum, quam astrologi nostri temporis. Primi enim astrologi posuerunt supremum planetam esse Saturnum, post quem posuerunt Iovem, tertio loco Martem, quarto solem, quinto Venerem, sexto Mercurium, septimo lunam. Astrologi autem qui fuerunt tempore Platonis et Aristotelis, mutaverunt hunc ordinem quantum ad solem, ponentes eum immediate supra lunam, sub Venere et Mercurio; quam positionem hic Aristoteles sequitur. Sed Ptolomaeus postea hunc ordinem planetarum correxít, ostendens verius esse quod antiqui dixerunt; quod etiam moderni astrologi sequuntur”. (In DCM II, 17, n. 2).

¹⁶³ Cf. In Sent., II, d. 14, q.1, aa. 1-5; ST, Ia, q. 68, aa. 1-4; In DCM II, 17.

¹⁶⁴ “Por onde, deve-se dizer que é duplo o movimento, no céu: um, comum a todo céu, causa do dia e da noite, e esse foi instituído no primeiro dia; outro, porém, diversificado pelos diferentes corpos, e causa das diversidades dos dias, entre si, dos meses e dos anos. E por isso, no primeiro dia, menciona-se só a distinção da noite e do dia, causada pelo movimento comum; porém, no quarto, menciona-se a diversidade dos dias, dos tempos e dos anos, quando se diz: *Para os tempos, os dias e os anos*; e essa diversidade se opera pelos movimentos próprios”. (ST, Ia, q. 67, a. 4, ad3. Trad. Alexandre Corrêa).

O movimento das esferas é dito comum (*communis*) a todo o céu (*toti caelo*) porque todas as esferas celestes realizam uma volta ao redor da Terra, embora o ponto de partida da esfera suprema é sempre de oriente a ocidente e das demais esferas ocorra de ocidente a oriente. A consequência desse movimento comum é a alternância entre o dia e a noite. O movimento próprio (*motu proprio*), por sua vez, diz respeito à peculiaridade inerente à rotação de cada astro sobre seu eixo cuja consequência é a diversidade (*diversitate*) dos dias e dos anos.

1.2.1 O movimento comum e o movimento próprio no céu sidério

Tomás estabelece um tratamento sobre o duplo movimento no céu sidério no In DCM II, 15, n. 1-10. Longe de ser uma glosa, no In DCM II, 15, nn. 1-10, Tomás elege o de *De caelo* II, 10,¹⁶⁵ com o propósito de discutir com Alexandre de Afrodísias e Ptolomeu sobre a possibilidade do movimento violento no céu. Para tanto, Tomás inicia o In DCM II, 15, afirmando que o objetivo de Aristóteles no *De caelo* II, 10, é tratar da velocidade e lentidão dos movimentos dos planetas tendo como referência as estrelas fixas e a Terra. Aliás, esse tópico pertence ao escopo da física enquanto ciência geral e integral (*circa hoc proprie ad considerationem naturalis pertineat*).¹⁶⁶ Conforme Tomás, Aristóteles aborda a temática mencionada partindo da suposição segundo a qual o movimento da esfera das estrelas fixas é simples, pois não aparece aos sentidos irregularidades. Sendo assim, a esfera das estrelas fixas sempre percorre todo o universo no período de vinte e quatro horas. Nessa medida, a esfera das estrelas fixas é o corpo celeste mais veloz dentre os corpos celestes, donde se infere que o superior, aquele que possui a esfera mais extensa (*magnitudinem*), é mais veloz do que o inferior.¹⁶⁷ Entretanto, os sentidos detectam irregularidades nos movimentos dos planetas, uma vez que estes percorrem suas esferas em períodos distintos, quais sejam, Saturno em trinta

¹⁶⁵ “De ordine autem ipsorum quo quidem modo singula ponuntur in hec quidem esse priora hec autem posteriora, et quomodo se habent ad invicem elongationibus, ex hiis que circa astrologiam consideretur; dicitur enim sufficienter. Accidit autem secundum rationem fieri uniuscuiusque motus elongationibus propter hos quidem esse velociore hos autem tardiores. Quoniam enim supponitur extremam celi circulationem simplicem esse et velocissimam, aliorum autem tardiores et plures - unumquodque enim contrafertur celo secundum sui ipsius circulum -, rationabile iam propinquissimo quidem simplici et prime circulationi in plurimo tempore pertransire sui ipsius circulum, maxime autem distanti in minimo, aliorum autem propinquius semper in pluri, distantius autem in minori; propinquissimo enim maxime prevalet, distanti autem maxime omnium minime propter distantiam, intermedia autem secundum rationem iam distantie, sicut etiam ostendunt mathematici”. (ARISTOTELES (Moerbeke). *De caelo* II, 10, linhas 1-15).

¹⁶⁶ Embora alguns princípios matemáticos sejam pressupostos, cf. In DCM II, 15, n. 1.

¹⁶⁷ Cf. In DCM II, 15, n. 4.

anos, Júpiter em doze anos, Marte em dois anos, Vênus, Mercúrio e Sol em quase um ano e a Lua em um mês.¹⁶⁸ A irregularidade consiste nisto, a saber, como Saturno é superior a Júpiter na posição e possui a esfera mais extensa, então ele deveria ser mais veloz do que este percorrendo sua esfera em menor tempo. Do mesmo modo, Júpiter deveria ser mais veloz do que Marte e, assim, sucessivamente.

No *De caelo* II, 10, Aristóteles afirma que a lentidão dos planetas em percorrer suas esferas decorre do sentido oposto em que os planetas percorrem suas esferas com relação à esfera das estrelas fixas (*unumquodque enim contrafertur celo secundum sui ipsius circumulum*). Nessa medida, devido à oposição (*contrafertur*) a esfera das estrelas fixas torna o movimento de Saturno mais lento porque ele está muito próximo dela, logo, a esfera das estrelas fixas “predomina muito” (*maxime prevalet*) sobre a esfera de Saturno e predomina menos sobre as demais esferas.

No intuito de investigar se o predomínio é um movimento violento, Tomás escreve:

Videtur autem ex hoc quod Aristoteles hic dicit, quod in corporibus caelestibus sit aliquid violentum, si motus planetarum propinquiorum supremae sphaerae efficitur tardior ex hoc quod praevallet magis super ipsum motus primae sphaerae, propter propinquitatem. Si autem est ibi aliquid violentum, sequitur quod motus illi non sint sempiternae durationis sic se habentes, ut Aristoteles vult: nihil enim violentum potest esse sempiternum, ut supra habitum est.¹⁶⁹

A tentativa de solucionar a dificuldade, segundo Tomás, fora realizada por Alexandre de Afrodísias e Ptolomeu. O primeiro estabelece o seguinte argumento, a saber, as estrelas fixas produzem no planeta mais próximo dela, isto é, em Saturno, uma necessidade de atraso em seu primeiro movimento (*motus primi*), que não se configura como violência. Isso se justifica na medida em que é dito que os movimentos celestes se realizam a partir da vontade e do intelecto (*intellectum et voluntatem*). Nesse sentido, o intelecto que move Saturno, seu motor, move-o no intuito deste se assemelhar (*similar*) àquilo que lhe é superior, as estrelas fixas. Por conseguinte, a lentidão de Saturno em

¹⁶⁸ Cf. In DCM II, 15, n. 2.

¹⁶⁹ “A partir do que Aristóteles diz aqui, parece que nos corpos celestes há algo violento, se o movimento dos planetas mais próximos da esfera suprema se realizam mais lentamente pelo fato de que o movimento da primeira esfera predomina sobre eles, devido à proximidade. Pois bem, se ali ocorre algo violento, segue-se que esses movimentos, mantendo-se assim, não são de duração sempiterna, como pensa Aristóteles; com efeito, como fora dito, nada violento pode ser sempiterno”. (In DCM II, 15, n. 3).

percorrer sua esfera não lhe advém de movimento violento, pois é consequência do pensamento.¹⁷⁰

Tomás não precisa se o *motus primi* de Saturno, para Alexandre de Afrodísias, é o zodiacal (comum) ou o próprio. Ademais, é possível questionar se há anterioridade entre os movimentos ou se ocorrem simultaneamente. Como Tomás não se manifesta, pode-se postular que o autor entende que o *motus primi*, para Alexandre de Afrodísias, diz respeito ao movimento zodiacal e, que ocorre simultaneamente com o movimento próprio, sendo aquele mais lento do que este, pois o argumento de Alexandre de Afrodísias não considera que:

[...] corpus maius velocius movetur proprio motu et naturali: unde si ille motus quo planeta movetur in proprio circulo, est proprius et naturalis, consequens est quod sphaera superioris planetae, cum sit maior, velocius moveatur proprio motu. Similiter etiam non videtur ordinis convenientia salvari, si corpus quod est remotius a terra immobili, propinquius autem velocissimo motui primi mobilis, tardius in suo proprio motu moveatur.¹⁷¹

É importante esclarecer que a expressão *proprio motu* empregada por Tomás na passagem citada não diz respeito ao sentido mencionado anteriormente para a expressão movimento próprio (*motu proprio*) presente na ST, Ia, q. 67, a. 4, ad3, ou seja, o movimento cuja referência é o eixo de cada astro determinado. *Proprio motu*, na passagem, denota o movimento que pertence mais fortemente (*naturali*) ao astro ou ainda que é primeiro e antecede por natureza ao segundo movimento do astro. O segundo movimento diz respeito ao movimento rotacional em torno do eixo do astro (*motu proprio*). A diferença entre *proprio motu* e *motu proprio* faz-se necessária porque é devido ao movimento zodiacal (*proprio motu*) que cada astro participa da imutabilidade das inteligências, conquanto pelo movimento próprio (*motu proprio*) os astros participam

¹⁷⁰ Cf. In DCM II, 15, n. 3. Embora Tomás não avance na exposição do argumento de Alexandre de Afrodísias, não há inconveniência em supor que, para este, o pensamento do motor do planeta seja perfeito no sentido de que não há possibilidade de erro na aplicação do poder ou força cujo resultado é o movimento do planeta. Isso mostra o quão o universo é harmonioso, em contraposição ao caos.

¹⁷¹ “[...] o corpo maior é movido com maior velocidade com seu movimento próprio e natural; portanto, se o movimento com o qual o planeta é movido em sua própria órbita lhe é próprio e natural, consequentemente, a esfera do planeta superior, que é maior, é movida mais velozmente com seu movimento próprio. Semelhantemente, parece que não salva a conveniência da ordem, se o corpo que está mais afastado da Terra imóvel, porém mais próximo do movimento velocíssimo do primeiro móvel, é movido mais lentamente em seu movimento próprio”. (In DCM II, 15, n. 4).

dos elementos.¹⁷² Portanto, o movimento zodiacal é mais veloz, e por consequência, o mais nobre.¹⁷³

Tomás afirma que o argumento de Alexandre de Afrodísias não contempla dois princípios explicativos. O primeiro diz respeito à velocidade do movimento próprio (*proprio motu*) do corpo maior, no caso em questão, o movimento zodiacal do planeta situado imediatamente abaixo da esfera suprema e muito distante do centro imóvel do *universum corporeum*, a Terra. Esse princípio admite que a velocidade do movimento zodiacal desse planeta deve ser maior do que a velocidade do movimento próprio (*motu proprio*) desse mesmo planeta.¹⁷⁴ O segundo princípio, por seu turno, refere-se à conveniência da ordem no universo. Essa ordem é entendida a partir de dois polos fixos, a saber, a esfera suprema, o primeiro móvel (*primi mobilis*), que é velocíssimo, e a Terra, que é imóvel. Nesse sentido, a aproximação ou distanciamento da esfera suprema ou da Terra torna o movimento do planeta mais ou menos veloz. O planeta que está imediatamente abaixo da esfera suprema deve naturalmente possuir o movimento zodiacal muito veloz e o movimento próprio muito lento. Como Alexandre de Afrodísias, segundo Tomás, entende que o movimento zodiacal do planeta supremo, Saturno, é mais lento, seu argumento não soluciona a dificuldade.

A outra tentativa de solucionar a dificuldade é estabelecida, segundo Tomás, por Ptolomeu. Ptolomeu teria admitido que todos os corpos celestes realizam o movimento zodiacal seguindo a esfera suprema, ou seja, que todos os corpos celestes abaixo da esfera suprema também partem do oriente em direção ao ocidente no movimento zodiacal. Assim sendo, os planetas superiores, quando da realização do movimento zodiacal, são mais velozes do que os inferiores. Ademais, na medida em que esse movimento se realiza, e o planeta se distancia da esfera suprema que é velocíssima, ocorre outro movimento, realizado sobre as órbitas equidistantes do equinócio, do ocidente ao oriente, razão pela qual, nesse movimento, o planeta superior é mais lento do que o inferior.¹⁷⁵ Este movimento não é totalmente percebido pelos sentidos devido aos desvios feitos pelos planetas ao norte celeste e, às vezes, no meio do dia.¹⁷⁶

¹⁷² Ver a discussão mais à frente.

¹⁷³ Embora trate-se apenas de ordem de termos, é importante, entretanto, enfatizar que *motu proprio* é o movimento próprio cuja referência é o eixo do astro e *proprio motu* é o movimento zodiacal cuja referência é a Terra.

¹⁷⁴ Cf. In DCM II, 15, n. 8.

¹⁷⁵ Cf. In DCM II, 15, n. 6.

¹⁷⁶ Cf. In DCM II, 15, n. 6.

Tomás não expressa as razões pelas quais não concorda com o argumento de Ptolomeu, uma postura distinta daquela adotada depois de expor o argumento de Alexandre de Afrodísias, ou seja, mostra as possíveis fragilidades do argumento. Conforme *In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, resp., apenas a esfera suprema realiza o movimento diurno partindo do oriente em direção ao ocidente. É possível que Tomás não admita o argumento de Ptolomeu porque não aceita que outro corpo celeste, além da esfera suprema, inicie o movimento diurno (zodiacal) no oriente celeste. Tomás, por outro lado, apresenta a seguinte solução:

Unde aliter dicendum videtur, quod in universo est duplicem naturam considerare: scilicet naturam sempiternae permanentiae, quae est maxime in substantiis separatis; et naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus. Corpora autem caelestia, cum sint media, utraque aliquantulum participant, secundum duos motus. Nam primus motus, qui est diurnus, est causa sempiternae durationis in rebus: secundus autem motus, qui est in circulo obliquo ab occidente in orientem, est causa generationis et corruptionis et aliarum transmutationum, ut patet per philosophum in II de Generat. Primum igitur mobile, tanquam nobilissimum et propinquissimum in ordine naturae substantiis separatis, habet solum primum motum, qui pertinet ad naturam uniformitatis. Alia vero corpora caelestia, in quantum magis recedunt a substantiis immobilibus, appropinquando substantiis generabilibus et corruptibilibus, aliquid participant de alio motu, qui pertinet ad naturam difformitatis; et tanto minus quanto corpus est superius et nobilius. Sic igitur superior planeta, scilicet Saturnus, minimum habet de secundo motu, propter nobilitatem suae naturae: unde hic motus in eo est tardior. Luna autem, propter propinquitatem suae naturae ad corpora generabilia et corruptibilia, plurimum participat de secundo motu, qui est in ea velocissimus. Medii autem planetae medio modo se habent: nam Iupiter, qui est immediate sub Saturno, peragit circulum suum proprio motu circa duodecim annos; Mars vero circa duos; sol, Venus et Mercurius fere uniformiter, scilicet per annum.¹⁷⁷

¹⁷⁷(In DCM II, 15, n. 8). “Por conseguinte, é preciso responder de outro modo considerando no universo uma dupla natureza, a saber: a natureza da permanência sempiterna que se encontra, sobretudo, nas substâncias separadas, e a natureza gerável e corruptível que está nos corpos inferiores. Os corpos celestes, ao serem intermediários, participam de ambas as naturezas de algum modo, segundo os dois movimentos. Pois, o primeiro movimento, que é o diurno, é a causa da duração sempiterna nas coisas; e o segundo movimento, que é o círculo oblíquo do ocidente ao oriente, é a causa da geração, da corrupção e de outras transmutações ou mudanças, como é dito pelo filósofo no *De generatione* II. Assim, pois, o primeiro móvel, como é mais nobre e está mais próximo das substâncias separadas, na ordem da natureza, possui só o primeiro movimento, que pertence à natureza da uniformidade. Em contrapartida, os outros corpos celestes, na medida em que mais se afastam das substâncias imóveis, aproximando-se das substâncias geráveis e corruptíveis, participam de algo do outro movimento que pertence à natureza da não-uniformidade; e tanto menos participa quanto mais superior e mais nobre é o corpo. Deste modo, o planeta supremo, Saturno, tem o mínimo do segundo movimento; por causa da nobreza de sua natureza, por ela esse movimento é o mais lento. Em contrapartida, a Lua, devido à proximidade de sua natureza com os corpos geráveis e corruptíveis, participa muitíssimo do segundo movimento, o qual é nela o mais veloz. Por sua vez, os planetas intermediários se mantêm de um modo intermediário, pois Júpiter, que está imediatamente abaixo de

Tomás afirma que há uma dupla natureza no universo: a permanente e a transitória. A primeira é própria das inteligências (*substantiis separatis*), e a segunda, por sua vez, é própria dos elementos. Quanto aos corpos celestes, especificamente o céu sidério, este participa das duas naturezas. Isso é assegurado mediante a afirmação do duplo movimento que realiza, o diurno (ou zodiacal) e o oblíquo, ou seja, o movimento próprio (*motu proprio*). Esses dois movimentos são afirmados com o propósito de mostrar o grau de nobreza de determinado corpo, o que ocorre pela concepção de que também o movimento pode ser dito mais e menos nobre de acordo com o fim, intrínseco e extrínseco. Se a referência é a nobreza do próprio corpo, então o zodiacal é o movimento mais nobre, uma vez que por ele o corpo alcança seu fim intrínseco, a saber, assemelhar-se àquilo que lhe é superior tanto na posição quanto no ser. Em contrapartida, se a referência é outrem, que obviamente está abaixo do corpo em questão, tanto na posição quanto no ser, o movimento mais nobre é o próprio, pois por este o corpo em questão é causa para outrem, alcançando assim seu fim extrínseco.

A nobreza do primeiro móvel (*primum mobile*) é assegurada por Tomás pela noção de proximidade com relação às inteligências. Nesse contexto, Tomás admite que o primeiro móvel, porque encontra-se no limite material do universo, se configura como o corpo móvel mais próximo das inteligências na ordem da natureza. Após o primeiro móvel, numa escala decrescente, encontra-se Saturno, o planeta supremo, que Tomás contrapõe com o mais inferior dos planetas, a Lua. Ambos os planetas realizam o movimento próprio. Saturno realiza o movimento próprio do modo mais lento possível devido à intensidade na participação do movimento diurno do primeiro móvel e, conseqüentemente, da sempiternidade das inteligências. A Lua, por sua vez, realiza o movimento próprio do modo mais veloz possível porque está muito distante do primeiro móvel e, conseqüentemente, das inteligências. Acima da Lua e baixo de Saturno encontram-se Júpiter e os demais planetas realizando os dois movimentos em seus períodos próprios e participando em menor grau do movimento diurno do primeiro móvel e na natureza das inteligências, quais sejam, Marte, Sol, Vênus e Mercúrio.

A solução de Tomás exposta acima para a possibilidade de haver movimento violento no céu está fundamentada na noção de participação, a qual é dita no movimento e na natureza. Sobre a noção de participação, Tomás diz: “Est autem participare quasi

Saturno, percorre sua órbita com seu movimento próprio em quase doze anos; Marte, em dois; o Sol, Vênus e Mercúrio quase percorrem uniformemente, a saber, em um ano”.

partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare aliud”.¹⁷⁸ Nesse sentido, tomar parte no movimento de algo superior, ou seja, participar no movimento deste, é ser de algum modo influenciado pelo seu movimento. Tomar parte na natureza de algo superior, por sua vez, isto é, participar na natureza dele é depender do superior enquanto motor. Se o motor é movente movido, então o ente que lhe é inferior participa de seu movimento e de sua natureza. Se o motor é movente imóvel, então o ente que lhe é inferior, ao ser movido pelo motor, participa na natureza desse motor imóvel (inteligência).

A expressão motor imóvel, para Tomás, não se aplica apenas à divindade, uma vez que qualquer inteligência pode ser designada de motor imóvel. A restrição ocorre somente no emprego do termo “primeiro” que pode acompanhar a expressão “motor imóvel”, pois, nesse caso, aplica-se exclusivamente à divindade que é o primeiro motor imóvel, o criador. Ademais, aplicado à divindade ou a qualquer inteligência, a noção de “motor” implica em conhecimento e vontade, como é manifesto por Tomás na continuação da passagem citada de In DCM II, 15, n. 9:

Nec tamen oportet quod sit proportio velocitatis secundum proportionem distantiarum. Quia motus caelestes non solum sunt naturales, sed voluntarii, et propter finem desideratum. Et ideo, inquantum motus illi sunt naturales, hoc communiter in eis invenitur, quod superiores planetae sunt tardioris motus: inquantum vero motus eorum sunt voluntarii, variatur proportio velocitatis eorum in speciali, non secundum proportionem distantiae, sed secundum id quod melius est. Unde quia motus Veneris et Mercurii quasi colligantur motui solis, utpote ei deservientes ad productionem sui effectus, quasi uniformiter cum ipso moventur. Sic igitur quod Aristoteles dicit, quod suprema sphaera plus praevalet in supremum planetam et minus in remotum, non est intelligendum secundum aliquam coactionem, sed secundum naturalem impressionem; inquantum scilicet naturam superioris magis participat quod est ei propinquius, quam quod est ei remotius. [...]. Nam licet planetae sit uterque motus naturalis, scilicet et diurnus et qui est in proprio circulo, tamen motus diurnus est ei naturalis secundum id quod est dignius in sua natura.¹⁷⁹

¹⁷⁸ (In BDH, l. 2). “Participar é como tomar uma parte. E, assim, quando algo recebe de modo particular o que pertence a outro de modo universal, se diz que participa”. Para uma análise detalhada desta definição de participação, cf. OLIVEIRA, 2013, p. 39ss. Para os estudos clássicos sobre a participação em Tomás, ver a nota 766.

¹⁷⁹ “Entretanto, não é necessário que a proporção da velocidade se dê conforme a proporção da distância. Porque os movimentos celestes não são só naturais, mas também voluntários, e por um fim desejado. Portanto, na medida em que esses movimentos são naturais, isto é comum entre eles, a saber, os planetas superiores possuem um movimento mais lento; entretanto, na medida em que seus movimentos são

O que justifica a ausência de violência na variação da velocidade dos movimentos dos planetas é o fato deles não serem só naturais, mas também voluntários. Nesse sentido, se o motor conhece o fim intrínseco do planeta, qual seja, participar na natureza do melhor, isto é, de si mesmo e do corpo superior, então a velocidade do movimento varia de acordo com essa participação; é a variação especial (*variatur proportio velocitatis eorum in speciali*), pois não se dá conforme a proporção da distância percorrida, a variação determinada ou exata, mas conforme o conhecimento e a vontade do motor.

Deve ser salientado que a solução de Tomás para a hipótese de haver violência no céu não se configura como aristotélica, pois no *De caelo* II, 10, Aristóteles não introduz discussões baseado em pressupostos metafísicos, como no caso da noção de participação e da constituição mesma ou natureza celeste. O estagirita permanece restrito às considerações físicas com pressupostos astronômicos. Embora Tomás não se expresse deste modo, é razoável que, para ele, caso a metafísica não auxilie a física, a noção aristotélica de predomínio (*praeualet*) necessariamente é entendida como violência (*coactionem*), pois é devido à prevalência da esfera das estrelas fixas que Saturno possui um movimento lento, segundo Aristóteles. Contudo, ao propor uma solução baseado em sua metafísica, Tomás acaba por estabelecer uma solução autoral de modo que, numa perspectiva exegética, o texto de *De caelo* II, 10, se não é incongruente, é muito obscuro, uma vez que eternidade e violência são excludentes, e as duas noções podem estar presente no *De caelo* II, 10.

O próprio Tomás manifesta pleno conhecimento da dificuldade do texto de Aristóteles uma vez que introduz a discussão com Alexandre de Afrodísias e Ptolomeu. É preciso ainda notar um procedimento sutil de Tomás, a saber, de certo modo ele substitui a expressão aristotélica “*maxime preualet*” e introduz em seu lugar a expressão “*naturalem impressionem*”. O procedimento de Tomás é intrigante porque no *In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, ad3, conforme já apresentado, o autor afirma que devido à matéria que constitui o corpo celeste, este não é “*susceptibilis peregrinae impressionis*”; e na QDP, q.

voluntários, a proporção de sua velocidade varia em especial, não de acordo com a proporção da distância, mas segundo o que é melhor. Sendo assim, o movimento de Vênus e Mercúrio, ao estarem quase unidos ao movimento do Sol, porque lhe serve na produção de seus efeitos, ocorre quase uniformemente com ele. Assim, pois, ao dizer Aristóteles que a esfera suprema predomina mais sobre o planeta supremo e menos sobre o planeta afastado, não deve ser entendido como uma coação, mas como uma impressão natural, qual seja, o que é mais próximo participa da natureza do superior mais do que o que está muito afastado dele. [...]. Com efeito, ainda que pertença ao planeta os dois movimento naturais, a saber, o diurno e o que é na órbita própria, mesmo assim o diurno lhe é natural na medida em que é mais digno de sua natureza”.

4, a. 1, ad5, essa negação é enfatizada pela expressão “*ut a philosophis probatur*”. Por estes dois textos pode-se inferir com razoabilidade que Tomás nega que exista propriamente relação de causalidade dos corpos celestes entre si, ou seja, um corpo celeste determinado não é causa para outro corpo celeste. Entretanto, na passagem citada de In DCM II, 15, n. 9, Tomás afirma: “[...] quod suprema sphaera plus praevallet in supremum planetam et minus in remotum, non est intelligendum secundum aliquam coactionem, sed secundum naturalem impressionem”. Ora, se a esfera suprema opera sobre os demais corpos celestes, então ela é propriamente uma causa para eles, ou seja, a esfera suprema imprime uma impressão cujo efeito é o movimento zodiacal. Assim sendo, não só Aristóteles, mas o próprio Tomás parece ser incongruente.

2. Os motores celestes e a diferença entre *causa essendi* e *agentis impetus*

No caso de Tomás, a incongruência é eliminada pela referência ao motor (ou motores) da esfera suprema. Nesse contexto, é preciso observar a diferença nos domínios da física e da metafísica entre causa de ser (*causa essendi*) e o ímpeto do agente (*agentis impetus*).¹⁸⁰ Causar o ser (*causa essendi*), em sentido estrito, só compete à divindade, pois diz respeito à criação entendida como efeito. O ímpeto do agente, por sua vez, pode ser entendido de diversos modos, como, por exemplo, no sentido aristotélico de atualização de potência. Nesse sentido aristotélico, o ímpeto encontra-se em ato na causa e em potência no efeito. Na discussão referente à locomoção natural dos corpos simples na obra tomásica, o ímpeto só pode ser incorpóreo, não pode, portanto, ser entendido em sentido aristotélico, pois o incorpóreo, para Tomás, não se encontra em potência no corpo simples. Por conseguinte, o corpo simples só recebe o ímpeto enquanto a causa mantém a operação que confere o ímpeto.

Ademais, ainda no contexto dos corpos simples, faz-se necessário relacionar o *agentis impetus* com a expressão “causa externa”. O sentido da expressão “causa externa” vincula-se a diversos sentidos de tempo e de matéria, como no exemplo em que se diz que o artífice é uma “causa externa” da casa construída, pois constrói a partir da matéria e depois da construção a casa não depende do artífice. A despeito de ser ontologicamente distinto do efeito, o *agentis impetus*, no contexto dos corpos simples, não é uma causa semelhante ao artífice, uma vez que não há externalismo na operação que confere o

¹⁸⁰ Cf. SCG III, c. 2.

ímpeto, pois o recebimento do ímpeto possui um vínculo muito íntimo com a forma substancial do corpo simples devido à incorporeidade do ímpeto. No caso específico dos corpos celestes, o *agentis impetus* também é imaterial. Na hipótese do *agentis impetus* ser distinto da divindade, ele só confere o ímpeto depois que os corpos celestes se encontram perfeitos ou acabados pela operação da *causa essendi*. Isso se justifica porque os corpos celestes são ingerados, vindo à existência apenas por criação.

A esfera suprema imprime de fato uma impressão nos demais corpos celestes, conforme In DCM II, 15, n. 9. Ela assim procede como causa segunda instrumental do motor celeste, o *agentis impetus* principal. Nesse caso, a expressão “*naturalem impressionem*” equivale a “ímpeto incorpóreo”. A esfera suprema, porque é naturalmente móvel, deve alcançar seu fim intrínseco pelo movimento. Como é o corpo móvel mais nobre da natureza, ela deve alcançar seu fim intrínseco do modo mais veloz possível, o que ocorre em vinte e quatro horas. Ao receber o ímpeto incorpóreo do motor a esfera suprema, pelo motor, imprime o ímpeto incorpóreo em outrem. No caso dos planetas, como estes possuem o duplo movimento, a impressão da esfera suprema é teleologicamente orientada para o movimento zodiacal, pois por ele os planetas alcançam seu fim intrínseco: participar da esfera suprema e das substâncias separadas (*substantiis separatis*), segundo In DCM II, 15, n. 8. Ainda conforme esse mesmo texto, os planetas pelo movimento próprio participam de algum modo (*aliquaqualiter participant*) da transitoriedade dos elementos (*naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus*). Apesar da extrema dificuldade que a razão humana encontra na investigação dos corpos celestes, ela ao menos discerne que existe imperfeição inerente na natureza dos planetas, o que decorre do movimento próprio. Este é um dado que é fruto da *maestria* de Tomás. Com efeito, é inadmissível na concepção aristotélica de céu entender que os corpos celestes participam de naturezas tão ínfimas: os elementos. O céu sidéreo, para Tomás, é uma natureza móvel intermediária entre a natureza móvel plena, a esfera suprema, e a natureza móvel ínfima, os elementos. No interior do céu sidéreo, segundo In DCM II, 15, n. 8, Saturno é o planeta supremo cujo movimento próprio é o mais lento dentre os corpos celestes, levando trinta anos para completá-lo. A Lua, por sua vez, é o planeta menos nobre, razão pela qual em um mês realiza seu movimento próprio.

Cumpra ainda observar que em si mesmo o termo movimento aplicado aos planetas inclui uma espécie de diversidades de partes; é como se o planeta possuísse um único movimento constituído de outros movimentos (*motus uniuscuiusque planetae ex diversis*

motibus constituitur)¹⁸¹, pois todos são realizados simultaneamente pelo mesmo planeta. Nesse sentido, embora os movimentos estejam relacionados entre si com referência ao mesmo planeta, a velocidade especial (*velocitatis speciali*/In DCM II, 15, n. 9), que independe da distância a ser percorrida e que depende da vontade e da força motor, diz respeito ao movimento zodiacal. Ocorre, porém, que o motor confere a velocidade especial para os planetas mediante a esfera suprema. Assim sendo, a impressão da esfera suprema não é uma impressão externa, pois o ímpeto que a esfera suprema recebe e depois imprime em outrem porque deriva (*derivatur*/ In DCM, II, 18, n. 11.) do motor (ou dos motores) vincula-se à forma substancial do planeta. Por conseguinte, a impressão da esfera suprema em outrem não é uma “*peregrinae impressionis*”, pois é uma impressão interna, razão pela qual a esfera suprema é, de fato, uma causa eficiente de movimento para os demais corpos celestes, ou seja, um *agentis impetus* instrumental.

O exercício da causalidade da esfera suprema é teleologicamente orientado para o que há de mais nobre no universo: existir (*esse*), isto é, a esfera suprema ao conferir o ímpeto incorpóreo contribui na permanência (*permanentia*) dos entes naturais na existência:

[...] intelligendum est quod optimum in rebus est permanentia. Quae quidem in substantiis separatis est absque omni motu; et quidquid permanentiae est in inferioribus rebus, illinc derivatur. Et inde est etiam quod supremum caelum, quod est propinquissimum substantiis separatis, suo motu diurno est causa sempiternitatis et permanentiae rerum: et ideo maxime attingit ad similitudinem primi principii. Superiores autem planetae sunt magis causa permanentiae et durationis quam inferiores: unde Saturno attribuuntur res fixae. Et inde est etiam quod, secundum Ptolomaeum in quadripartito, quod ea quae sunt Saturni attribuuntur ad universalia loca temporum; ea autem quae sunt Iovis, ad loca annualium temporum; ea vero quae sunt solis et Martis et Veneris et Mercurii, ad loca mensium; transitus vero lunae ad loca diurna.¹⁸²

¹⁸¹ Cf. In DCM II, 15, n. 2.

¹⁸² (In DCM II, 18, n. 11). “[...] é preciso entender que o ótimo nas coisas é a permanência. Sem dúvida, esta permanência se encontra sem movimento nas substâncias separadas; e delas deriva toda a permanência existente nas coisas inferiores. E, por isso, ocorre que o céu supremo que está mais próximo das substâncias separadas, com seu movimento diurno, é causa da sempiternidade e permanência das coisas; e por isso alcança a máxima semelhança com o primeiro princípio [a divindade]. Por outra parte, os planetas superiores são mais causa de permanência e de duração do que os inferiores. Por conseguinte, a Saturno é atribuída [a causalidade das] as coisas fixas. Por isso também, segundo Ptolomeu no *Cuatripatito*, as coisas que são próprias de Saturno se atribuem os lugares universais dos tempos; as que são próprias de Júpiter, aos lugares dos tempos anuais; as que são próprias do Sol, Marte, Vênus e Mercúrio, aos lugares dos meses. Em contrapartida, o transito da Lua se atribui os lugares diurnos”.

É preciso observar que Tomás ao se referir à causalidade da esfera suprema escreve “*rerum*” para designar aquilo que recebe a operação. Por outro lado, quando ele discorre sobre a causalidade dos planetas escreve “*inferiores*”. O emprego de “*rerum*” visa incluir tudo o que está contido abaixo da esfera suprema, conquanto o emprego de “*inferiores*” inclui apenas a região sublunar. Nesse mesmo contexto, Tomás afirma que, pelo seu movimento diurno, a esfera suprema é a *causa sempiternitatis et permanentiae*, e que, pelo movimento zodiacal, os planetas superiores *sunt magis causa permanentiae et durationis*. De certo modo, Tomás diferencia não só as causas celestes, mas também o “efeito”, a *sempiternita* e a *duratio*. No estado atual das coisas, a *sempiternita* dos corpos celestes é uma duração ilimitada, enquanto a duração dos existentes da região sublunar é limitada. Entretanto, mesmo limitada, enquanto ela ocorre os existentes dependem da causalidade dos planetas, sobretudo da causalidade de Saturno, este que é a causa das coisas fixas (*res fixae*) na medida em que ele possui uma duração ilimitada pela causalidade da esfera suprema. Nessa medida, a esfera suprema é a causa móvel natural mais universal. Pelo seu movimento diurno, ela é causa da sempiternidade e permanência das coisas na existência, nomeadamente dos planetas (*suo motu diurno est causa sempiternitatis et permanentiae rerum*), razão pela qual ela atinge a máxima semelhança com o primeiro princípio que é possível alcançar enquanto ente natural (*et ideo maxime attingit ad similitudinem primi principii*). A semelhança consiste precisamente em possuir vínculo causal, pelo movimento diurno, com a forma substancial das coisas, pois é a forma substancial que primeiramente recebe o *esse* criado pela divindade, a *causa essendi* e o *primi principii*.

Tomás inicia a passagem citada afirmando que qualquer permanência (*quidquid permanentiae*) pertencente às coisas inferiores (*inferioribus rebus*) é derivada (*derivatur*) das substâncias separadas que existem sem movimento. Como nenhuma substância separada é dita *causa essendi*, a permanência das coisas inferiores móveis é derivada das substâncias separadas no sentido em que elas são *agentis impetus*, ou seja, das substâncias separadas deriva (*derivatur*) o *impetus* incorpóreo do movimento, mas não deriva (*derivatur*) o *esse*. Aliás, a negação segundo a qual as substâncias separadas não causam o *esse*, baseia-se na limitação de sua natureza quando comparada com a natureza divina, ou seja, as substâncias separadas são criaturas e enquanto tais devem ser limitadas. Assim sendo, por razões metafísicas, Tomás concebe que a causalidade das substâncias separadas, a despeito de ser muito superior à causalidade dos corpos celestes, é limitada: está restrita ao movimento.

A *limitação* da causalidade das substâncias separadas conduz Tomás a entender que se as substâncias separadas exercem a causalidade em outro corpo além da esfera suprema, isso só ocorre mediante a esfera suprema. De modo similar, se elas exercem a causalidade sobre Júpiter, além da esfera suprema, a esfera de Saturno também é um intermediário. Nessa medida, as substâncias separadas exercem a causalidade sobre o céu sidéreo e sobre a região sublunar pelos intermediários;¹⁸³ elas são os “princípios segundos” (*principia secunda*) das coisas:

[...] in scientia divina, quam philosophi tradunt, consideratur de Angelis, quos intelligentias vocant, eadem ratione qua et de prima causa, quae Deus est, in quantum ipsi etiam sunt rerum principia secunda, saltem per motum orbium [...].¹⁸⁴

Tomás ao conceber que as inteligências (anjos/substâncias separadas) são princípios segundos das coisas entende que, juntamente com os corpos simples, elas são constituintes do universo.¹⁸⁵ Só a divindade, a *prima causa*, não constitui nem pertence ao universo.¹⁸⁶ É pelo fato de serem constituintes do universo que, para Tomás, em seu grau máximo de generalidade, a física investiga os corpos simples e, ademais, se pronuncia sobre as inteligências enquanto motores universais, estas que na metafísica são entendidas como princípio segundo das coisas (*rerum principia secunda*).¹⁸⁷

A compreensão da concepção tomásica sobre a causalidade das inteligências é repleta de dificuldades não só pela natureza da própria temática, mas também porque

¹⁸³ “[...] si ponamus secundum quorundam opinionem Angelos deservire Deo in motibus orbium, constat quod Angeli causa erunt generationis et corruptionis per motum orbium: et ista causalitas in omnes retorquetur, quamvis non omnes circa hoc ministerium occupentur: quia secundum Dionysium, superiores Angeli inferiores illuminant de ministeriis per eos exequentis. Si autem hoc non supponitur, potest dici quod ex hoc quod Angeli sunt nobiliores, non sequitur quod habeant hanc dignitatem, quae est causare generationem et corruptionem in rebus; sed aliam multo digniorem, quae consistit in Dei cognitio”. (In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 4, ad2). “Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad1).

¹⁸⁴ (In BDT, q. 5, a. 4, ad3). “[...] na ciência divina [metafísica], que os filósofos transmitem, considera-se a respeito dos anjos, que designam de inteligências, pela mesma razão que a respeito da causa primeira, que é Deus, na medida em que eles também são princípios segundos das coisas, ao menos pelo movimento das esferas [...]”. (Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Aqui com modificações).

¹⁸⁵ “Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata”. (ST, Ia, q. 61, a. 3, resp.).

¹⁸⁶ “Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem”. (ST, Ia, q. 61, a. 3, ad2).

¹⁸⁷ Sobre a pronúncia física quanto às inteligências, ver o capítulo 3 da tese.

Tomás transita do domínio da física para o da metafísica (e vice-versa) com frequência e de modo bastante sutil. Por exemplo, na ST ele escreve:

Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III de Trin.; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.¹⁸⁸

Tomás, ao discorrer sobre a causalidade das inteligências no contexto da geração sublunar, emprega o mesmo verbo utilizado no In DCM II, 18, n. 11, qual seja, *deriventur*. O autor, entretanto, faz uma ressalva: das inteligências não emanam formas (*influentibus formas*). Essa negação visa refutar duas afirmações. A primeira está relacionada à afirmação segundo a qual além da divindade outra causa pode criar.¹⁸⁹ A segunda, por seu turno, diz respeito à geração, ou seja, que a(s) inteligência(s) introduziria(m) a forma substancial na matéria devidamente disposta se configurando, portanto, como geradora(s).¹⁹⁰ Tomás admite que se possa designar a inteligência de geradora, mas apenas como causa remota, não como causa unívoca. A geração, nesse contexto, é um “fenômeno” complexo que envolve, além do gerador unívoco, os céus, as inteligências e, enfim, a divindade.

Embora não emanem formas, das inteligências derivam as formas no sentido de moverem para as formas (*moventibus ad formas*). O modo pelo qual as inteligências movem para as formas carece de precisão. Tomás evidencia estar ciente dessa dificuldade, pois no intuito de sustentar que um corpo possa ser movido por uma entidade imaterial ele introduz a expressão “*virtualem contactum*”:

Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit

¹⁸⁸ (ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.). “Porém, como o agente composto, que é corpo, é movido pela substância espiritual criada, como Agostinho diz no *De Trinitate* III, segue-se ulteriormente, que também as formas corporais derivam das substâncias espirituais; não que estas emanem formas, senão que movem para elas. Finalmente, se reduzem a Deus, como à causa primeira, mesmo as espécies no intelecto angélico, que são como razões seminais das formas corpóreas”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

¹⁸⁹ Cf. In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 3, resp.

¹⁹⁰ “Ad secundum dicendum quod formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad2).

incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtualement contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod non est tactus Dei, ut scilicet tangatur.¹⁹¹

O segundo modo de contato diz respeito à aplicação da força incorpórea da entidade imaterial sobre o corpo. O exemplo empregado é bastante elucidativo, pois a causa atinge o efeito ou pela audição ou por alguma ação que pode não estar vinculada diretamente à operação corpórea. Sendo por audição, não há contato no sentido de extremidades materiais tornando-se simultâneas. O ouvinte se entristece com as palavras ouvidas e refletidas. Por este sentido de contato, que não é menos real do que o primeiro, uma entidade imaterial toca um corpo. No caso da divindade, a despeito de seu toque (*tangit*) não estar restrito a um dos movimentos no gênero movimento, nem a um determinado tipo de corpo (*cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere*¹⁹²), eu enfatizo o caso da locomoção natural dos corpos simples.

Na passagem citada, Tomás apresenta o caso da divindade. O segundo modo de contato, entretanto, não se aplica somente à divindade, mas também as inteligências com relação ao céu sidério, e de certo modo os céus com relação aos elementos. Quanto às inteligências com relação ao céu sidério, a ST, Ia, q. 70, a. 3, é bastante sugestiva, pois nela Tomás se questiona: “*utrum luminaria caeli sint animata*”? Na pergunta encontra-se subentendido um questionamento sobre a causa eficiente do movimento dos céus, ou seja, o(s) motor(es) dos céus. Na ST, Ia, q. 70, a. 3, Tomás apresenta duas modalidades gerais de resposta, a saber, uma (a) do motor interno e, outra, (b) do motor externo. Nos dois casos, Tomás vincula a pergunta com a expressão *contactum virtutis*.

A primeira modalidade pode ser subdividida em duas outras: (a.i) a perspectiva material e (a.ii) a perspectiva formal. A perspectiva material enfatiza o papel da matéria na locomoção celeste. No caso da perspectiva formal (a.ii), o céu é entendido como animado, pois a forma não só é o motor eficiente do movimento, mas também constitui o céu. A segunda modalidade (b), por seu turno, sustenta uma diferença ontológica entre o

¹⁹¹ (ST, Ia, q. 105, a. 2, ad. 1). “Duplo pode ser o contato, o corpóreo, como quando dois corpos se tocam; e o virtual como quando dizemos que o que molesta toca o molestado. Ora, do primeiro modo, Deus, sendo incorpóreo, nem toca nem é tocado. Mas, pelo contato virtual, toca, movendo as criaturas; mas não é tocado, porque a força natural de nenhuma criatura pode atingi-lo. E é neste sentido que entende Dionísio dizendo que não há contato com Deus, i. é., de maneira que seja tocado”. (ST, Ia, q. 105, a. 2, ad. 1. Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

¹⁹² Cf. ST, Ia, q. 105, a. 2, resp.

céu e o motor, ou seja, são entidades em si mesmas constituídas, possuindo, portanto, naturezas distintas.

No *respondeo* da ST, Ia, q. 70, a. 3, Tomás nomeia alguns autores que estariam vinculados com uma das modalidades e, ademais, afirma que Agostinho se mantém neutro. Anaxágoras sustenta a perspectiva material “(a.i)”. Platão e os platônicos (*platonici*) sustentam a perspectiva formal “(a.ii)”. Os *doctores fidei* estariam divididos. Por um lado, Orígenes e Jerônimo sustentam a perspectiva formal “(a.ii)” e, por outro, Basílio e Damasceno sustentam a modalidade “(b)”. Curiosamente, como apresentarei em seguida, Aristóteles não é situado numa das modalidades, embora seja citado como uma das fontes donde Tomás extraiu o sentido de *contactum virtutis*.¹⁹³

O quesito preciso que interessa na discussão sobre a animação ou não do céu diz respeito ao vínculo entre o sentido de natureza aplicado ao céu e a expressão *contactum virtutis* na medida em que tal quesito manifeste a diferença entre Tomás e Aristóteles.¹⁹⁴ Embora Tomás não situe Aristóteles numa das duas modalidades na ST, Ia, q. 70, a. 3, resp., pela leitura de outros textos de Tomás o estagirita sustenta a modalidade “(a)”. Se a referência é In DCM I, 3, n. 4, então Aristóteles, na leitura de Tomás, sustenta a material (a.i).¹⁹⁵ Todavia, se a referência é In DCM II, 3, nn. 1-4, então o estagirita, na leitura de Tomás, sustenta a perspectiva formal (a.ii). Num ou noutro caso o céu é dito natureza, para o estagirita, na medida em que seu motor eficiente é interno, uma vez que natureza é princípio interno de movimento.¹⁹⁶ Mesmo se tratando da perspectiva formal (a.ii), o céu

¹⁹³ Em outros textos, Tomás afirma que, para Aristóteles, o céu é animado: “[...] pertinet ad maiorem dignitatem ipsius caeli; quod attendentes Plato et Aristoteles, posuerunt caelum animatum”. (In DCM II, 3, n. 3). “Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata”. (DSC, a. 6, resp.).

¹⁹⁴ Sobre a leitura que Tomás empreende da animação do céu em Aristóteles, ver: In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 3, ad1; SCG II, 70; QDV, q. 5, a. 9, ad14; QDP, q. 6, a.6; DSC, a.6; In DCM II, 3, nn. 1-3; DSS, c. 2.

¹⁹⁵ Sobre In DCM I, 3, n. 4, ver: seção 3.1 do presente capítulo.

¹⁹⁶ Segundo Wolfson, as leituras antigas dos textos de Aristóteles detectaram que o estagirita é contraditório no tópico sobre a animação do céu: “Com relação aos motores inerentes das esferas, entretanto, os comentadores bizantinos encontram em Aristóteles dois grupos de afirmações contraditórias. No *De caelo* I, 2, eles encontram Aristóteles após iniciar com a declaração segundo a qual ‘bodies are either simple or compounded; and by simple bodies I mean those which possess a principle of motion in their own nature, such as fire and earth and the species of these, and whatever is akin to them’, chega a conclusão de que ‘there must necessarily be some simple body which revolves naturally and in virtue of its own nature with a circular motion’. Comentando esta declaração de Aristóteles sobre os corpos simples, Simplício diz que a expressão ‘corpos simples’ é empregada por Aristóteles para contrapor com ‘animais’, pois enquanto ambos, os corpos simples e os animais, possuem um princípio de movimento, aqueles o possui ‘segundo a natureza somente’ ao passo que estes o possui ‘segundo a alma’ e, comentando ainda sobre a afirmação ‘and whatever is akin to them’, ele cita com aprovação a interpretação de Alexandre segundo a qual Aristóteles a entende pelos outros dois elementos, o ‘fogo’ e o ‘ar’ e também ‘o quinto corpo’, isto é, o elemento celeste, pois o quinto corpo, observa Alexandre ‘também é um corpo natural’. Assim, de acordo com estas declarações de Aristóteles, o movimento circular dos corpos celestes, como o movimento retilíneo dos elementos sublunares, não são pela alma, mas pela natureza”. (WOLFSON, 1962, p. 68).

é natureza, pois ele é animado por uma alma que é idêntica à natureza do corpo e que é distinta de uma possível substância separada.¹⁹⁷ Essa leitura, Tomás atribui aos anônimos a partir de Simplício:

[...] quidam posuerunt, ut Simplicius refert; qui posuerunt Aristotelem dicere caelum animatum, non quia haberet animam rationalem, sed ita quod haberet quandam vitam complantatam corpori, ita quod in eo nihil est aliud anima quam natura talis corporis.¹⁹⁸

A despeito de tratar-se de objeções, tanto no In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 3, obj. 1, quanto na ST, Ia, q. 70, a. 3, obj. 4, partes dessas objeções servem para reforçar a hipótese de que Aristóteles sustenta a modalidade “(a)”: “Motus enim caeli est motus naturalis, ut in 1 caeli et Mund. dicit philosophus. Sed motus naturalis est cujus principium est forma corporis naturalis”.¹⁹⁹ “[...] motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in I de caelo. Motus autem naturalis est a principio intrinseco”.²⁰⁰

O próprio Tomás afirma, como já apresentado, que os filósofos provam (*ut a philosophis probatur/ QDP, q. 4, a. 1, ad5*) que devido à matéria celeste, um corpo celeste não é causa para outro corpo celeste (*susceptibilis peregrinae impressionis/In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, ad3; QDP, q. 4, a. 1, ad5*). É certo que Aristóteles está incluído entre os *philosophis*. Nesse sentido, a fonte do movimento celeste necessariamente, para o mestre do Liceu, é intrínseca. Aliás, é razoável acrescentar “ativa”, “fonte ativa”, sob o risco de se excluir a naturalidade do movimento celeste, uma vez que a fonte ativa seria extrínseca: “[...] sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis; quod est contra philosophum in I de caelo”.²⁰¹

¹⁹⁷ Embora se refira ao texto grego, é interessante a reflexão de Owens: “Todas estas considerações sobre as relações das mentes separadas aristotélicas com as almas, se humana ou celeste, deve permanecer altamente controversa. Eles servem, entretanto, como uma proteção contra o excesso em simplificar o problema através do uso de categorias posteriores. É difícil para os estudantes modernos, que veem depois de tantos séculos de pensamento judeu, cristão e muçumano, evitar uma aproximação das substâncias separadas em termos de Deus, anjos e almas humanas imortais. Estes formam três níveis diferentes de ser. Mas, em Aristóteles o nível parece ser exatamente o mesmo”. (OWENS, 1950, p. 336).

¹⁹⁸ “[...] alguns afirmaram, como relata Simplício, que Aristóteles entendia o céu como animado, não que ele tenha uma alma racional, mas que teria uma vida implantada no corpo de modo que nele não há nenhuma outra alma além da natureza desse corpo”. (In DCM II, 3, n. 2).

¹⁹⁹ (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 3, obj. 1). “Com efeito, o movimento do céu é um movimento natural, como o filósofo diz no *De caelo* I. Porém, o movimento natural é aquele cujo princípio é a forma do corpo natural”.

²⁰⁰ (ST, Ia, q. 70, a. 3, obj. 4). “[...] os movimentos do céu e dos corpos celestes são naturais, como é manifesto no *De caelo* I. Com efeito, o movimento natural se dá pelo princípio intrínseco”.

²⁰¹ (DSC, a. 6, obj. 7). “[...] porém, [se] fosse totalmente extrínseca, o movimento do céu não seria natural, o que é contra o filósofo no *De caelo* I”.

Na ST, Ia, q. 70, a. 3, resp., depois de excluir, por um lado, a hipótese de haver alma vegetativa e sensitiva no céu e, por outro, que a “alma” (*anima*) estaria unida (*uniretur*) ao corpo celeste para inteligir (*operationem intellectualem*), Tomás escreve:

Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII *Physic.*, postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente Augustinus etiam dicit, III *de Trin.*, *corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitae*.²⁰²

O termo “*anima*”, assim como as expressões “*substantia apprehendente*”, “*spiritum vitae*”, “*substantiae spirituales*”, quando empregados por Tomás no interior de sua investigação sobre o movimento celeste designam o motor (*motor*) celeste, a inteligência enquanto criatura. A união da inteligência com o corpo celeste é uma união do motor com o móvel (*uniuntur... ut motores mobilibus*), pois se refere apenas ao movimento. Essa união, portanto, não constitui uma substância porque a inteligência não é uma forma celeste. Dito de outro modo, a união da inteligência com os corpos celestes não necessita (*oportet*) que seja ao modo de constituição de uma substância, embora tenha certo vínculo substancial, pois a inteligência, devido à nobreza de sua operação, atinge o âmago do móvel.

²⁰² (ST, Ia, q. 70, a. 3, resp.). “Resulta que é somente devido ao movimento. Porém, para mover não é necessário que se una como forma, senão só pelo contato de virtude, assim como o motor se une ao móvel. Por isso Aristóteles, após haver mostrado que o primeiro que move a si mesmo compõe-se de uma parte motora e de outra movida, diz que essas duas partes se unem por contato: quer mutuamente, de uma com a outra, se ambas forem corpos; quer de uma com a outra, mas não inversamente, se uma for corpo e a outra, não. Para os platônicos, com efeito, as almas se unem aos corpos só pelo contato de virtude, como o motor ao móvel. Assim, quando Platão ensina que os corpos celestes são animados, quer dizer que as substâncias espirituais se unem aos corpos celestes como os motores aos móveis. E que os corpos celestes sejam movidos por uma substância apreendente, e não só pela natureza, como os pesados e os leves, é manifesto pelo fato da natureza não mover senão para um fim, o qual, atingido, há repouso; o que não acontece com o movimento dos corpos celestes. Donde, resta que sejam movidos por alguma substância apreendente. Por isso, no *De Trinitate* III, c. IV, Agostinho diz que Deus rege *todos os corpos pelo espírito de vida*”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

Ao discorrer sobre o modo da união, Tomás emprega a expressão “*contactum virtutis*”, que, conforme o autor, é extraída de Aristóteles, dos platônicos e de Platão. Aristóteles, seguindo o texto citado, teria concebido o sentido sem a expressão. Embora Tomás não afirme, eu entendo que, para ele, o estagirita concebeu apenas “partes” do sentido de *contactum virtutis*. Na concepção de Aristóteles, segundo Tomás, o contato entre o material e o imaterial não é recíproco, isto é, o material não atinge o imaterial, embora seja atingido por ele. Tomás não avança ao expor a concepção do estagirita. Entretanto, é razoável supor pela própria menção à *Physica* VIII que o estagirita esteja se referindo à atualização de potências na matéria, pois em todos os contextos possíveis, não somente para o pré-socráticos e para Platão, mas também para Aristóteles “[...] ex nihilo nihil fieri”.²⁰³ Com efeito, como apresentarei mais à frente, o sentido de *contactum virtutis* quando a referência é a relação entre a inteligência e o céu, na concepção de Tomás, nem é criação, nem atualização de potências, mas conferir o *impetus* incorpóreo sempre pressupondo a criação.

A referência aos platônicos (*platonic*) é mais complexa. Se Tomás tem em mente algum autor cristão que sustente ou supõe a criação *ex nihilo*, como, por exemplo, Filopono, então a dificuldade realmente é elevada ao grau máximo, pois a *vis* incorpórea, para Filopono, pressupõe a criação divina.²⁰⁴ Se a referência, todavia, diz respeito a autores que não sustentam a criação *ex nihilo*, então os platônicos e o próprio Platão possuem um sentido de *contactum virtutis* diferente daquele presente em Tomás. A diferença repousa basicamente em dois quesitos. Primeiro, conforme já assinalado, devido à criação. Segundo, na afirmação segundo a qual “...et non solum a natura, sicut gravia et levia...”. O termo “natureza” (*natura*), não tendo em hipótese alguma a criação *ex nihilo* como referência, como é o caso de Platão e Aristóteles, bem como de todos os filósofos gregos presentes em seus textos traduzidos para o latim, sempre e necessariamente indica que a coisa que possui a natureza em alguma medida opera *per se* na locomoção e para a locomoção. Em Tomás, *em hipótese alguma*, se coisa diz respeito a um corpo simples, então ele não possui operação na locomoção, nem *per se*, nem *per accidens*. Nesse sentido, é preciso uma leitura cuidadosa do fragmento “...et non solum a

²⁰³ “Quia secundum philosophum, I Physic., antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri”. (ST, Ia, q. 45, a. 2, obj. 1). “Omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I Physic”. (ST, Ia, q. 44, a. 2, obj. 1).

²⁰⁴ “Filopono nega que o movimento de rotação dos corpos celestes deve-se a uma especial propriedade da substância da qual eles são feitos, a saber, o quinto elemento – o éter. Segundo Filopono, o movimento de rotação dos corpos celestes deve-se a uma força cinética incorpórea cedida, a eles, por Deus no instante da criação”. (ÉVORA, 1997, p. 85, nota 7). Sobre a criação em Filopono, ver: COUVALIS, 2011, p. 208-211.

natura, sicut gravia et levia...”. O movimento dos *gravia et levia*, os elementos, possui *solum* a natureza como princípio de movimento. Nesse caso, a referência para *solum a natura* é o céu como um todo, o motor natural formal e eficientemente inseparável dos elementos. No caso de *solum a natura* tendo como referência a locomoção celeste, a discussão é mais complexa, uma vez que há uma espécie de intersecção entre causalidade natural e metafísica. Com efeito, *solum a natura* não se aplica à esfera suprema, pois ela não possui causa natural para sua locomoção. Por outro lado, todo corpo celeste abaixo da esfera suprema possui causa natural e metafísica de locomoção.

A conclusão de Tomás na passagem citada baseia-se em certa teleologia, esta que é compreendida pela observação. Pela observação das coisas na região sublunar se constata que a locomoção termina (*quiescit*) quando o objetivo é alcançado. Porém, pela observação da região supralunar se constata que o céu jamais repousa. A ausência de repouso no céu se justifica, conforme ST, Ia, q. 70, a. 3, resp., porque a divindade *administrari* os corpos celestes mediante a inteligência (*per spiritum vitae*). É importante enfatizar essa afirmação, porque, a despeito da divindade criar para comunicar sua bondade, logo, é uma criação livre,²⁰⁵ a divindade não só respeita a liberdade do ente criado, mas também se serve dele como seu instrumento. Nessa medida, a capacidade pertencente à inteligência de conferir o *impetus* incorpóreo aos corpos celestes é recebida no ato de sua criação, donde decorre que, embora opere *per se*, a operação da inteligência é totalmente subordinada a operação divina que rege (*administrari*) o universo.

A capacidade da inteligência só a habilita a exercer sua causalidade sobre os corpos celestes na medida em que o céu possui ao menos certo acabamento conferido pela divindade no ato de criação. Ademais, porque a criação ocorre *ex nihilo*, não só a criação não é atualização de potências, mas também no céu não há propriamente “potências” a serem atualizadas no que toca ao fim intrínseco do céu que é participar da bondade divina. Uma vez terminada a criação do céu, o céu é perfeito quanto ao fim intrínseco. Assim sendo, o dito de Tomás: “[...] nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum [...]”,²⁰⁶ não deve ser entendido em sentido aristotélico da atualização de potências *preexistentes*, mas sim da aptidão (*aptitudinem*) celeste em receber o *impetus* incorpóreo da inteligência. O *impetus* incorpóreo não preexiste no céu em potência porque na ocasião em que a inteligência não conferir mais o *impetus* incorpóreo o céu repousará sem

²⁰⁵ Cf. ST, Ia, qq. 44-45.

²⁰⁶ (ST, Ia, q. 66, a. 2, resp.). “[...] não permanece potência alguma para o ser, mas somente para o lugar[...]”.

nenhuma alteração em sua natureza.²⁰⁷ Nesse sentido, a locomoção celeste pressupõe certa perfeição da natureza celeste decorrente da criação e, ademais, a locomoção só ocorre na medida em que a inteligência confere o *impetus* incorpóreo ao céu sidério.

É importante salientar que Tomás quando trata do motor da locomoção celeste não emprega a expressão latina correspondente para “ímpeto incorpóreo”, nem as expressões que, nesse contexto, seriam equivalentes: “*virtutem incorpoream*”, “*virtutem spiritualem*”.²⁰⁸ Ele emprega outras expressões, como “*virtutem determinatam*” (DSC, a. 6, ad7) e “*virtus infinita*” (DSC, a. 6, ad8). Pelo contexto do emprego dessas expressões, entretanto, elas só podem denotar “ímpeto incorpóreo” ou “força incorpórea” ou ainda “força imaterial”, pois o próprio Tomás diferencia a “*vis corporalis*” da “*virtutem incorpoream*”.²⁰⁹

Ao tratar da *virtutem determinatam*, Tomás escreve:

Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia inteligente.²¹⁰

A aptidão natural (*naturalem aptitudinem*) para ser movido diz respeito à natureza completa de cada corpo celeste. É devido à aptidão natural inerente na natureza completa que, mesmo não possuindo a fonte ativa do movimento em si, o movimento de cada corpo celeste é natural. É interessante notar que Tomás emprega o termo “*naturalem*” para se referir à aptidão do corpo celeste e para a *virtutem determinatam* do motor. A despeito de em si mesmos o motor e o corpo celeste possuírem naturezas distintas, a relação entre ambos é natural no sentido de que não há resistência por parte do corpo celeste. Tomás

²⁰⁷ Assim como os elementos enquanto esfera repousarão sem nenhuma alteração em suas naturezas. Cf. QDP, q. 5, a. 8, resp.

²⁰⁸ Para o emprego tomásico de tais expressões, ver: ST, Ia, q. 62, a. 6, resp.; ST, I-IIa, q. 10, a. 3, resp.; ST, I-IIa, q. 17, a. 2, obj. 3; ST, I-II, q. 17, a. 2, ad3; ST, II-IIa, q. 53, a. 3, resp.; ST, I-II, q. 2, a. 6, resp.; ST, I-IIa, q. 9, a. 5, resp.; QDP, q. 6, a. 10, resp.; QDP, q. 3, a. 9, resp.; *In Peryermeneias* I, 14, n. 14; *De malo*, q. 16 a. 1, resp.;

²⁰⁹ ST, I-IIa, q. 9, a. 5, resp.; QDP, q. 3, a. 9, resp.

²¹⁰ (DSC, a. 6, ad7). “Respondo dizendo que a substância espiritual que move o céu tem uma virtude natural determinada para o movimento desse corpo. E, do mesmo modo, o corpo do céu tem uma aptidão natural para ser movido com esse movimento. E, por isso, o movimento do céu é natural, ainda que seja por uma substância inteligente”. (Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga).

admite que eles foram criados para essa relação sem resistência. Isso implica em afirmar que naturalmente o corpo celeste é apto para receber “algo” radicalmente distinto de sua natureza: o ímpeto incorpóreo. Aliás, o termo “*naturalem*” atribuído à *virtutem determinatam* visa, além de manifestar a harmonia entre o motor e o movido, assegurar que se trata de uma operação *per se* do motor, ou seja, não é a divindade ou outrem quem opera pelo motor, é o próprio motor quem opera. A divindade no ato de criação determina a operação, mas é o motor quem executa. A determinação divina restringe à operação da inteligência para que esta seja restrita à locomoção celeste, não ao *esse*, uma vez que a operação que confere o *esse*, logo, a perfeição do corpo celeste, permanece como uma exclusividade da entidade divina. Segue-se, portanto, que Tomás sempre mantém a distinção entre *causa essendi* e *agentis impetus*.

No que diz respeito à expressão “*virtus infinita*”, Tomás diz:

Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus caeleste. Quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III de Trin.; tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quaelibet enim virtus superioris ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiamsi in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiae spiritualis quae movet caelum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.²¹¹

²¹¹ (DSC, a. 6, ad8). “Respondo dizendo que se diz que, provavelmente, as substâncias espirituais movem os corpos celestes com a ordem de sua vontade. O mais provável é que a matéria corpórea, em sua transmutação formal, somente obedeça a Deus, e não à indicação do espírito criado, como diz Agostinho no livro III do *Sobre a Trindade*. Comprovamos, não obstante, em nós mesmos, que se obedece a essa indicação na transmutação local quando o movimento dos membros corporais segue imediatamente a ordem da vontade. Se, porém, também acrescentar o influxo da virtude sobre a ordem da vontade, não se segue, por causa disso, que ocorra diminuir a força por causa da finitude da virtude, pois toda virtude de ordem superior, ainda que seja finita em si mesma e em relação a seu superior, é infinita a respeito de seus inferiores, como também a virtude do Sol é infinita em relação às coisas geráveis e corruptíveis, por cuja produção não diminuiria, ainda que durasse eternamente. E, de modo semelhante, a virtude do intelecto é infinita em relação às formas sensíveis. E, assim, também, a virtude da substância espiritual que move o céu é infinita, porque não se lhe segue a diminuição da força”. (Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga).

O final da passagem é bastante enfático: não há fadiga (*fatigatio*) na operação que confere o ímpeto incorpóreo ao corpo celeste porque a capacidade da inteligência é infinita quando a referência é a locomoção de um corpo natural. Em outras palavras, o ímpeto incorpóreo conferido ao corpo celeste possui valor perene: ele nem aumenta nem diminui. Assim sendo, ao tocar o corpo celeste pelo *contactum virtutis* a inteligência lhe confere o ímpeto incorpóreo enquanto dura a locomoção. Quando a inteligência não conferir mais o ímpeto incorpóreo, o céu repousará e continuará no ser,²¹² pois o *esse* que os corpos celestes possuem é exclusividade da operação divina: “[...] Angelos, qui movent orbis proxime, possumus motores dicere, non formas vel animas: quia orbis recipiunt ab eis motum tantum, non autem esse”.²¹³

3. Tomás leitor crítico da definição de natureza aristotélica: o caso do céu (In DCM I, 3, n. 4).

Pela leitura de *In Physica* II, 1, n. 3, 1§ pode-se postular que a noção de “forma” atribuída aos elementos por Aristóteles significa um constituinte do elemento. Como a forma não possui entidade sem o corpo que ela enforma, ela é uma forma totalmente corpórea. Isso implica em afirmar que Aristóteles nega que haja qualquer resquício de incorporeidade na constituição do elemento. Nessa medida, uma vez gerado, o elemento necessita apenas do motor acidental que remove os impedimentos, pois sendo corpo em processo, ele possui em si a fonte da operação. Só há essa hipótese de interpretação da leitura de Tomás da definição de natureza na *Physica* II, 1, de Aristóteles quando aplicada ao caso da constituição e locomoção natural elementar (*In Physica* II, 1, n. 3). Pode-se ainda inferir que, sendo a forma do elemento uma fonte corpórea de operação, a força requerida para a locomoção pertence à mesma espécie, isto é, também é corpórea. Embora Tomás não afirme do modo como apresento, é muito possível que na sentença *sed videtur*

²¹² Aqui encontra-se outra marca profunda da diferença entre Tomás e Aristóteles. Pelo que entendo, é impossível, para o mestre do Liceu, que o céu repouse e continue no ser. Averróis percebeu bem essa tese: “[...] se o movimento celeste cessasse, então a continuação da existência dos corpos celestes também cessaria, pois o movimento é um pré-requisito da continuação da existência. De todas essas considerações é claro que a doação continuada do movimento é também a doação do movimento celeste, pois se não fosse assim, o movimento cessaria e se o movimento cessasse, o céu mesmo cessaria. Com efeito, o céu existe em virtude de seu movimento; e se o movimento do céu cessasse, o movimento dos seres sublunares cessaria e, ademais, o mundo em sua totalidade poderia cessar. Disso, então se mostra verdadeiro que a doação contínua do movimento é a doação da existência de todas as coisas existentes”. (AVERRÓIS, *De substantia orbis*, c. 4, p. 117; sobre a passagem, ver: SANTOS, 2013c, seção 2.3.2).

²¹³ (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 3, resp.). “[...] podemos afirmar que os anjos que movem as esferas próximas são motores, porém, não formas ou almas, porque as esferas recebem deles só o movimento não o ser”.

hoc non esse verum (*In Physica* II, 1, n. 3, 1§, linha 1),²¹⁴ que é dirigida exclusivamente a Aristóteles e, ademais, diz respeito ao *principium motus* afirmado pelo estagirita (*In Physica* II, 1, n. 3, 1§, linha 2), Tomás entenda que na expressão *principium motus* (*Physica* II, 1, linha 6) esteja subsumida não só a noção de forma, mas também a noção de força; ambas corpóreas e vinculadas com a locomoção. Tomás ao destituir a identidade entre forma e motor nos elementos, também elimina a força corpórea aristotélica da locomoção natural elementar, pois no *In Physica* II, 1, n. 4, o autor afirma que o peso e a leveza, os princípios formais da locomoção natural elementar, são potências passivas. No caso de Tomás redigir *In Physica* II, 1, n. 3, 1§, tendo não só a tradução *Vetus* em mãos (ou uma contaminada cuja matriz era ela),²¹⁵ mas também a tradução de Moerbeke (ou uma contaminada) de *Physica* II, 1, então ele, de fato, possuía aparato textual assegurando que, para Aristóteles, *principium motus* inclui em si a força corpórea. Não há como negar que o *impetum innatum* (Moerbeke) não afirma a força corpórea para a mudança.

A força corpórea, todavia, não só diz respeito aos elementos, mas também aos corpos celestes. No *In DCM* I, 3, n. 4, Tomás entende que, para Aristóteles, os corpos simples, elementos e corpos celestes, de fato, possuem a força corpórea para a locomoção. Eis a passagem de *De caelo* na qual Tomás identifica a força corpórea:

De totius quidem igitur natura, si quidem infinitum sit secundum magnitudinem, sive finitum secundum totam molem, posterius intendendum. De hiis autem que secundum speciem ipsius partibus nunc dicamus, principium facientes hoc. Omnia enim physica corpora et magnitudines secundum se ipsa mobilia dicimus esse secundum locum; naturam enim principium motus esse dicimus in ipsis; omnis autem motus secundum locum, quem vocamus lationem, aut rectus aut circularis aut ex hiis mixtus; simplices enim hii duo soli [...]. Siquidem igitur est simplex motus qui in circuitu corporis motus et simplex motus simplicis corporis - et enim si compositi fuerit, secundum predominans erit -, necessarium esse aliquod corpus simplex, quod natum est ferri circulari motu secundum sui ipsius naturam.²¹⁶

²¹⁴ Sobre essa sentença, ver o capítulo 2 da tese.

²¹⁵ Para a discussão sobre as traduções, ver o capítulo 2 da tese.

²¹⁶ (ARISTÓTELES (Moerbeke). *De caelo* I, 2). “Sobre, pois, a natureza do todo, se é infinito em magnitude ou se é finito segundo todo o volume, investigaremos posteriormente. Digamos, no entanto, sobre suas partes específicas, iniciando do seguinte modo. Para todos os corpos e magnitudes naturais dizemos que são por si mesmos móveis segundo o lugar; pois dizemos que a natureza é o princípio de seu movimento; ora, todo movimento local, que designamos de translação, ou é reto ou circular ou composto de ambos, pois estes dois são os únicos simples. [...]. Uma vez, pois, que existe o movimento simples, que o movimento circular é simples e que o movimento do corpo simples é simples, e mesmo que fosse um composto, seria segundo o [elemento/corpo] predominante, é necessário que haja algum corpo simples que naturalmente seja capaz (*ferri*) de movimento circular segundo sua própria natureza”.

Depreende-se da passagem que a expressão “*simplicis corporis*” além de denotar os elementos e os corpos celestes, também pode designar o quinto elemento, o éter, como observa Tomás.²¹⁷ Nesse sentido, o éter é naturalmente capaz (*ferrí*)²¹⁸ de mover circularmente os corpos celestes. Porém, como os corpos celestes se constituem de éter e forma, que é inseparável do éter, atribuir a capacidade ao éter equivale a atribuí-la à natureza completa dos corpos celestes. Sendo assim, quando Aristóteles afirma que as partes específicas do mundo, os corpos simples, elementos e corpos celestes, são móveis por si mesmos e, ademais, que a natureza é princípio de seu movimento, ele está excluindo a incorporeidade como princípio eficiente da locomoção dos corpos simples. Nessa medida, a forma corpórea enquanto constituinte do corpo simples, para Aristóteles, não só é o motor da locomoção natural, mas também é fonte de força para a locomoção.

Em resposta a Aristóteles, Tomás escreve: “Sed videtur hoc esse falsum: caelum enim est corpus naturale, nec tamen eius motus videtur esse a natura, sed magis ab aliquo intellectu”.²¹⁹ Tomás não nega que haja uma força ou impulso movendo o céu. Ele nega que a fonte (ou princípio) donde decorre a força para a locomoção celeste esteja na constituição ou natureza celeste, seja em toda ela ou em parte dela. Ademais, também nega que tal força pertença ao céu ou à sua natureza tal como se diz que o calor transmitido pelo fogo a determinado corpo, se retirando o fogo, “agora” pertence a este corpo. A implicação imediata da concepção de Tomás é que há uma força incorpórea movendo o céu cujo princípio permanente é a inteligência. Com efeito, isso se coaduna perfeitamente com a QDP, q. 5. a. 8, resp. Conforme esse texto, Tomás afirma que cessada a operação da inteligência sobre o céu, a locomoção celeste cessará e o céu repousará, permanecendo no ser. Nessa ocasião, a força incorpórea que locomove o céu *hic et nunc* será retirada. Ainda conforme o texto referido, cessada a operação da inteligência sobre o céu no quesito preciso da locomoção, imediatamente cessará a operação celeste também no quesito preciso da locomoção elementar. O céu continuará a existir, assim como os elementos enquanto espécie continuarão a existir. Além disso, a relação mencionada de subordinação entre as causas é a razão pela qual a locomoção natural elementar decorre da *vis* celeste, esta que, por sua vez, decorre da operação da inteligência (*elementa ergo*

²¹⁷ Cf. In DCM I, 4, n. 1-3.

²¹⁸ Etimologicamente a raiz da qual “*ferrí*” decore está vinculada ao sentido de “forte” ou “infatigável” (cf. LEWIS & SHORT, Oxford Latin Dictionary, p. 736ss).

²¹⁹ (In DCM I, 3, n. 4). “Porém, parece que isso é falso: com efeito, o céu é um corpo natural, e ainda assim, parece que o seu movimento não se dá a partir da natureza, mas de algum intelecto”.

agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum/QDP, q. 5, a. 8, resp.).

A justificativa de Tomás para sua enfática (*falsum*) recusa à definição aristotélica de natureza aplicada ao céu no In DCM I, 3, n. 4, se dá pela diferença entre os princípios ativo e passivo de movimento. A hipotética neutralização das operações da alma humana sobre o corpo é evocada por Tomás para explicitar a locomoção natural sem que a forma seja o motor dela. Nessa hipótese, o homem estaria se locomovendo para baixo. A alma simplesmente seguiria a inclinação do corpo. Seria um movimento natural devido à inclinação natural, porém, a alma, forma do corpo, não operaria. Nesse caso, não haveria o princípio formal da locomoção natural, apenas o material. Situação semelhante encontra-se no céu, segundo Tomás, pois a natureza completa de cada astro, matéria e forma, é naturalmente princípio passivo para a locomoção, razão pela qual é indiferente, para a natureza do astro, encontrar-se *hic et nunc* numa ou noutra das doze constelações zodiacais, o que não ocorre, por exemplo, se o elemento terra é levado para a esfera do fogo ou se este é levado para a esfera da terra, pois neste caso, haveria corrupção de um e geração de outro. A locomoção do céu, portanto, lhe é natural porque sua natureza enquanto princípio passivo possui a potência natural para ser movida (*moveri*) pelo motor separado, o intelecto. Tomás, portanto, no In DCM I, 3, n. 4 elimina do corpo simples, no caso aqui, do céu, a *força corpórea* para a locomoção natural.²²⁰

A eliminação mencionada, entretanto, precisa ser bem compreendida, pois Tomás não elimina a naturalidade do céu. O próprio Tomás afirma no In DCM I, 3, n. 4, que o céu é um corpo natural (*caelum enim est corpus naturale*). Pela mesma razão que os elementos são naturais, embora os motores de sua locomoção natural sejam ontologicamente distintos deles, o céu também é natural, pois em ambos os casos a entidade completa é potência passiva para a locomoção natural. Desnaturalizar o céu implica necessariamente, na física de Tomás, em desnaturalizar os elementos.

3.1 Tomás leitor de *vis insita rebus* (In Physica II, 1, n. 5, 2§): a força incorpórea

²²⁰ “Sed dicendum est quod duplex est principium motus: unum quidem activum, quod est ipse motor, et tale principium motus animalium est anima: aliud autem est principium motus passivum, scilicet secundum quod corpus habet aptitudinem ut sic moveatur, et huiusmodi principium motus est in gravibus et levibus. [...]. Sic igitur dicendum est quod principium activum motus caelestium corporum est intellectualis substantia: principium autem passivum est natura illius corporis, secundum quam natum est tali motu moveri. Et esset simile in nobis si anima non moveret corpus nostrum nisi secundum naturalem inclinationem eius, scilicet deorsum”. (In DCM I, 3, n. 4).

A despeito de possivelmente não estar disponível no século XIII a tradução latina de seus textos, a presença de Filopono é garantida mediante o *Liber primus naturalium*, L. I, c. 5, de Avicena. É devido a uma paráfrase empreendida por Tomás do texto aviceniano que há indícios de que, consciente ou não, Tomás esteja discutindo também com Filopono no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, sobretudo pelo emprego da expressão *vis insita rebus*, esta que seria uma versão latina da tradução árabe de δύναμις κατὰδεδουκῖα διὰ τῶν σωμάτων presente no *In Physica* II, 1, 192a8-23 de Filopono, a saber: *al-tabī‘a qūwa sāriya fī al-ajsām*. Ademais, Alberto e Boaventura podem se configurar como fontes segundas da leitura que Tomás empreende de *vis insita rebus*, pois a expressão *inchoatio formae* atribuída por Tomás a Alberto e Boaventura (*quidam*) no *In Physica* II, 1, n. 3, 3§ está vinculada com o sentido de *vis insita rebus*.²²¹ Por essa expressão e de modo condensado, resquícios da metafísica e cosmologia de Filopono podem ter chegado a Tomás.²²²

A expressão *vis insita rebus*, segundo Tomás no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, teria sido empregada para corrigir a definição de natureza de Aristóteles. Com efeito, Filopono explicitamente no *In Physica* II, 1, se propõe a corrigir a definição de natureza de Aristóteles.²²³ Dois quesitos precisos da discussão de Filopono com Aristóteles interessam aqui. O primeiro diz respeito a uma tese metafísica sustentada por Filopono, qual seja, que o mundo é criado. Tal tese tem implicações imediatas na cosmologia de Filopono, sobretudo em sua concepção da locomoção natural e constituição dos corpos simples, terrestres e celestes.²²⁴ O segundo, por sua vez, refere-se à noção de força

²²¹ Para os textos de Alberto e Boaventura, ver a introdução da tese.

²²² Embora não se refira a Filopono explicitamente no *In Physica*, Tomás no *In DCM* I se refere explicitamente a Filopono como *Ioannes grammaticus*. Ver: *In DCM* I, 6, n. 3; *In DCM* I, 6, n. 10; *In DCM* I, 8, n. 5; *In DCM* I, 8, n. 7; *In DCM* I, 8, n. 9; *In DCM* I, 8, n. 13; *In DCM* I, 8, n. 15.

²²³ Para um tratamento da empreitada de Filopono, ver: MCGUIRE, 1985, p. 241- 267; ver também: MACIEROWSKI; HASSING, 1988, p. 73-100.

²²⁴ Um dos maiores objetivos da pesquisa de Sorabji é, por um lado, entender a transformação de Aristóteles empreendida pelos antigos e medievais e, por outro, entender o mais precisamente possível o platonismo e o neoplatonismo. No que se refere à transformação de Aristóteles Sorabji não somente editou o “Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence”, 1990, mas também publicou neste texto dois importantes artigos sobre essa transformação de Aristóteles; (sobre Aristóteles ver também: SORABJI, 1980). Quanto ao “platonismo e neoplatonismo”, Sorabji os investiga de modo detalhado no “Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages”, 1983. O interesse de Sorabji pelo platonismo e neoplatonismo no âmbito da ciência natural, sobretudo pela crítica à ciência natural de Aristóteles, tem Filopono como figura principal, o que conduziu Sorabji a editar o “Philophonous and Rejection of Aristotelian Science”, 1987. Os doze artigos que compõem o livro, inclusive o primeiro pertence a Sorabji, são o resultado de conferências sobre o que de fato é o neoplatonismo de Filopono ministradas no “Institute of Classical Studies” (Londres) em junho de 1983. Os resultados são impressionantes, tais como: (i) a crítica enfática à noção de natureza de Aristóteles a partir do *Timeu* de Platão; (ii) o *Timeu* enquanto autoridade para Filopono, inclusive como mais consistente do que a *Física*

(δύναμις/*qūwa/vis*) como um constituinte incorpóreo dos corpos simples decorrente, em última instância, da criação divina.²²⁵ A respeito desse segundo quesito, é possível que Filopono esteja retomando o *Timeu* em sua versão grega, pois Platão sustenta que o peso e a leveza são forças cuja origem é a divindade.²²⁶ É por causa dessa possível retomada que Filopono tem sido caracterizado como platônico. Nesse sentido, é muito possível que o sentido de *vis insita rebus*, de algum modo, esteja vinculado à operação divina afirmada no *Timeu*, uma vez que, para Filopono, segundo Tomás, Platão é uma autoridade (*auctoritate Platonis*).²²⁷

Tomás não vincula a expressão *vis insita rebus* (*In Physica* II, 1, n. 5, 2§) com Platão e os platônicos. Porém, na ST, Ia, q. 65, a. 4, resp., ele aborda brevemente a concepção de Platão e dos platônicos (*platonici*) sobre a causalidade das formas separadas com relação aos entes naturais. Embora a discussão ocorra num contexto geral, qual seja, da matéria corpórea, ela pode ser tratada no contexto da constituição e locomoção natural elementar. Tomás afirma que, para Platão e os platônicos (*platonici*): “[...] in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat”.²²⁸ Um pouco mais à frente, Tomás caracteriza

de Aristóteles; (iii) a noção de ímpeto como consequência da leitura simultânea do *Timeu* e das Escrituras; (iv) a criação *ex nihilo* enquanto demonstrada pela razão. As reflexões amadurecidas de Sorabji sobre o “neoplatonismo de Filopono” e sua crítica à ciência natural de Aristóteles estão presentes no seu “Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel”, 1988. Ademais, existem outros importantes estudos sobre a definição de natureza em Filopono: MCGUIRE, 1985, p. 241-267; MACIEROWSKI; HASSING, 1988, p. 73-100; WOLFF, 1987, p. 84-120; ZIMMERMANN, 1987, p. 121-129; JUDSON, 1987, p. 179-198. Embora não trate propriamente sobre a definição de natureza de Filopono, os estudos de Évora são muito consistentes, contribuindo significativamente na compreensão dessa noção. Ver, dentre outros: ÉVORA, 2003, p. 15-47; ÉVORA, 2000, p. 55-76; ÉVORA, 1997, p. 15-47.

²²⁵ Cf. COUVALIS, 2011, p. 208ss.

²²⁶ *Timaeus* 52D-53B.

²²⁷ “Sed circa ea quae hic Aristoteles dicit, duplex consideratio occurrit: una quidem circa positionem eius, qua ponit corpus caeli esse ingenerabile et incorruptibile; alia autem est circa rationem ipsius. Sciendum est autem circa primum, quod quidam posuerunt corpus caeli esse generabile et corruptibile secundum suam naturam, sicut Ioannes grammaticus, qui dictus est Philoponus. Et ad suam intentionem adstruendam, primo utitur auctoritate Platonis, qui posuit caelum esse genitum et totum mundum. Secundo inducit talem rationem. Omnis virtus corporis finiti est finita, ut probatur in VIII Physic: sed virtus finita non potest se extendere ad durationem infinitam (unde per virtutem finitam non potest aliquid moveri tempore infinito, ut ibidem probatur): ergo corpus caeleste non habet virtutem ut sit infinitum tempore. Tertio obiicit sic. In omni corpore naturali est materia et privatio, ut patet ex I Physic: sed ubicumque est materia cum privatione, est potentia ad corruptionem: ergo corpus caeleste est corruptibile. Si quis autem dicat quod non est eadem materia caelestium corporum et inferiorum, obiicit in contrarium: quia secundum hoc oporteret quod materia esset composita, ex eo scilicet quod est commune utrique materiae, et ex eo quod facit diversitatem inter materias. Sed haec necessitatem non habent. Quod enim Plato posuit caelum genitum, non intellexit ex hoc quod est generationi subiectum, quod Aristoteles hic negare intendit: sed quod necesse est ipsum habere esse ab aliqua superiori causa, utpote multitudinem et distensionem in suis partibus habens; per quod significatur esse eius a primo uno causari, a quo oportet omnem multitudinem causari”. (In DCM I, 6, n. 3).

²²⁸ (ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.). “[...] na matéria corpórea permanece certa impressão de tais formas separadas, pelo modo de uma assimilação, a que designavam de participação”.

a permanência da impressão (*remanet impressio*): “[...] formas rerum corporalium in materia per se subsistere”.²²⁹ Como o contexto diz respeito à instituição de algo natural, a *impressio* não pode ser entendida como uma mera operação externa semelhante à operação do artífice que “imprime” a forma da casa na matéria, pois não há temporalidade na operação, nela mesma, das *formis separatis*. É difícil expressar o exato sentido da operação das *formis separatis*, uma vez que o efeito é temporal, mas não a causa. O efeito da causa, a *impressio* para os platônicos, Tomás afirma que permanece (*remanet*) na matéria corpórea. Isso implica em afirmar que o efeito, de algum modo, preexiste na causa que a confere à matéria corpórea. Uma vez que a matéria corpórea recebe a *impressio*, esta pertence ao ente constituído, a coisa corpórea. A *impressio* recebida é a forma da coisa corpórea, esta que constitui a essência da coisa corpórea. A coisa corpórea, portanto, para os platônicos, é constituída de *corporeidade*, a matéria, e *incorporeidade*, a forma. Mesmo que se trate de uma forma corpórea, em alguma medida, esta forma possui em sua natureza vestígios de incorporeidade devido à origem. É, pois, a participação ou semelhança.

A partir do contexto descrito pode-se inferir que, aparentemente, no *In Physica* II, 1, Tomás se encontra num labirinto. Por um lado, no *In Physica* II, 1, n. 3, o autor critica e rejeita o que ele entende como a explicação de Aristóteles do *principium motus*, a saber: que a força corpórea elementar causa a locomoção natural. Por outro, no *In Physica* II, 1, n. 5, ele critica e rejeita a posição do anônimo (ou de Filopono), qual seja, que há uma força incorpórea que constitui a essência do elemento, interna a ele, funcionando como a causa da locomoção natural elementar. A discussão, pelo que se nota, é bastante complexa, pois Tomás critica e rejeita duas hipóteses possíveis e plausíveis que explicam a locomoção natural elementar. Eu entendo que Tomás vence o labirinto ao conceber que a *vis* incorpórea pertence exclusivamente ao céu, pois ela não constitui ou pertence ao elemento, embora seja por ela que o elemento é locomovido naturalmente.

A noção de incorporeidade que caracteriza a força, para Filopono, está subsumida ao termo *ínsita* pertencente à expressão *vis insita rebus*. O próprio Tomás desde o início de sua carreira entende que o termo “*ínsita*” pode denotar incorporeidade.²³⁰ No *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, ele critica o emprego da expressão: “[...] deridendi sunt qui volentes

²²⁹ (ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.). “[...] as formas das coisas corpóreas subsistem *per se* na matéria”.

²³⁰ “Sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum, naturaliter est omnibus insita”. (In Sent., I, d. 3, q. 1, a. 2, obj.1). “[...] dilectio Dei similiter erat omnibus insita naturaliter”. (In Sent., III, d. 28, q. 1, a. 7, expos.)

definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi”.²³¹

É importante notar ainda que, para Tomás, o termo “*insita*” pode não só denotar incorporeidade, mas também constituinte, ou seja, a *vis* é incorpórea e constitui as coisas (*rebus*), não se tratando, portanto, de acidente. Nesse sentido, a *vis* é possuída originariamente por outrem que ao constituir determinada substância lhe confere a *vis*. Depois da geração, portanto, a referida substância possui a *vis* essencialmente. Assim sendo, mesmo que a substância dependa de outrem na conservação de sua entidade, ela é autônoma no operar, ou seja, sua *vis* assegura que ela é automovente.

A despeito de Tomás abordar brevemente a expressão *vis insita rebus* e, ademais, tratá-la numa perspectiva geral, isto é, “das coisas” (*rebus*), entendo que o autor subsume os elementos nas coisas (*rebus*), pois compete à física investigar não somente a natureza das partes essenciais do universo corpóreo, os corpos simples, mas também a posição deles no universo corpóreo, mesmo porque somente eles possuem por natureza posição no universo corpóreo.²³² Nessa medida, a *vis* também constitui o elemento e lhe assegura o automovimento, notadamente no que tange à locomoção. Assim sendo, é possível que Tomás entenda que há uma força incorpórea constituindo o elemento na expressão *vis insita rebus*. Pelo que se nota, no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, Tomás é bastante enfático (*deridendi*) em se opor a tal concepção. Entretanto, é importante observar, tal oposição não pode ser entendida como uma defesa de um suposto caráter de incorreção da definição de natureza de Aristóteles, pois se esse fosse o caso, Tomás não teria redigido *sed videtur non esse verum* (*In Physica* II, 1, n. 3, 1§), tendo como referência exclusiva o *principium motus* (*In Physica* II, 1, n. 3, 1§, linha 2) afirmado por Aristóteles na *Physica* II, 1 (linha 6), assim como não teria redigido *sed videtur hoc esse falsum* (*In DCM* I, 3, n. 4) tendo como referência a locomoção celeste afirmada por Aristóteles no *De caelo* I, c. 2. Sendo assim, Tomás se opõe, por um lado, à *forma corpórea* elementar e celeste de Aristóteles e, por outro, à *forma incorpórea* de Filopono; ambas entendidas como o motor interno da locomoção natural dos corpos simples. Tomás, portanto, nem é aristotélico, nem é platônico, uma vez que recusa a definição de natureza de Aristóteles e de Filopono. Tomás é um *magister* medieval que consciente de sua *maestria* elabora seu próprio pensamento, nomeadamente sua física.

²³¹ (*In Physica* II, 1, n. 5, 2§). “[...] são ridículos aqueles que, desejando corrigir a definição de natureza de Aristóteles, tentaram definir a natureza como algo absoluto, dizendo que natureza é a força implantada nas coisas, ou algo semelhante”.

²³² Cf. *In DCM* I, *prooemium*, n. 5.

Capítulo 2

Tomás e o estabelecimento de uma nova física: leitura de *In Physica II*, 1.

1. Leitura de *Physica II*, 1.

A ciência natural no século XIII, a física, tem sido acriticamente descrita por determinados historiadores da filosofia medieval e da ciência²³³ como resultado de versões da física de Aristóteles em um conglomerado comumente rotulado por “aristotelismo”. Sob tal ótica, a ciência natural nesse tempo não somente seria resultado do desenvolvimento de discussões iniciadas por Aristóteles, somada a um desprezo do *Timeu*, mas também teria por justificada a ausência de recusa explícita às principais teses do estagirita,²³⁴ como a teoria dos contrários, o hilemorfismo, os quatro tipos de mudança, a incorruptibilidade celeste, e acrescento esta como a mais importante, a saber: a própria definição de natureza. Esta ausência é sustentada pela leitura do texto grego da *Física II*, 1,²³⁵ de Aristóteles (ou sua tradução para línguas modernas, como o inglês), e em seguida a aplicação dessa leitura em determinados filósofos do treze, como Alberto e Tomás.

No âmbito da definição de natureza, a base que assegura o aristotelismo se dá pela interpretação de dois termos presente na *Física II*, 1. Por um lado, o termo ὀρμὴν é interpretado como inclinação ou princípio e,²³⁶ por outro, o verbo κινεῖσθαι é lido na voz passiva, movido.²³⁷ O que diferenciaria os entes naturais dos artefatos seria a inclinação intrínseca para serem movidos que aqueles possuem. Alberto e Tomás, dentre outros, teriam seguido essa interpretação.²³⁸ Entretanto, ao menos três razões conduzem o leitor de hoje a duvidar dessa suposta ausência de recusa explícita. A primeira diz respeito às várias edições críticas de textos de filósofos medievais publicadas nos últimos anos, algo que permite uma leitura mais confiável dos autores.²³⁹ A segunda se refere ao recente reconhecimento do papel fundamental que o platonismo exerceu no século

²³³ Ver: GRANT, 2002; MAIER, 1982.

²³⁴ Ver: GRANT, 2002, p. 32; p. 101.

²³⁵ Doravante empregarei “*Física*” para referenciar o texto grego e “*Physica*” para o texto latino.

²³⁶ WEISHEIPL, 1981, p. 84; WEISHEIPL, 1955, p. 10-15; ver também: AERTSEN, 1988, p. 280.

²³⁷ Cf. WEISHEIPL, 1955, p. 13; WEISHEIPL, 1965, p. 26-45; ver também: LANG, 1996, p. 114.

²³⁸ Cf. WEISHEIPL, 1981, p. 91.

²³⁹ Vide, por exemplo, os artigos presentes no livro: “*Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu: New Editions and Studies*”, 2013; ver também: “PETER OF AUVERGNE. *Questions on Aristotle’s De caelo*”, 2003.

mencionado,²⁴⁰ sobretudo pelo fato do *Liber de causis*, falsamente atribuído a Aristóteles, estar incluído entre os textos do estagirita de leitura obrigatória na Faculdade de Artes de Paris desde 1255.²⁴¹ A terceira trata das recentes edições críticas das traduções medievais do Grego para o Latim dos textos de Aristóteles. Nesse ínterim, constatou-se a extrema complexidade que é o “Aristóteles medieval”, sobretudo devido ao sistema de reprodução do livro no treze, o *exemplar et pecia*,²⁴² determinante para a contaminação dos manuscritos.²⁴³

A despeito da complexidade histórica e textual da formação do *Aristoteles latinus* é razoável que, ao menos no contexto de micro exegeses, o estudo comparativo sobre os filósofos do treze e Aristóteles ocorra mediante as traduções latinas. Como se sabe, com poucas exceções – por exemplo, Grosseteste – a grande maioria dos filósofos dos séculos XII-XIII possuíam um conhecimento da língua grega bastante precário, razão pela qual dependiam das traduções.²⁴⁴ Nesse sentido, as edições críticas dos textos do *Aristoteles latinus* se configuram como um avanço significativo para o trabalho do historiador da filosofia medieval.²⁴⁵ Tal avanço pode ser evidenciado pela constatação da diferença entre certas leituras da *Física* II, 1, de Aristóteles e as traduções medievais, notadamente no que tange a ὁρμήν e κινεῖσθαι. Conforme já apontado, ὁρμήν é entendido como inclinação ou princípio, conquanto κινεῖσθαι é lido pela voz passiva. Diferentemente ocorre com as traduções medievais do grego para o latim disponíveis em edições críticas. Por um lado, o termo ὁρμήν é traduzido como *motum*, *impetum* ou transliterado como *ormen* e, por outro, o verbo κινεῖσθαι é traduzido pelo genitivo de gerúndio *movendi* o qual necessariamente denota sentido ativo.

A diferença apontada não é trivial: manifesta duas possíveis interpretações notavelmente distintas da definição de natureza na *Física* II, 1. Pela primeira, a *Física* II, 1, é lida como afirmando tão somente as condições do ente movido, razão pela qual o verbo κινεῖσθαι é entendido pela voz passiva, “ser movido”. Pela segunda, por seu turno,

²⁴⁰ Cf. CAIAZZO, 2012, p. 307-345; CAIAZZO, 2007, p. 245-264; PASNAU, 2012, p. 665-666; AERTSEN, 2012b, p. 76-85.

²⁴¹ Cf. TORRELL, 2004, p. 258.

²⁴² Ver os excelentes artigos presentes no livro: “*La Production du Livre Universitaire au Moyen Age: Exemplar et Pecia*”, 1991.

²⁴³ Vide: MANSION, 1956, p. 90-111; MANSION, 1946, p. 104-129; MANSION, 1932, p. 65-69.

²⁴⁴ Cf. BOURKE, “Introduction”, p. xxiii.

²⁴⁵ É curioso constatar que alguns leitores assíduos de Tomás não empregam as edições latinas dos textos de Aristóteles, nem sequer em nota de rodapé. Esta é a razão pela qual, no âmbito da definição de natureza presente na *Physica* II, 1, e no *In Physica* II, 1, suas leituras são equivocadas. É o caso de WEISHEIPL, 1955, cap. 2; WEISHEIPL, 1981, p. 81-104; LANG, 1996, p. 411-432; AERTSEN, 1988, p. 280-286.

a *Física* II, 1, é lida afirmando o motor do movimento, pois o verbo κινεῖσθαι é traduzido pela voz ativa, *movendi*, “de mover”.

1.1 Leitura de *Physica* II, 1 (*Vetus*)

Ao iniciar a *Physica* II, 1, Aristóteles (*Vetus*), se propõe a definir natureza (*natura*). Para tanto, ele busca identificar aquilo que é próprio do ente natural e que o diferencia do artefato:

Horum que sunt alia quidem sunt natura, alia vero propter alias causas; natura quidem sunt animalia que et partes ipsorum et plante et simplicia corporum, ut terra et ignis et aer et aqua (hec enim esse et huiusmodi natura dicimus), omnia autem que dicta sunt videntur differentia ad non natura existentia. Que quidem enim natura sunt omnia videntur habentia in se ipsis principium motus et status, hec quidem secundum locum, illa vero secundum augmentum et detrimentum, quedam autem secundum alterationem; lectulus autem et indumentum et si aliquid huiusmodi aliud genus est, secundum quod contigerit quidem predicamento unicuique et in quantum est ab arte, neque unum habet motum mutationis innatum, secundum autem quod acciderit ipsis lapideis aut terrenis esse aut mixtis ex his, habet, et secundum tantum, quod est natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi in quo est primum per se et non secundum accidens.²⁴⁶

A sentença que afirma a diferença entre os entes naturais e os artefatos – *motum mutationis innatum* – é complexa o suficiente para que seja lida não somente tendo a totalidade dos entes listados – animais e suas partes, plantas e elementos – como referencial, mas também cada classe por vez. No caso das plantas, o *motum* não pode denotar locomoção, pois elas não se deslocam por si, mas por outrem. Por outro lado, seria uma afirmação tautológica (*nugatio*) se o *motum* denotasse quantidade ou qualidade, pois, nesse caso, a sentença deveria denotar “mudança inata para mudança”. Sendo assim, embora seja estranho, o *motum*, se a referência são as plantas, possui o sentido vago de princípio.

²⁴⁶ “Dentre as coisas que são, umas são por natureza, outras são por outras causas. Por natureza são os animais e suas partes, assim como as plantas e os corpos simples, a terra e o fogo, o ar e a água, (pois para estes e semelhantes dizemos que são por natureza). Assim, todos estes se manifestam diferente do que não tem existência por natureza. Estes que são por natureza, manifestam possuir em si mesmos o princípio de movimento e repouso; uns segundo o lugar, outros segundo o aumento e a diminuição, outros segundo a alteração. Porém, a cama e a roupa, e aquilo que é desse gênero, na medida em que assim se predica, porque sendo a partir da técnica, não possuem nenhum movimento inato para a mudança, entretanto, na medida em que é de terra ou de pedra ou misturado, eles o possuem. Assim, natureza é princípio de algo e causa de movimento e repouso naquilo em que está primeiramente e por si e não por acidente”.

Ocorre, porém, que as noções de *motum* e *mutationis* que compõem a sentença mencionada possuem um sentido técnico complexo quando tratam dos animais e elementos. Aquela possui um sentido mais restrito, esta, por sua vez, é mais geral. Nesse contexto, *motum* se diz para o lugar, *mutationis* para a quantidade e a qualidade. Ademais, a locomoção deve preceder ao aumento e à diminuição, bem como a alteração, as mudanças, pois pela observação se constata que os entes naturais só sofrem *mutationis* na medida em que há alguma locomoção, seja deste ente natural, seja de outro ente natural. Porém, o foco da *Physica* II, 1, é na locomoção deste ente natural, razão pela qual nela é introduzido o termo *innatum*, o que implica que este ente natural em locomoção é apto a sofrer *mutationis*, algo facilmente reconhecido nos animais, mas não nos elementos. O que significa, pois, afirmar que os elementos possuem o *motum mutationis innatum*? A expressão *motum innatum* atribuída aos elementos evoca a causa intrínseca da locomoção natural: a natureza. A causalidade da natureza segundo *Physica* II, 2, se não implica estas duas teses, ao menos uma admite: (i) a forma imanente que constitui o elemento é o motor da locomoção de sorte que depois da geração o elemento se locomove *per se*;²⁴⁷ (ii) no elemento existe uma necessidade da matéria, ou seja, é intrínseca à matéria uma potência ativa incompleta que, ao receber a operação de outro, faz o elemento se locomover *per se*. A primeira tese se justifica pela identificação entre ato e forma, ou seja, o elemento opera segundo a forma, seu ato, logo, possuir forma implica em operar. Nesse caso, a expressão *motum innatum* afirma que o elemento é automovente. A segunda tese, por sua vez, é justificada pela negação de algum tipo de motor que seja externo tornando o elemento meramente passivo, o que implicaria que sua forma não operaria na locomoção. A locomoção, pelo contrário, é natural porque há uma colaboração do elemento, o que na leitura de Alberto e Boaventura se designa de *inchoatio formae*.²⁴⁸

Ambas as teses, conjunta ou isoladamente, mostram que na sentença *motum mutationis innatum* está implícito que o elemento é automovente na locomoção, pois possuir forma necessariamente implica em operar. Embora não tenha lido o texto latino de Aristóteles, o emprego de Owens da noção de “energia”, elucida bem o quesito apontado:

[...] as coisas inanimadas que estão naturalmente em movimento são movidas *per se* pelo gerador de sua natureza, e *per accidens* por aquilo que remove o impedimento. No tratamento deste último tipo Aristóteles insiste que cada natureza ou hábito *sempre estará em ação* se as condições próprias estão presentes. O fogo queima, se nada estiver

²⁴⁷ O que doravante designarei de “automovimento”.

²⁴⁸ Ver a introdução desta tese.

impedindo; corpos graves e leves exercem suas respectivas atividades de imediato, se nada os impede. [...]. Tudo o que Aristóteles requer é a forma ou natureza no agente e a presença do *passum*; e então, se nada impede, a atividade e o movimento imediatamente ocorrem. A única causa *per se* requerida é aquela que gera a forma na matéria. A coisa por sua própria natureza ‘energiza-se’ de acordo com a forma, sem a necessidade de qualquer outra causa *per se*. O único outro fato necessário é uma causa *per accidens* que remove qualquer impedimento que pode estar presente. Esta é a mesma noção de causalidade eficiente encontrada na *Metafísica*. As coisas naturais sempre ‘energizam-se’, e tudo o que é requerido para explicar a eficiência é a presença do agente da forma que é o mesmo que, ou equivalente, a forma produzida no *passum*.²⁴⁹

A forma elementar, depois de gerada, torna-se, portanto, a própria fonte do movimento.

1.2 Leitura de *Physica II, 1: Vaticana, Moerbeke, Miguel Escoto*

A identificação entre forma e motor, a primeira tese mencionada (i), é mais explícita em Aristóteles do que a segunda tese, aquela que afirma a *inchoatio formae* (ii). A forma do elemento enquanto o motor da locomoção natural tornou-se bastante comum no século XIV, sobretudo pela ênfase nas noções de peso e leveza, ou seja, os motores intrínsecos da locomoção natural dos elementos.²⁵⁰ Ademais, a identificação é confirmada por outras três traduções da *Physica II, 1*, notadamente pela sentença que diferencia os entes naturais e os artefatos: “[...] οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον”.²⁵¹

²⁴⁹ (OWENS, 1980, p. 148-149. Grifo meu). Owens ainda afirma: “O próprio Aristóteles nada exige nas coisas naturais uma vez que elas tenham sido geradas e os obstáculos tenham sido removidos. Elas ‘energizam-se’ imediatamente”. (OWENS, 1980, p. 165).

²⁵⁰ Representado pelo anônimo que no século XIV escreveu: “Motus localis naturalis est motus proveniens a forma intrinseca, sicut motus gravis a gravitate, que quidem gravitas est forma intrinseca gravis, sicut terra naturaliter movetur, sic et quodlibet leve a levitate naturaliter est mobile, que quidem levitas est forma intrinseca levis et a qua forma ipsum est naturaliter mobile et vocatur forma intrinseca mobilis motor intrinsecus mobilis. Per hoc patet, quod idem est movere naturaliter et a forma et a motore intrinseco, et motor intrinsecus nam (et?) forma intrinseca a qua mobile movetur idem sunt”. (*Sumulus de motu incerti auctoris*, p. 454, linhas 17-26). Sobre a data deste documento, assim como uma breve análise, ver: CLAGETT, 1959, p. 453-454.

²⁵¹ A passagem completa cuja versão latina na tradução *Vetus* já fora exposta, reza: “Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας· φύσει μὲν τὰ τε ζῷα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ· ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν. πάντα δὲ τὰ ῥηθέντα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα. Τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν. Κλίνη δὲ καὶ ἰμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ἢ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης καὶ καθ’ ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, ἢ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνοις ἢ γηϊνοῖς ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει, καὶ κατὰ τοσοῦτον, ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.”. (ARISTÓTELES. *Physica II, 1*, p. 55, linhas 1-18 da edição Leonina).

A constatação de que a sentença citada foi bastante debatida é causa de muito entusiasmo para o estudioso. O entusiasmo torna-se ainda maior pela inestimável marca que o tradutor da Vaticana legou para a posteridade, pois ele não traduziu o termo grego ὄρμην, apenas o transliterou ao redigir “*ormen*”. Isso indica a complexidade da sentença citada. Com efeito, a sentença foi “debatida” indiretamente pelos tradutores que não viviam na mesma época e região, e diretamente pelos filósofos, seja na língua materna,²⁵² seja nas versões latinas. São quatro traduções notavelmente distintas para o termo grego ὄρμην, a saber, *motum*, *impetum*, *ormen*, *principium*. A diferença também ocorre na composição dos termos que compõem a sentença: (I) “neque unum habet motum mutationis innatum” (*Vetus*); (II) “neque unum habet impetum mutationis innatum” (Moerbeke); (III) “nullam habet ormen transmutationis innatum” (Vaticana); (IV) “non habet in se principium transmutationis omnino” (Miguel Escoto).

A justificativa pela qual sustento que Aristóteles afirma o automovimento dos elementos na *Physica* II, 1, na tradução *Vetus*, encontra-se não somente na precisão da gramática latina, mas também na leitura de Tomás. A leitura de Tomás é importante porque há uma diferença na parte que segue as sentenças citadas entre as traduções (I), (II), (III) e a tradução (IV):

φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

- (I) *Vetus*: “est natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi in quo est primum per se et non secundum accidens”.
- (II) Moerbeke: “natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi in eo, in quo est primum et per se, et non secundum accidens”.
- (III) Vaticana: “ente natura principio aliquo et causa mouendi et quiescendi in quo existunt primum secundum se et non secundum accidens”.
- (IV) Miguel Escoto: “natura erit principium aliquod et causa, ut moveatur et quiescat illud, in quo est primo et per se, non per accidens”.

²⁵² É o caso do debate de Simplicio com Filopono, (cf. HOFFMANN, 1987, p. 57-83), assim como de Alexandre de Afrodísias com Galeno (ver: PINES, 1961, p. 21-54). Sobre a leitura de Filopono da *Física* II, 1, ver: MCGUIRE, 1985, p. 241-267; MACIEROWSKI & HASSING, 1988, p. 73-100. Há também certo debate de Averróis com Avicena, ver: HASSING & MACIEROWSKI, 1992, p. 127-157.

A diferença encontra-se nas traduções dos verbos κινεῖσθαι e ἡρεμεῖν. Enquanto nas três primeiras traduções esses verbos são traduzidos pelo genitivo de gerúndio *movendi* e *quiescendi*, na tradução de Miguel Escoto (IV) os verbos são traduzidos pelo subjuntivo presente *moveatur* e *quiescat*. No que se refere às três primeiras traduções, a gramática latina não é precisa quanto à forma dos substantivos verbais, notadamente tratando-se da forma do gerúndio cujo sentido só pode ser ativo, e do gerundivo cujo sentido só pode ser passivo, pois são idênticas. Entretanto, ela é precisa quanto às regras para reconhecê-los e diferenciá-los. Não é necessário se ater longamente para perceber que *movendi* e *quiescendi* não podem estar no gerundivo e, que, portanto, não são passivos. A regra básica do gerundivo afirma que ele deve concordar em número, gênero e caso com o substantivo a que se refere. Como *movendi* e *quiescendi* encontram-se no genitivo singular, e não há ocorrência de substantivo no genitivo singular no período citado, então eles não estão no gerundivo. Estão, portanto, como já apontado, no gerúndio, cuja tradução literal reza “de mover” e “de repousar”. Sendo assim, pelas três primeiras traduções a noção de natureza deve ser entendida como princípio e causa em sentido ativo; ela designa o motor do movimento.

A partir do sentido ativo de natureza é justificável que o elemento seja automovente nas três primeiras traduções: (I) *motum mutationis innatum*; (II) *impetum mutationis innatum*; (III) *ormen transmutationis innatum*. Quanto à segunda tradução, a menos que seja neutralizado o sentido ativo que acompanha o termo *impetum* reduzindo-o a sinônimo de *inclinatio* ou *dispositio* que denotam uma disposição ou anterioridade que nem é atividade nem passividade, mas possibilidade de ambos, o termo *impetum* enfatiza o princípio ativo que o ente natural possui. Porém, não percebo consistência numa interpretação que, dizendo respeito à definição de natureza, simplesmente trate *impetum* e *inclinatio* como sinônimos, pois na locomoção natural o *impetum* pressupõe a *inclinatio*. Ademais, é razoável supor que o filósofo e o tradutor escolhem os termos por razões filosóficas e semânticas. Sendo assim, devem-se buscar as razões pelas quais o filósofo e o tradutor optaram por um e não por outro termo. Nesse sentido, tomando como referência a tradução de Moerbeke – *neque unum habet impetum mutationis innatum* – ela confirma o sentido explicitado anteriormente da tradução *Vetus*, ou seja, os elementos, como os demais entes naturais, se diferenciam dos artefatos porque possuem o motor intrínseco do movimento, notadamente da locomoção.

A tradução de Miguel Escoto, por seu turno, *pode* não confirmar a tradução *Vetus*, sendo, portanto, um possível obstáculo para minha interpretação, pois o verbo κινεῖσθαι ao ser traduzido por Miguel Escoto pelo subjuntivo presente *moveatur*, *pode* ser entendido pela voz passiva. Nesse contexto, é importante mencionar sucintamente a formação da base donde deriva *moveatur*, o verbo *moveo*. A partícula *mo* é a base para as raízes *mot* e *mov*. As duas raízes viabilizam onze entradas nos dicionários, sejam de substantivos e adjetivos, sejam de verbos, dentre os quais encontra-se o verbo *moveo*.²⁵³ Tal verbo pode ser transitivo ou intransitivo. Em ambos os casos, ele não é depoente. Não possui, portanto, a voz média. Nesse caso, não há uma regra gramatical que vete a possibilidade do subjuntivo *moveatur* ser entendido como passivo.

Na tradução de Miguel Escoto, Aristóteles na *Physica* II, 1, afirma que a diferença entre os entes naturais e os artefatos se dá porque estes não possuem por si o *principium* para a mudança. O *principium* é característico dos entes naturais. Tal noção *pode* significar potência passiva, ou seja, a marca do ente natural é a posse da potência passiva para ser movido, razão pela qual, na definição de natureza o verbo *pode* ser lido como passivo, a saber, *moveatur*, “seja movido”. Isso *pode* se coadunar com *Physica*, VIII, 4, e com *Meteorologica* I, 2, textos nos quais Aristóteles parece indicar que o motor externo está envolvido na locomoção natural do elemento. Assim sendo, Aristóteles, na tradução de Miguel Escoto, *pode* não sustentar o automovimento dos elementos na *Physica* II, 1.

Embora seja muito possível que Tomás a tenha lido, é bastante improvável que ele tenha empregado a tradução de Miguel Escoto quando da redação do *In Physica* II, 1. No que concerne à tradução, Tomás cita diretamente *movendi* e *quiescendi* como traduções de κινεῖσθαι e ἠρεμεῖν respectivamente. Portanto, mesmo que a tradução de Miguel Escoto seja lida em sentido passivo, ela não está presente no *In Physica* II, 1: “Dicit autem *movendi et quiescendi*, quia ea quae naturaliter [...]”.²⁵⁴ Os substantivos verbais em itálico estão reproduzidos segundo a edição Leonina. Isso significa que eles são citações diretas da *Physica* II, 1.

No século XIII, pelo que se nota, existiam pelos menos dois *Aristoteles latinus* possivelmente distintos, constatação que me conduz a formular a seguinte questão: a

²⁵³ *Motabilis, motatio, motator, motio, motito, moto, motor, motorius, motus, movens, moveo*. (cf. LEWIS & SHORT, Oxford Latin Dictionary, p. 1168-1169).

²⁵⁴ (*In Physica* II, 1, n. 5). Alberto também cita *movendi* e *quiescendi*: “[...] per hoc quod ipsa est principium motus per se et non per accidens, quod natura est principium alicuius et causa *movendi et quiescendi*, in quo est primo per se et non secundum accidens. Huius autem diffinitionis explanatio est, quia cum natura sit etiam privatio [...]”. (ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract. 1, cap. 3).

locomoção dos elementos para ser designada natural, requer que no elemento haja algum princípio ativo? Para Aristóteles, na tradução da *Physica* de Miguel Escoto, a resposta *pode* ser negativa. Por outro lado, para Aristóteles, nas traduções *Vetus* e de Moerbeke a resposta *deve* ser positiva. Nas três traduções, a resposta é obtida pela relação entre *Physica* II, 1, e *Physica* VIII, 4. Na *Physica* II, 1, das três traduções, Aristóteles primeiro diferencia os entes naturais e os artefatos e depois define a noção de natureza. Nesse sentido, há uma íntima relação entre a mencionada diferença e a definição de natureza. Na *Physica* VIII, 4, das três traduções, Aristóteles discute sobre a possibilidade do automovimento dos elementos. A despeito do reconhecimento da complexidade da discussão pelo próprio autor, ele opta em negar o princípio ativo, negação que pode se harmonizar perfeitamente com *Physica* II, 1, na tradução de Miguel Escoto. Tratando-se das traduções *Vetus* e de Moerbeke da *Physica* II, 1, a diferença entre os entes naturais e os artefatos se dá porque estes não possuem o *motum* (*Vetus*) ou o *impetum* (Moerbeke) inato para a mudança. A noção de *motum*, como já explicitado, subsume o princípio ativo, conquanto a noção de *impetum* designa o próprio princípio ativo que pertence a todo ente natural. Isso se justifica porque, na definição de natureza, tanto na tradução *Vetus* quanto na tradução de Moerbeke, Aristóteles emprega o genitivo de gerúndio. Sendo assim, os elementos, como os demais entes naturais, possuem o motor interno do movimento, o que pode ser contraditório com *Physica* VIII, 4, que parece negar o referido motor interno para os elementos.

2. A crítica de Tomás à definição de natureza de Aristóteles

No meu entender, o automovimento do elemento é afirmado por Aristóteles na *Physica* II, 1, o que decorre da identificação entre forma e motor. Nessa medida, em consonância com as afirmações iniciais deste capítulo, confirmarei, como contraponto à leitura de Lang,²⁵⁵ que o automovimento é afirmado por Aristóteles na *Physica* II, 1, segundo o próprio Tomás e, ademais, como contraponto às leituras de Weisheipl e Aertsen,²⁵⁶ que, para Tomás, Aristóteles identifica forma e motor na locomoção elementar.

Tomás, no *In Physica* II, 1, não aponta a possível contradição na articulação entre *Physica* II, 1, e *Physica* VIII, 4. Ele se dirige diretamente ao problema do automovimento

²⁵⁵ LANG, 1996.

²⁵⁶ WEISHEIPL, 1955; WEISHEIPL, 1981; AERTSEN, 1988, p. 109ss; 208ss.

dos elementos na *Physica* II, 1, decorrente da sentença *motum mutationis innatum* (ou similar). Como a justificativa dessa expressão encontra-se no emprego do genitivo de gerúndio, é muito improvável que Tomás tivesse em mãos a tradução de Miguel Escoto (ou um texto contaminado cuja matriz era a sua tradução), antes, uma das outras três traduções seria utilizada, ou serviu de base no caso do texto ser contaminado. Ao se referir à *Physica* II, 1, sobretudo no que se refere à diferença entre os entes naturais e os artefatos, Tomás escreve:

Sed videtur hoc non esse verum, quod secundum quamlibet mutationem rerum naturalium, principium motus sit in eo quod movetur. In alteratione enim et generatione simplicium corporum, totum principium motus videtur esse ab extrinseco agente: puta cum aqua calefit, vel aer in ignem convertitur, principium mutationis est ab exteriori agente.

Dicunt ergo quidam quod etiam in huiusmodi mutationibus principium activum motus est in eo quod movetur; non quidem perfectum, sed imperfectum, quod coadiuvat actionem exterioris agentis. Dicunt enim quod in materia est quaedam inchoatio formae, quam dicunt esse privationem, quae est tertium principium naturae; et ab hoc principio intrinseco generationes et alterationes corporum simplicium naturales dicuntur.

Sed hoc non potest esse: quia, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu, praedicta inchoatio formae, cum non sit actus, sed aptitudo quaedam ad actum, non potest esse principium activum. Et praeterea, etiam si esset forma completa, non ageret in suum subiectum alterando ipsum: quia forma non agit, sed compositum; quod non potest seipsum alterare, nisi sint in eo duae partes, quarum una sit alterans et alia alterata.²⁵⁷

É importante notar que, embora Tomás não cite o caso da locomoção natural do elemento, mas apenas da alteração e da geração e corrupção, o caso da locomoção natural do elemento encontra-se subentendido na expressão *quamlibet mutationem*. O termo *quamlibet* é um advérbio que em sentido amplo qualifica *mutationem*. A tradução inglesa

²⁵⁷ (*In Physica* II, 1, n. 2, 1-3§). “Porém, não parece ser verdade que em toda mudança das coisas naturais o princípio do movimento esteja naquilo que é movido. Pois, na alteração e na geração dos corpos simples, todo o princípio do movimento parece provir do agente extrínseco, como quando a água é esquentada ou o ar é convertido em fogo; o princípio da mudança provém do agente externo.

Alguns dizem que, também em mudanças desse tipo, o princípio ativo do movimento está naquilo que é movido, não perfeitamente, mas imperfeitamente, colaborando na ação do agente exterior. Pois dizem que na matéria há alguma forma incoada, a qual denominam de privação, o terceiro princípio da natureza. A geração e a alteração dos corpos simples naturais são denominadas a partir desse princípio intrínseco.

Mas isto não pode ser, pois a coisa só atua na medida em que está em ato, e a forma tida como incoada, uma vez que não está em ato, pois é aptidão para o ato, não pode ser um princípio ativo. E, ademais, se fosse uma forma completa não atuaria em seu próprio sujeito alterando-se, pois a forma não opera, mas o composto, o qual não pode alterar a si mesmo, a menos que haja duas partes, uma das quais seja a alterante e a outra a alterada”.

opta por traduzir *quamlibet* como adjetivo: “But it does not seem to be true that in every change of natural things a principle of motion is in that which is moved”. A tradução espanhola, por seu turno, opta por um termo que pode ser adjetivo indefinido ou pronome indefinido: “Mas no parece ser verdad que de acuerdo a algúna mutación de las cosas materiales, el principio del movimiento esté en aquello que se mueve”. É possível traduzir *secundum quamlibet mutationem* de modo a excluir a locomoção. Entretanto, pelo que entendo, haveria uma separação radical entre as categorias da quantidade, da qualidade e do lugar de modo que seria possível no ente natural a mudança qualitativa e a quantitativa sem a locomoção. Em determinados caso isolados isso pode ter algum sentido, como no exemplo de um doente acamado que se desidrata. Porém, no âmbito da discussão sobre os elementos, Tomás sugere que só há mudança qualitativa e quantitativa se houver locomoção.²⁵⁸

Tomás se dirige a Aristóteles ao afirmar que este sustenta que em *quamlibet mutationem* das coisas naturais o princípio do movimento está naquilo que é movido (*movetur*). Como a locomoção precede as demais mudanças, os elementos, possuindo o princípio ativo da locomoção, possuem o princípio ativo da mudança, seja o princípio ativo completo, o da alteração, seja o princípio ativo parcial, o que auxilia na geração e corrupção. Porém, Tomás discorda de Aristóteles ao afirmar que todo o princípio ativo da locomoção e das mudanças do elemento provém do agente externo. Os casos elencados para sustentar sua crítica dizem respeito ao aquecimento da água, a alteração; a geração do fogo e a corrupção do ar, a mudança substancial; em ambas as mudanças todo o princípio ativo é externo.

Não pode haver pretensão de obliterar o sentido dessa importante passagem da obra de Tomás. Essa pretensão deslocaria o foco da discussão, a saber, as linhas 1-6, para as linhas 7-13. A organização desse texto, entretanto, não é gratuita: Tomás primeiro se dirige a Aristóteles nas linhas 1-6 e depois aos anônimos nas linhas 7-13. A discussão com os anônimos apenas enfatiza a discussão de Tomás com Aristóteles, não o contrário. Por conseguinte, não pode haver dúvidas de que Tomás lê na *Physica* II, 1, a afirmação de Aristóteles segundo a qual o que define os entes naturais é a posse do princípio ativo

²⁵⁸ “In quolibet autem genere id quod est primum est causa eorum quae sunt post in eodem genere: unde motus localis est causa alterationis, quae est prima inter alios motus; et praecipue est causa primae alterationis, quae est calefactio. Alteratio enim secundum omnes alias qualitates, causatur ex alteratione primarum quatuor qualitatum; inter quas duae activae, scilicet calidum et frigidum, sunt priores passivis, scilicet humido et sicco; calidum autem est prius frigido, sicut forma privatione, ut patet ex supra dictis. Unde motus localis proprie est causa calefactionis. Habet autem hoc omnis motus localis ex virtute motus caelestis, qui est primus localium motuum”. (In DCM II, 10, n. 10).

de movimento a partir do qual a mudança é consequência (*principium motus*/linha 2); mais especificamente, Tomás se dirige à concepção de movimento e mudança elementar presente na *Physica* II, 1.

As razões pelas quais Tomás critica Aristóteles devem ser investigadas, mesmo porque tradicionalmente fora transmitido que Tomás é um discípulo fiel de Aristóteles. Uma das razões diz respeito à identificação presente na *Physica* II, 1-2, entre forma e motor, que por sua vez, implica na afirmação do automovimento dos elementos. Tomás, no entanto, é um enfático opositor dessa identificação. Dito de outro modo, Tomás sabe que Aristóteles estabelece na *Physica* II, 2, que a forma é mais natureza do que a matéria no sentido de que o ente natural opera de acordo com sua forma. Ele de fato vê essa identificação subsumida na sentença *motum mutationis innatum* (ou similar). Nessa medida, como, para Aristóteles, os elementos possuem forma, então é inata a eles a operação no âmbito do lugar, ou seja, movem-se por si mesmos. O foco, porém, se dá, por um lado, na locomoção porque esta precede as mudanças e, por outro, nos elementos porque na região sublunar somente eles por natureza possuem posição no mundo.²⁵⁹

2.1. A posição própria de Tomás

No que tange à própria concepção de Tomás, ele escreve:

Et ideo dicendum est quod in rebus naturalibus eo modo est principium motus, quo eis motus convenit. Quibus ergo convenit movere, est in eis principium activum motus; quibus autem competit moveri, est in eis principium passivum, quod est materia. Quod quidem principium, in quantum habet potentiam naturalem ad talem formam et motum, facit esse motum naturalem. Et propter hoc factiones rerum artificialium non sunt naturales: quia licet principium materiale sit in eo quod fit, non tamen habet potentiam naturalem ad talem formam. Et sic etiam motus localis corporum caelestium est naturalis, licet sit a motore separato, in quantum in ipso corpore caeli est potentia naturalis ad talem motum. In corporibus vero gravibus et levibus est principium formale sui motus (sed huiusmodi principium formale non potest dici potentia activa, ad quam pertinet motus iste, sed comprehenditur sub potentia passiva: gravitas enim in terra non est principium ut moveat, sed magis ut moveatur): quia sicut alia accidentia consequuntur formam substantialem, ita et locus, et per consequens moveri ad locum: non tamen ita quod forma naturalis sit motor, sed motor est generans, quod dat talem formam, ad quam talis motus consequitur.²⁶⁰

²⁵⁹ Cf. In DCM I, *prooemium*, n. 5.

²⁶⁰ (In *Physica* II, 1, n. 4). “Semelhantemente, deve-se dizer que, nas coisas naturais, o princípio de movimento é do modo como o movimento convém a elas. Portanto, aquelas às quais convém mover, nelas está um princípio ativo de movimento. Porém, aquelas às quais compete ser movido, nelas está um

Os elementos, assim como os astros, a despeito de possuírem a potência ativa para operar em outros entes naturais, são potências passivas quanto à locomoção, logo, necessitam da constante operação de motores ontologicamente distintos deles. Sendo assim, para Tomás, natureza atribuída ao elemento é princípio formal enquanto potência passiva para ser movido. Essa concepção de natureza em hipótese alguma pode ser dita “aristotélica” se a referência são as traduções *Vetus*, Vaticana e de Moerbeke (ou similares), pois contradiz a gramática do texto. Com efeito, como explicitado, para Aristóteles, nessas três traduções, natureza é princípio ativo da locomoção natural, razão pela qual a sentença *motum mutationis innatum* que diferencia os artefatos e os entes naturais na *Physica* II, 1, subsume o sentido de automovimento local elementar.

Tomás não desenvolve no *In Physica* II, 1, tampouco no *In Physica* II, 1, n. 4, uma teoria sobre o peso e a leveza, incluindo uma explicação sobre como ocorre o movimento natural elementar,²⁶¹ mesmo porque o objetivo geral e imediato do *In Physica* é ser uma *lectio*. Entretanto, no *In Physica* II, 1, e mais especificamente no *In Physica* II, 1, n. 4, ele apresenta, mesmo que de maneira condensada, o cerne de sua concepção sobre esta temática.²⁶² De dois modos quero enfatizar a importância do *In Physica* II, 1, n. 4 como

princípio passivo, que é a matéria. Pois, de fato, o princípio – na medida em que tem potência natural para tal forma e movimento – faz com que o movimento seja natural. Também, por isso, fabricações de coisas artificiais não são naturais, pois, apesar de o princípio material estar nisso que é feito, ele não tem potência natural para tal forma. Assim também o movimento local dos corpos celestes é natural, mesmo sendo por um motor separado, na medida em que no mesmo corpo do céu está uma potência natural para tal movimento. Nos corpos pesados e leves há o princípio formal do movimento (porém, deste modo, o princípio formal não pode ser dito potência ativa, para qual é pertinente esse movimento, mas é compreendida sob a potência passiva; o peso na terra não é princípio que move, porém está mais para princípio que é movido). Pois, como outros acidentes seguem a forma substancial, assim também faz o lugar e, conseqüentemente, ser movido quanto ao lugar. Contudo, não assim como se a forma natural fosse motor. Mas o motor é aquele que gera, o que dá tal forma a qual se segue tal movimento”.

²⁶¹ Tomás desenvolve ao longo do *In DCM* uma teoria sobre o peso e a leveza. Por exemplo, no *In DCM* II, 2, n. 6, ele escreve: “[...] sed in nullo corporum inanimatorum videmus aliquod principium unde incipiat motus. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quia in corporibus animatis est principium activum motus, quod est anima: in corporibus autem inanimatis non est principium motus activum, quod scilicet moveat, sed moventur ab exteriori movente, quod est generans vel removens prohibens. Interius autem habent principium motus passivum, quo scilicet nata sunt moveri, puta gravitatem vel levitatem [...]. Alio modo potest intelligi quia in corporibus animatis invenitur determinata pars corporis a qua incipit motus, sicut dictum est: quod quidem in corporibus inanimatis non invenitur. Quia, sicut subdit, inanimatorum corporum quaedam omnino non moventur, sicut illa quae sunt in propriis locis (vel potius hoc dicit propter corpora artificialia, quae non habent ex seipsis aliquem motum): quaedam autem moventur, sicut corpora naturalia existentia extra proprium suum locum, sed tamen unumquodque eorum movetur ad suum locum similiter ab omni parte; sicut ignis solum movetur sursum et terra solum movetur ad medium mundi, nulla alia differentia situs considerata vel ex parte corporis quod movetur, ut scilicet una pars eius prius incipiat moveri quam alia, vel etiam quantum ad locum, ut scilicet ex uno situ locali moveatur corpus naturale ad suum locum, et non ex alio”.

²⁶² No *Hexameron* (*In Sent.*, II, dd. 12-18; *ST*, Ia, qq. 65-74; *QDP*, q. 4, aa. 1-2), Tomás trata do peso e da leveza e de sua relação com os corpos celestes, a meu ver, de modo suficiente. Ele também aborda esta temática em várias partes da *SCG* III. Todos estes textos são anteriores à redação do *In Physica*. Talvez por

um texto que é fruto da *maestria* de Tomás, a saber, retomando o estudo e a conclusão de Twetten (1996) e, posteriormente, vinculando o *In Physica* II, 1, n. 4 com outros textos de Tomás redigidos antes do *In Physica* II, 1, n. 4.

Ao relacionar o sentido da noção de natureza entendido por Tomás com outros autores, Twetten escreve:

Natureza, nesse sentido, para Tomás, assim como para Duns Scotus, é parcialmente em ato e parcialmente em potência. Ademais, para Tomás, natureza como ativa, enfaticamente não é um motor, como é natureza para Avicena. Nem se atualiza ou move-se, como para Duns Scotus, mesmo acidentalmente, como para Averróis e Alberto. [...] a concepção de Tomás mostra que não há movimento ‘sem causalidade’. Porém, mesmo a natureza como princípio ativo é fundamentalmente uma potência passiva e, como tal, requer uma constante causa movente: os céus e Deus.²⁶³

O único ponto em que reprovoo o estudo de Twetten diz respeito à ausência de análise e ênfase na recusa explícita que Tomás faz da definição de natureza de Aristóteles. Há um erro metodológico muito sério dentre os intérpretes de Tomás reunidos nesta tese que o relaciona com Aristóteles: negligenciam totalmente os textos latinos do estagirita. Com efeito, isso não é diferente com Twetten. Ele mesmo fornece indícios de que lê κινεῖσθαι em sentido passivo.²⁶⁴ Ora, como já mostrei, existem duas razões que tornam impossível essa leitura no que toca a Tomás, uma gramatical e a outra pelo *In Physica* II, 1, n. 3, 1§. É exatamente com o propósito de criticar o sentido ativo do correspondente em latim para κινεῖσθαι, a saber, *movendi*, que Tomás escreve: *sed videtur hoc non esse verum*. Nessa medida, a definição de natureza de Aristóteles, na leitura de Tomás, subsume o motor do movimento (*principium motus/In Physica* II, 1, n. 3, 1§, linha 2). Se assim não fosse, Tomás não teria redigido a sentença mencionada. Nesse contexto, questiono as razões pelas quais Twetten mostra a importante diferença entre Tomás e os autores citados, mas não se refere a Aristóteles no quesito preciso da definição de natureza. O que Twetten atribui a Avicena, isto é, que natureza, no sentido de a natureza da coisa é motor *per se*, Tomás critica em Aristóteles. Ademais, pela mesma razão também é possível que Tomás entenda que na *Physica* II, 1, Aristóteles afirme que a coisa possa se atualizar, tal como Twetten atribui a Duns Scotus, aliás, a posição de Duns

essa razão, além do fato de ser uma *lectio*, Tomás não prossiga com o tratamento sobre a locomoção elementar natural.

²⁶³ TWETTEN, 1996, p. 243.

²⁶⁴ Cf. TWETTEN, 1996, p. 211, nota 23.

Scotus é muito parecida com a leitura que Owens, mediante a noção de energia, empreende do estagirita.

A negação do movimento sem causalidade, tal como consta no final da passagem supracitada, conduz Tomás a estabelecer a necessidade segundo a qual todo móvel requer um motor que seja distinto do móvel. No caso do elemento, depois de gerador, ele necessita dos corpos celestes e da divindade:

Quando Tomás discorre sobre a natureza como princípio formal e ativo, entretanto, ele não quer dizer que em determinados corpos a própria forma substancial simplesmente move ou opera. Primeiro, natureza como um princípio de movimento, seja formal ou material, refere-se, principalmente, para Tomás, não à forma substancial ou matéria, mas à potência passiva para a mudança, intrínseca ao corpo e realmente distinta da substância do corpo. Segundo, precisamente como uma potência passiva, a natureza de um corpo deve ser reduzida ao ato por algum agente distinto, pois nenhuma potência enquanto tal opera. Disso, segue-se que, mesmo a natureza como um princípio ativo-formal de movimento, como no peso e na leveza, requer uma constante causa movente para que possa ser atualizada. O que é característico sobre tal natureza é que ela não requer uma *nova causa* movente. [...]. O único motor que reduz o grave e o leve da potência ao ato, então, é o que lhes confere a sua 'natureza ativa', o peso e a leveza. Eu argumento, porém, que mesmo o 'gerador' é seu motor próprio apenas em sua geração. Após ela, o motor *per se* do peso e leveza, em minha leitura de Tomás, é o que conserva sua natureza na existência, a saber, os céus e, principalmente, Deus, seu criador e primeiro motor.²⁶⁵

A conclusão de Twetten não só é totalmente consistente com o pensamento de Tomás, mas também é peculiar se comparada com as demais literaturas secundárias reunidas nesta tese. De fato, para Tomás, uma vez que o elemento é gerado, ele não requer a presença do gerador unívoco, tampouco necessita de um *novo motor*. Ele necessita dos céus e da divindade, motores estes presentes desde o instante da geração. Isso implica em afirmar que o elemento, depois de gerado, caso esteja naturalmente em locomoção centrípeta ou centrífuga, está sendo locomovido *hic et nunc* por tais motores. Esta explicação, pelo que se nota, vincula física e metafísica, algo de que Twetten está consciente, pois ele mesmo emprega uma noção que, no contexto da passagem citada, pertence ao domínio da metafísica, a saber, conservação. Os céus ao conservarem os elementos na existência os locomovem. Com efeito, o próprio Tomás enfatiza no In DCM I, *prooemium*, n. 5, que compete à ciência natural tratar do peso e leveza na medida em

²⁶⁵ TWETTEN, 1996, p. 242-243. Grifo meu.

que esses princípios passivos determinam a posição dos elementos no universo. Pelo que se nota, o ápice da investigação sobre o peso e a leveza, para Tomás, possui um vínculo indissociável não só com o *motum*, mas também com o *esse*. Esta é a razão pela qual, corretamente, Twetten menciona as noções de divindade e criação. É porque tais noções, de fato, enriquecem e alargam a investigação física sobre a locomoção natural dos elementos no domínio do universo. Assim sendo, a metafísica do *esse*, para Tomás, auxilia a investigação física sobre a natureza e locomoção elementar.²⁶⁶

A investigação de Tomás sobre a natureza e locomoção dos elementos está vinculada ao seu tratamento sobre as virtudes ativas e passivas dos elementos. As virtudes dos elementos são diferenciadas segundo a especificidade do movimento que se produz por elas, a saber, a locomoção e a alteração,²⁶⁷ sendo que esta depende daquela. Nesse sentido, as virtudes da locomoção são o peso e a leveza, que para Tomás são passivas e, para Aristóteles, ativas. Quanto às virtudes da alteração, as ativas são a calefação e a frieza, as passivas, por sua vez, são a umidade e a secura. As ativas precedem as passivas e, ademais, a calefação que se dá devido à locomoção dos astros e a iluminação, é anterior à frieza.²⁶⁸

Tomás articula essa discussão no *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 1, resp.:

Quod natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem; et ideo oportuit eis tunc esse conferri, et virtutes activas et passivas, quas Augustinus, vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus consequentes producerentur. Quantum ergo ad esse ipsorum principiorum, sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est. Sed virtutum activarum et passivarum quaedam sunt moventes ad determinatas species, ut virtus quae est in semine leonis et equi: quaedam vero sunt communes moventes ad omnem speciem, ut calidum, frigidum, et hujusmodi. [...] motus alterationis, secundum quem fit generatio et corruptio, reducatur in unum primum alterans non alteratum, scilicet caelum, oportet in principiis essentialibus mundi esse tria: primum, quod est alterans non alteratum, ut caelum; secundum, quod est alterans alteratum, ut media elementa, quae sunt ignis, aqua, et aer; tertium, quod est ultimum, et minimum habens de virtute alterandi, scilicet terra. Primo ergo oportuit distingui primum ab ultimo; et hoc factum est per lucis productionem; quae quidem formaliter est in caelo, et participatur in mediis elementis secundum plus et minus; sed

²⁶⁶ Ver o terceiro capítulo da tese.

²⁶⁷ [...] elementis collatae sunt qualitates quae sunt principia alterationis, ut calor et frigus et hujusmodi; et illa quae sunt principia motus localis, ut gravitas et levitas [...]. (*In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 1, ad3).

²⁶⁸ In DCM II, 10, n. 10.

ultimum elementum, scilicet terra, caret luce, vel minimum de ipsa habet.²⁶⁹

Subsumida no efeito divino ou no mundo encontra-se a natureza, pois é instituída na criação do mundo ou “obra dos seis dias” (*operibus sex dierum*). Essa compreensão de natureza marca, por assim dizer, a fronteira entre a concepção desse termo em Aristóteles e em Tomás. Aqui não me refiro às discussões de caráter religioso, mas sim metafísico e físico, pois a concepção de causalidade de Tomás é mais geral do que a concepção de Aristóteles. Tal concepção pode ser apresentada de modo sucinto pela compreensão da expressão *rationes seminales*.

As virtudes ou potências encontram-se nas espécies e, Tomás as compreende como razões seminais (*rationes seminales*), uma expressão que, segundo o próprio autor, pertence a Agostinho. Nesse contexto, é importante se ater a duas observações: a parte do sentido da expressão que Tomás concorda e a parte que Tomás reprova. Na expressão “razões seminais”, o termo “razão” significa ideia e diz respeito, primeiramente, à divindade e, secundariamente, às inteligências. Quanto à divindade ideia implica duas coisas: (i) a divindade conhece os entes naturais; (ii) as virtudes ou potências presentes nas espécies e, ademais, nos primeiros existentes destas, foram conferidas somente pela divindade, pois não houve passagem da potência ao ato.²⁷⁰ Tratando-se das inteligências, ideia denota tanto o conhecimento que elas possuem dos entes naturais, conhecimento este transmitido pela divindade, quanto ao fato delas, pela locomoção celeste, dirigirem a mudança substancial. Portanto, num ou noutro emprego, razão ao compor a expressão

²⁶⁹ “Na obra dos seis dias, a natureza foi instituída de maneira tal que os princípios da natureza, fundados então, subsistem em si, de modo que as outras realidades pudessem propagar-se a partir deles pela mútua ação e paixão. Em consequência, foi necessário que a partir de tais princípios fossem conferidas virtudes ativas e passivas, que Agostinho designa de razões seminais, a partir das quais são produzidos os efeitos consequentes. Portanto, quanto ao ser dos próprios princípios, diz respeito à obra da criação, pela qual a substância dos elementos do mundo foi produzida no ser. Assim, entre as virtudes ativas e passivas, algumas se movem a partir de determinadas espécies – como a virtude que está no sêmen do leão e do cavalo –; outras, por outro lado, se movem em comum a toda espécie: como o cáldo, o frio e outras semelhantes. [...] o movimento de alteração, segundo o qual se produz a geração e a corrupção, se reduz a uma primeira realidade que altera e não é alterada, qual seja, o céu. É, pois, necessário que existam três coisas nos princípios essenciais do mundo: primeiro, o que é alterante e não é alterado, como o céu; segundo, aquilo que altera e é alterado: são os elementos médios, o fogo, a água e o ar; o terceiro, que é o último, o que se faz pela produção da luz, esta que formalmente está no céu e é participada nos elementos intermédios em maior e menor intensidade. Porém, o último elemento, a saber, a terra carece de luz, ou tem uma mínima parte dela”.

²⁷⁰ Cf. ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.; In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.

razão seminal significa o conhecimento prévio, divino ou angélico, com relação ao ente natural, assim como uma operação sobre este.²⁷¹

O termo “seminal” que compõe a expressão mencionada, fora cunhado, segundo Tomás, para se referir ao nascimento dos vivos (*nativitas*) decorrente do princípio conjunto (*principio coniuncto*) que é simultaneamente ativo e passivo: o sêmen (*semina*).²⁷² Nessa medida, pela facilidade de compreensão do nascimento de alguns entes vivos, que ocorrem mediante o sêmen, como, por exemplo, o feto e o fruto, o sentido do termo fora estendido segundo Agostinho, de acordo com Tomás, para se referir aos entes naturais que podem produzir outro semelhante a si: os elementos do mundo (*elementis mundi*)²⁷³, seja no âmbito da espécie, o princípio unívoco (entes sublunares),²⁷⁴ seja no âmbito do gênero, o princípio universal (entes supralunares).

Tomás reprova uma hipótese de leitura da expressão “razão seminal”, qual seja, a compreensão de razão seminal como forma incoada (*inchoatio formae*) nos corpos simples.²⁷⁵ O sentido da expressão “forma incoada”, tal como é reprovado por Tomás significa uma virtude ou potência ativa imperfeita ou incompleta, ou seja, os corpos simples possuiriam uma virtude ativa para operar sobre si ou sobre outros, porém, só operariam na medida em que algo externo operasse sobre eles.²⁷⁶ Isso significa, na compreensão de Tomás, que existiria uma necessidade da matéria (*necessitati materiae*), isto é, que enquanto “natureza” seria intrínseco à matéria uma força ativa (incompleta).²⁷⁷ A este respeito, Tomás escreve:

²⁷¹ “[...] virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparisonem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus. (ST, Ia, q. 115, a. 2, ad1 “[...] ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales”. (In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.). “[...] virtutes activae in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini [...]”. (In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, ad1).

²⁷² “Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat”. (ST, Ia, q. 115, a. 2, resp.). “[...] formae autem naturales sibi similes producere possunt; et ideo proprietatem seminis habent, et seminales dici possunt”. (In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.).

²⁷³ Cf. ST, Ia, q. 115, a. 2, resp.

²⁷⁴ Cf. SANTOS, 2013c, p. 112-114.

²⁷⁵ Em vários textos Tomás discute sobre a expressão *inchoatio formae*: SCG II, 16, n. 938; In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.; In Physica I, 13, n. 4; In Physica II, 1, n. 3; In Metaphysica VII, 8, nn. 7-9.

²⁷⁶ “[...] concedo quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine; sed quia rerum individuus primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales”. (In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.).

²⁷⁷ Cf. ST, Ia, q. 22, a. 2, ad3; Super Iob, cap. 38; Super Psalmo 8, n. 3.

[...] in corporibus simplicibus non dicimus quod sint mota ex se secundum locum, quia ignis non potest dividi in movens et motum; ita etiam non potest esse alteratum ex se, quasi aliqua potentia existens in materia aliquo modo agat in ipsam materiam in qua est, educendo eam in actum. Sed utrumque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata, propter distinctionem organorum vel partium, quarum una est movens et alterans, et alia mota et alterata; et ideo non hoc modo potest accipi virtus seminalis in aliis rebus sicut in habentibus animam. Nec tamen sequitur, si in materia est potentia passiva tantum, quod non sit generatio naturalis: quia materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad recipiendum talem actionem: quae etiamabilitas appetitus materiae dicitur, et inchoatio formae.²⁷⁸

Tomás não só afirma que a matéria é potência passiva absolutamente (*potentia passiva tantum*), mas também sustenta que ela é natureza porque é habilitada (*habilitas*), uma disposição (princípio puramente passivo), para a forma. Sendo assim, somente na medida em que matéria é entendida como princípio puramente passivo, a ela pode ser atribuída uma forma incoada que é a própria habilidade para o movimento.

A compreensão de princípio totalmente passivo é estendida por Tomás para outros contextos, além da discussão sobre a natureza da matéria, como na discussão sobre a locomoção dos corpos simples (*corporibus simplicibus*), no caso aqui, dos elementos. Segundo Tomás, a natureza completa (matéria e forma) dos corpos simples é naturalmente princípio passivo para a locomoção. Isso implica em dizer que nem a forma accidental, as qualidades, nem a forma substancial, aquilo que completa a natureza dos corpos simples constituindo-o enquanto ente, é motor na locomoção centrípeta ou centrífuga. Mesmo possuindo uma inclinação ativa (*activam inclinationem*)²⁷⁹ os corpos simples requerem o motor *per se* constantemente, os céus, pois inclinação ativa, no contexto da locomoção dos corpos simples, não equivale a possuir por si princípio ativo para a locomoção. Por que Tomás nega o automovimento local dos corpos simples, isto é, que a forma elementar seja motor?

²⁷⁸ (In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.). “[...] não dizemos que os corpos simples se movem por si mesmos segundo o lugar, pois o fogo não pode dividir-se em movente e movido, assim tampouco pode ser alterado por si mesmo, como se alguma potência existente na matéria operasse de algum modo na mesma matéria na qual está, reduzindo-a a ato. Entretanto, ambas as coisas ocorrem nos animados, pois são móveis segundo o lugar por si mesmos, e também alterados pela distinção dos órgãos ou partes, das quais uma é movente e alterante, e a outra movida e alterada. Por isso, não se pode considerar a virtude seminal do mesmo modo nas coisas que tem alma e nas demais coisas. Porém, tampouco se segue que se na matéria há somente potência passiva, e que a geração não seja natural; pois a matéria colabora na geração, não operando, mas na medida em que está habilitada para receber essa ação; e esta habilidade se diz que é apetite da matéria e forma incoada”.

²⁷⁹ “[...] motus caeli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore caelesti ad talem motum, sicut est in elementis”. (QDP, q. 5, a. 5, ad12).

O domínio da resposta encontra-se na concepção tomásica de universo como hierarquia de entes, na qual os vivos, dentre os naturais, são os mais nobres. Nesse sentido, a locomoção natural, por ser o primeiro dos movimentos naturais, é o mais perfeito de todos, devendo ter como princípio ativo entes com determinados graus de ser (*esse*): a alma para os animais (conforme a passagem citada de *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.), os céus para os elementos e as inteligências para os céus (QDP, q. 5, a. 8, resp.). É devido à potencialidade que pertence à natureza da forma, seja da substância natural ou separada, que Tomás concebe o universo como hierarquia de entes²⁸⁰. Quanto menos potencialidade houver na forma, mais o ente possui ser e, portanto, ato, e mais próximo está da divindade.²⁸¹ Por outro lado, quanto mais potencialidade, mais distante da divindade, sendo que o limite da distância se encontra naquilo que por si é desprovido de forma, a saber, a matéria-prima. Nesse sentido, quanto mais próximo da matéria-prima, mais potencialidade (passiva) o ente possui e, isso de tal sorte que a forma, nesse caso, é totalmente material. Não é incorreto, portanto, designar o elemento de matéria universal, mesmo ele possuindo forma substancial: “[...] sicut caelum est universale activum eorum quae generantur, ita elementa sunt eorundem universalis matéria”.²⁸²

A materialidade absoluta da forma elementar, a meu ver, é uma das razões pelas quais Tomás nega que ela seja motor na locomoção. Desde o *instante* da geração o elemento necessita da operação celeste para ser conservado na existência. Na hipótese do corpo celeste perecer, o elemento que acaba de ser gerado imediatamente perde a existência. No segundo instante após a geração ele seria aniquilado. Nesse contexto, faz todo sentido a expressão *in se subsisterent* empregada por Tomás no início da passagem citada de *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 1, resp.: “quod natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturae principia tunc condita in se subsisterent”. Os elementos compreendidos dentre os princípios da natureza “subsistem em si”, isto é, “estão no ser”. E eles “estão no ser” temporariamente, enquanto parte e, permanentemente, enquanto todo ou espécie.

²⁸⁰ “Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propínqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de allis. Et hoc completur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus”. (DEE, c. 4, n. 57).

²⁸¹ “Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propínqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de allis. Et hoc completur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus”. (DEE, c. 4, n. 57).

²⁸² “[...] assim como o céu é o princípio universal ativo das coisas que são geradas, assim os elementos são a matéria universal delas”. (QDP, q. 5, a. 7, resp.).

A noção de espécie, no contexto da subsistência elementar, é entendida por Tomás como esfera ou o agrupamento da totalidade das partes:

[...] videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis.²⁸³

Nessa passagem, Tomás entende que o grau de existência (*actualitatis*) elementar está vinculado com a posse de mais e menos espécie (*plus specie*), ou seja, de magnitude. Dentre os elementos, a terra é a mais ínfima e o fogo o que mais possui magnitude. Embora não sejam compostos de elementos, Tomás entende que a força dos corpos celestes decorre da magnitude da esfera na qual eles são locomovidos por outrem. Quanto mais magnitude, mais forte é o corpo celeste. É por esta razão que Tomás afirma que a última esfera, situada no limite do *universum corporeum*, dentre os primeiros agentes da natureza, é o primeiro agente da natureza (*primum activum in natura*),²⁸⁴ a medida universal de todos os movimentos (*quantum ad hoc quod motus eius est universalis mensura omnium motuum*)²⁸⁵ e ainda o primeiro motor movido (*primo motu movetur*).²⁸⁶

Os elementos e os corpos celestes, os princípios essenciais do mundo (*principiis essentialibus mundi*/In Sent., II, d. 13, q. 1, a. 1, resp.), devem ser subsistentes para que o mundo seja perfeito.²⁸⁷ No caso dos elementos, como já mencionado, embora pereçam nas partes, eles subsistem quanto à espécie. A este respeito, embora trate de um tema da *sacra doctrina*, a objeção presente no QDP, q. 5, a. 7, obj. 16, e sua respectiva resposta, contribuem para o esclarecimento da subsistência elementar. A questão que Tomás investiga no QDP, q. 5, a. 7, diz respeito à possibilidade de os elementos subsistirem sem a locomoção celeste. Na objeção mencionada, Tomás discorre:

Sed dicebat, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem.- Sed contra, hoc competit elementis per motum caeli, in quantum una pars elementis corrumpitur, et alia generatur; sic enim ipsius elementis totalitas conservatur. Motu ergo

²⁸³ (QDP, q. 5, a. 8, resp.). “[...] vemos que os elementos se superam mutuamente segundo o grau de atualidade, pois a água possui mais espécie do que a terra, o ar mais do que a água e o fogo do que o ar; assim ocorre nos corpos celestes e nas substâncias separadas”.

²⁸⁴ Cf. SCG II, 22, n. 985.

²⁸⁵ In DCM II, 6, n. 1.

²⁸⁶ Que Tomás atribui a Platão no DSS, c. 1.

²⁸⁷ “Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneat”. (QDP, q. 5, a. 7, resp.).

caeli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.²⁸⁸

Em resposta, Tomás escreve:

Ad decimumsextum dicendum, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus caeli durat; sed motu caeli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa, quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu caeli, cessabit.²⁸⁹

Tomás, portanto, admite que o elemento enquanto espécie é incorruptível. A mesma causa da incorruptibilidade da espécie (o todo) é a causa da corruptibilidade das partes: os céus. Uma vez que ocorra o repouso celeste, ainda assim o elemento enquanto espécie permanecerá, porque é constituinte essencial do *universum corporeum*, forma, por conseguinte, um contínuo, tendo o céu como continente e o elemento como contido.²⁹⁰ Este contínuo, tal como entende Tomás, requer a constante operação de motores não idênticos à sua natureza. Embora opere *per se* sobre outrem, cada constituinte do *universum corporeum* só opera em virtude de outrem.²⁹¹ Esta necessidade, para Tomás, decorre da criação.²⁹² Nessa medida, a despeito de sua extrema complexidade para a razão humana, Tomás admite que a natureza é ordenada pela divindade que a institui (*natura instituta*/In Sent., II, d. 13, q. 1, a. 1, resp.).

Pertence à ordem divina (*divina providentia ordinem omnibus rebus imponit*)²⁹³ não só que o *universum corporeum* enquanto um contínuo necessite de motores radicalmente distintos da própria natureza, mas também que os corpos celestes porque estão submetidos à esta ordem sejam os motores e regentes dos elementos: “corpora caelestia

²⁸⁸ (QDP, q. 5, a. 7, praeterea 16). “Porém, poderá ser dito que os elementos são incorruptíveis quanto ao todo, embora sejam corruptíveis segundo a parte. Mas, pelo contrário, isto compete aos elementos pelo movimento do céu na medida em que uma parte do elemento é corrompida e a outra gerada; assim, é conservada a totalidade do mesmo elemento. Assim sendo, quando cessar o movimento celeste não se poderá designar uma causa de não-corrupção na totalidade do elemento”.

²⁸⁹ (DP, q. 5, a. 7, ad16). “Ao décimo sexto é preciso dizer que os elementos são incorruptíveis segundo o todo, gerados e corrompidos em suas partes enquanto dura o movimento do céu; porém, ao cessar o movimento do céu haverá neles uma causa da não-corrupção, porque não poderão ser corrompidos senão extrinsecamente; porém, a corrupção extrínseca cessará quando terminar o movimento celeste”.

²⁹⁰ “[...] totum corpus mundi, continuum existens, idest coniunctum [...]”. (In DCM I, 23, n. 4). Ver também: *In Physica* IV, 8.

²⁹¹ “Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementares”. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).

²⁹² “[...] Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit”. (QDP, q. 5, a. 5, ad13).

²⁹³ SCG III, 81, n. 2571.

sunt motiva et regitiva inferiorum corporum”.²⁹⁴ Conforme explicitarei mais à frente, esta afirmação é muito cara a Tomás, pois o conduz a se manter conceitualmente contra a quarta proposição condenada em 1270. A ênfase da sentença citada na concepção de mundo de Tomás é tamanha que, por causa dela, o aquinata compreende o peso e a leveza como passividade:

Et ideo post istam formam que est anima inveniuntur alie forme plus de potentia habentes et magis propinque materie, in tantum quod esse earum sine materia non est; in quibus esse inuenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, que sunt propinquissime materie: unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum actiuarum et passiuarum et aliarum quibus materia ad formam disponitur.²⁹⁵

Dois são os pontos importantes na passagem citada: (i) encontra-se “ordem e grau” no ser das formas; (ii) as primeiras formas dos elementos não operam, exceto pela exigência das qualidades ativas e passivas. Tanto a noção de ordem quanto à noção de grau evocam explicitamente a operação divina que, ao conferir ser aos entes, os organiza de tal modo que quanto mais ser ele confere (grau), mais o ente a ele se assemelha.²⁹⁶ Nesse sentido, como a divindade é o princípio eficiente mais universal que cria o efeito mais universal, o ser, quanto mais ser o ente possuir, mais semelhante à divindade ele é no sentido de possuir o princípio ativo mais potente administrado para a conservação da ordem, isto é, do mundo. É curioso que no estado atual da natureza o princípio ativo que pertence naturalmente aos corpos simples (elementos e astros) só se efetiva na medida em que há locomoção, entretanto tal princípio ativo interno aos corpos simples não é causa da locomoção de um corpo simples em si mesmo, ou seja, os corpos simples sempre são locomovidos por outrem.

Na passagem citada, Tomás menciona o caso das primeiras formas dos elementos, as formas substanciais. A seguinte afirmação é intrigante: “unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum actiuarum et passiuarum et aliarum quibus

²⁹⁴ “os corpos celestes movem e regem os corpos inferiores”. (SCG III, 82, n. 2576).

²⁹⁵ “E, deste modo, depois desta forma que é a alma, encontram-se outras formas que têm mais potência e mais próximas da matéria [prima]; tanto que seu ser não é sem a matéria; no ser das quais encontra-se ordem e grau até às primeiras formas dos elementos, que são próximas ao máximo da matéria. Donde nem terem alguma operação, senão de acordo com a exigência das qualidades ativas e passivas e das demais, pelas quais a matéria se dispõe para a forma”. (DEE, c. 4, n. 59. Trad. Carlos A. R. do Nascimento).

²⁹⁶ “[...] Deus habet providentiam de his quae sunt hic inferius: non enim potest naturae attribui providentia secundum quod est quaedam virtus in corporibus, sed solum per comparisonem ad intellectum instituentem naturam”. (In DCM II, 14, n. 11).

materia ad formam disponitur”. Está subentendido, nesta passagem, a distinção real entre a substância e sua operação,²⁹⁷ esta que, por sua vez, decorre de outra: a distinção real entre o *esse* e a *essentia*.²⁹⁸ Mesmo quando é afirmado que um ente opera *per se*, no caso de um ente distinto da divindade, não é afirmado que todo o ente opera, mas apenas parte dele, pois o que é distinto da divindade possui necessariamente potência passiva na constituição substancial, e potência passiva não opera. O caso da forma substancial elementar é ainda mais dramático, pois não opera *per se*, tal como se diz da alma animal que opera *per se*. A forma substancial elementar quase não opera. Ela só opera, como afirma Tomás, pela exigência de outrem, as qualidades. Como as qualidades são inerentes no sujeito, os eventos que ocorrem com as qualidades afetam o sujeito. É nesse contexto que a forma substancial elementar opera por outrem. Ela é, pois, no grau da existência, “ínfima”, razão pela qual, mais do que qualquer outra forma substancial, a forma elementar necessita ao extremo dos céus para não ser aniquilada.

Ocorre, porém, que a mesma necessidade da forma substancial é intrínseca às qualidades passivas: só se efetivam por outrem. No caso de outrem retirar sua operação sobre o elemento, a atualidade do peso ou da leveza cessa imediatamente:

Est enim motus secundum naturam, cuius principium est in ipso quod movetur: non solum autem principium activum, sed etiam passivum, quod quidem est potentia per quam aliquid est naturaliter susceptivum motionis alterius. Et ideo, cum corpora inferiora moventur a corporibus superioribus, non est motus violentus, sed naturalis: quia in corporibus inferioribus est naturalis aptitudo ut sequantur motiones superiorum corporum.²⁹⁹

Uma vez que a forma substancial elementar não atualiza o peso e a leveza e, ademais, o peso e a leveza não conferem atualidade a si, a locomoção centrípeta e centrífuga natural, após o impulso dado pelo gerador, tem o céu como causa enquanto a locomoção ocorre.³⁰⁰ A partir desse contexto, torna-se mais manifesto, a meu ver, a *maestria* de Tomás presente no *In Physica* II, 1, n. 4. Embora ele não mencione os

²⁹⁷ Sobre a distinção real entre a substância e sua operação, ver: SANTOS, 2013c, c. 1.

²⁹⁸ Sobre a distinção real entre o *esse* e *essentia*, ver: SANTOS, 2013c, c. 2.

²⁹⁹ “Existe, pois, o movimento segundo a natureza cujo princípio está na própria coisa que é movida; e não somente o princípio ativo, mas também o princípio passivo que, sem dúvida, é potência pela qual algo pode naturalmente receber o movimento de outrem. Por isso, quando os corpos inferiores são movidos pelos corpos superiores, o movimento não é violento, mas natural, uma vez que nos corpos inferiores há uma aptidão natural para que os movimentos dos corpos superiores lhes sigam”. (In DCM III, 7, n. 5, 2§).

³⁰⁰ Cf. Seção 4 do presente capítulo.

motores dos elementos nesse texto, além do gerador (unívoco), a expressão *principium formale*, a potência natural intrínseca ao elemento, evoca tais motores. É o caso do peso e da leveza que, embora formais, são passivos.

O sentido da expressão *principium formale* denotando o peso e a leveza está presente de diversos modos ao longo de obras anteriores ao *In Physica II*, 1 (1268-1269/Paris)³⁰¹. Com a exceção de *In DCM* (1272-1273)³⁰², os outros textos mencionados são anteriores ao *In Physica*: DEE (1252-1256),³⁰³ *In Sent. II* (1252-1256),³⁰⁴ SCG (1259-1265),³⁰⁵ QDP (1265-1266),³⁰⁶ ST, Ia (até 1268 em Roma)³⁰⁷. Nota-se, portanto, que há um tratamento exaustivo empreendido por Tomás sobre a noção de natureza e sobre os corpos simples e seus motores antes do *In Physica*. É muito claro, para mim, que as partes mais importantes dos comentários a Aristóteles, aquelas que vão além da explicação da letra aristotélica, no caso aqui o *In Physica II*, 1, pertencem à *maestria* de Tomás e, ademais, se harmonizam perfeitamente com os textos anteriores.

3. Tomás e a condenação de 1270

No intuito de insistir sobre a importância do sentido da expressão mediante a qual Tomás compreende o peso e a leveza, o *principium formale*, menciono sucintamente a relação, mesmo que indireta, entre o sentido dessa expressão, para Tomás, e a condenação da quarta proposição de 1270. De antemão é importante notar que o contexto no qual os acadêmicos do século XIII do Ocidente latino elaboraram suas concepções de mundo contribui no direcionamento das questões formuladas e respondidas por eles. Porém, ele não determina o que cada acadêmico julga como essencial em sua concepção de mundo. Isso pode ser evidenciado, dentre outros, pelo próprio Tomás, sobretudo quando o autor, por razões filosóficas, se mantém conceitualmente contra a tentativa de imposição da concepção de mundo de outrem, o que ocorreu pela já mencionada condenação parisiense de 1270, nomeadamente quanto às noções de criação e natureza vinculadas à quarta proposição condenada. Embora esta tese não tenha por escopo relacionar diretamente a possível discussão entre Tomás e as condenações, nem mesmo entre ele e os autores que

³⁰¹ Cf. TORRELL, 2004, p. 398.

³⁰² Cf. TORRELL, 2004, p. 401.

³⁰³ Cf. TORRELL, 2004, p. 405.

³⁰⁴ Cf. TORRELL, 2004, p. 388.

³⁰⁵ Cf. TORRELL, 2004, p. 388.

³⁰⁶ Cf. TORRELL, 2004, p. 391.

³⁰⁷ Cf. TORRELL, 2004, p. 389.

de algum modo são visados nas condenações,³⁰⁸ a menção a este evento funciona como via para se perceber a ênfase conferida pelo próprio Tomás a uma tese central de sua concepção de mundo, que, a meu ver, está intimamente vinculada ao sentido de *principium formale*, a saber: os entes da região sublunar necessitam, para existir e operar, do conjunto dos astros, o céu. Nesse sentido, o céu é entendido por Tomás, conforme já mencionado, como o primeiro agente da natureza que, ao operar ininterruptamente sobre a região sublunar, conserva a existência dos entes desta região e viabiliza suas operações.

Na função de bispo de Paris, Étienne Tempier promulgou duas condenações em 1270 e 1277 respectivamente. Das treze proposições condenadas em 1270, a quarta diz: “Tudo o que ocorre aqui no mundo sublunar está submetido à necessidade dos corpos celestes”.³⁰⁹ Essa condenação é reforçada em 1277, pois, das duzentas e dezenove proposições condenadas, a de número 156 reza: “Se o céu parasse, o fogo não atuaria, pois seria removido, porque a natureza cessaria de operar”.³¹⁰

Pelo que se nota, as condenações manifestam certa concepção de mundo e de natureza que diferem notavelmente daquela presente em Tomás. Com efeito, ao negar que os entes sublunares necessitam dos corpos celeste para operar, as proposições indicam, por um lado, a possível ausência do primeiro agente da natureza que coopera ou mesmo viabiliza a operação dos entes sublunares e, por outro, certa preocupação de que a necessidade apontada implicaria em negar a operação divina na região sublunar.³¹¹ Nessa medida, o sentido de necessidade presente nas duas condenações se refere, respectivamente, a duas discussões. A primeira, mais restrita, se atém à possibilidade do céu determinar a vontade e destino do homem. A segunda, mais geral, diz respeito à natureza entendida como princípio de movimento e de repouso e, ademais, de seu vínculo com a operação divina de criação. Nesse aspecto mais geral, a discussão centra-se na seguinte questão: se a locomoção do céu cessasse, cessariam imediatamente o movimento e a mudança na região sublunar? A referida condenação conclui pela negativa. Porém, a resposta de Tomás, conclui positivamente.

³⁰⁸ Sobre esta discussão, ver: TORRELL, 2004, p. 209-287; WEISHEIPL, 1975, p. 241-292.

³⁰⁹ WEISHEIPL, 1975, p. 276.

³¹⁰ GRANT, 1987, p. 16.

³¹¹ Como bem apontou Grant: “[...] o bispo de Paris não deixou nenhuma dúvida sobre sua aversão à ideia de que as ações terrestres dependem totalmente dos movimentos celestes, e, por implicação, independem das ações de Deus. Como consequência, era preciso admitir, ao menos na diocese de Paris, que se os movimentos celestes cessassem, o fogo poderia atuar por seu próprio poder queimando o linho”. (GRANT, 1987, p. 16).

Cumpra observar que Tomás tinha conhecimento da condenação mencionada de 1270, pois, ele lecionava na Universidade de Paris desde 1268, vindo a finalizar suas atividades aí em 1272.³¹² Ademais, embora tivesse a oportunidade de revisar sua posição, Tomás não o fez, razão pela qual, ao menos virtualmente, ele também fora atingido por algumas proposições condenadas.³¹³ A tese central que fez Tomás manter sua posição refere-se à sua concepção de causalidade, sobretudo no que tange ao seu vínculo com as noções de criação e natureza.

A concepção de causalidade de Tomás, no contexto mencionado, pode ser apresentada pela referência ao próprio procedimento de análise empregado por Tomás na articulação das noções de criação e natureza:

Unumquodque agens sibi simile agit, quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam. [...] res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus.³¹⁴

As formas *per se* por serem imateriais, designadas como separadas, são as inteligências. Tomás entende que as formas *per se* não são geradoras, nem unívocas, nem universais, uma vez que é a matéria que garante o mínimo de semelhança entre os entes e, na geração, a forma engendrada na matéria de algum modo preexiste no gerador. Embora causem diretamente o movimento celeste, pela dessemelhança específica e genérica, as formas *per se* não causam diretamente a mudança substancial na natureza.³¹⁵

.A negação de que as formas *per se* são causas da mudança substancial é sustentada porque a mudança substancial requer que a causa eficiente se envolva diretamente com a atualização de potências no efeito, isto é, que a causa possua semelhança específica ou

³¹² Cf. TORRELL, 2004, p. 288.

³¹³ Notadamente pela quarta proposição apresentada acima e pela quinta proposição, qual seja, “Que o mundo é eterno” (WEISHEIPL, 1975, p. 276). Sobre a discussão do envolvimento de Tomás com a quinta proposição, ver: Torrell 2004, p. 215-218. Sobre a discussão geral das noções de criação e eternidade em Tomás, inclusive com amplas referências bibliográficas, ver: Santos 2013c. Quanto à discussão geral da proposição 4, seu vínculo com a proposição 156 e, ademais, os vários filósofos atingidos ou comprometidos com essa proposição até o período dos Conimbricenses, ver: GRANT, 1987, p. 1-23.

³¹⁴ “Todo agente produz de algum modo efeito semelhante a si. Todo agente age na medida em que está em ato. Por isso, produzir o efeito por alguma introdução da forma na matéria pertence àquele agente que está em ato pela forma que lhe é inerente e não por toda a sua substância. [...] as coisas materiais, que tem formas inerentes à matéria, são geradas por agentes materiais com formas inerentes à matéria, não pelas formas existentes *per se*”. (SCG II, 16, n. 937. Trad. Odilão Moura. Aqui com modificações).

³¹⁵ Ver também: SCG III, 69, n. 2449.

genérica com o efeito, o que é assegurado pela análise que de certo modo se baseia na observação, ou seja, no grau de semelhança entre as coisas. O mesmo procedimento é empreendido por Tomás em temas ainda mais complexos, como no caso da criação da matéria-prima. Os argumentos de Tomás que visam sustentar que a matéria-prima é efeito da operação divina de criação, sempre partem deste princípio: a causa do todo é a causa das partes.³¹⁶ Tomás quando trata da matéria-prima como efeito divino, sempre tem como referência os entes naturais já constituídos. Se a divindade é a causa de todo o ente, ela será a causa de suas partes. Como a matéria-prima é constituinte do ente natural, então a divindade é a causa da matéria-prima.³¹⁷ A análise, nesse contexto, ocorre em duas etapas, a saber, da técnica para a natureza, e da natureza para a divindade:

Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.³¹⁸

A primeira etapa da análise parte da técnica em direção à natureza. Nela, o artífice é considerado como a causa extrínseca da produção de uma forma artificial na matéria. Para tanto, o artífice se utiliza dos meios naturais para a fabricação, a madeira e o ar, ambos produzidos pela operação da natureza. Nesse sentido, a natureza se configura como causa intrínseca da produção de formas na madeira e no ar. A operação da natureza é mais perfeita do que a operação do artífice porque este pressupõe a operação da natureza que dispõe a matéria para ele. Na segunda etapa da análise, alcança-se o discernimento de que

³¹⁶ Cf. SGC II, 17, n. 954.

³¹⁷ Cf. ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.

³¹⁸ “Pois, se alguém faz alguma coisa de outra, aquela da qual faz é pressuposta à ação de quem faz e não é produzida por tal ação. Assim o artífice opera com as causas naturais, por exemplo, a madeira e o ar, que não são causados pela ação da arte, mas pela da natureza; por sua vez, a própria natureza causa os seres naturais quanto à forma, mas pressupõe a matéria. Se, pois, Deus não atuasse senão sobre algum pressuposto, seguir-se-ia que esse pressuposto não foi causado por ele. Pois já mostramos antes (q. 44. a. 1, 2) que nada pode existir nos seres que não provenha de Deus, causa universal de todo ser. Donde é necessário dizer que Deus traz, do nada, as coisas ao ser”. (ST, Ia, q. 45, a. 2, resp. Trad. Alexandre Correa).

na produção das formas, a natureza pressupõe a matéria-prima. A matéria-prima é pressuposta nessa produção porque a natureza é compreendida como causa das formas naturais e não de todo o ente. Nessa medida, chega-se, enfim, a afirmação segundo a qual a divindade cria a matéria-prima e a dispõe para a operação da natureza.

Pela referência ao modo pelo qual Tomás articula as noções de criação e natureza, percebe-se que, para ele, a divindade não anula a operação da natureza, tampouco a natureza é autossuficiente em sua operação, pois sempre pressupõe a criação. Portanto, Tomás estabelece a relação de causas subordinadas essencialmente de modo que a operação de uma não subtraia a operação de outra. Isso se dá por uma dupla dependência, uma referente à essência do ente e, outra dizendo respeito à operação deste. Assim, Tomás evidencia que um ente pode necessitar de outro quanto à essência, mas ser autônomo quanto à operação. Todos os entes necessitam, quanto à essência, da operação divina de criação. Porém, isso não os priva de operar de modo autônomo e, ademais, de uns necessitarem de outros, como ocorre no caso da locomoção elementar, pois o peso e a leveza estão em ato nos elementos pela contínua locomoção do céu. Aliás, negar essa necessidade é, para Tomás, um sério equívoco filosófico decorrente de uma compreensão equivocada das noções de criação e natureza, pois elimina duas teses muito importantes para a filosofia: “[...] divina providentia ordinem omnibus rebus imponit”;³¹⁹ “[...] corpora caelestia sunt motiva et regitiva inferiorum corporum”.³²⁰ O movimento e a regência do céu sobre a região sublunar, conforme a primeira tese citada, decorre da imposição da ordem da providência divina, sendo a negação dessa imposição, portanto, um absurdo para a filosofia. Sendo assim, a quarta proposição condenada em 1270, na suposição de que ela subsume a proposição 156 condenada em 1277, mesmo que o promulgador tivesse a intenção de não enfraquecer o poder divino, afirma, aos olhos de Tomás, um absurdo, pois indica que haveria operação do fogo se o céu repousasse.

Se o promulgador das condenações de 1270 temia que a necessidade apontada enfraquecesse o poder divino, era porque em sua concepção de mundo e de natureza, talvez, faltasse uma concepção de causalidade que vinculasse criação e natureza de tal modo que, dentre os entes naturais, houvesse subordinação essencial no operar, como sustenta Tomás. É justamente porque possui uma concepção de mundo baseada numa causalidade que articula criação e natureza que Tomás se mantém conceitualmente contra a condenação, pois como nada há de supérfluo na natureza, sendo ela efeito divino, então

³¹⁹ “[...] a providência divina impõe ordem a todas as coisas”. (SCG III, 81, n. 2571).

³²⁰ “[...] os corpos celestes movem e regem os corpos inferiores”. (SCG III, 82, n. 2576).

ela impõe necessidade sobre os entes naturais, mas não na divindade porque a causa é mais excelente do que o efeito.

A necessidade mencionada, conforme já apresentado, é marcante no caso da locomoção natural elementar, mesmo que Tomás a apresente de modo sucinto no *In Physica* II, 1, n. 4. Por esse texto, pode-se inferir que a natureza completa dos elementos, a despeito de possuir o princípio ativo para mover outros entes naturais, é potência passiva para a locomoção. Como todo outro movimento pressupõe a locomoção, os elementos necessitam da ininterrupta operação do céu. Sendo assim, natureza aplicada aos elementos, para Tomás, é princípio ativo de movimento em vista de outrem e *principium formale*, isto é, a potência passiva para a própria locomoção natural.

4. A locomoção natural no vazio: Tomás crítico de Aristóteles e Averróis

A concepção tomásica de *principium formale* denotando o peso e a leveza no contexto da locomoção natural elementar também está intimamente vinculada com o movimento natural, temporal e finito no vazio. Na abordagem sobre o quesito do movimento natural no vazio em Tomás, é necessário mencionar a importante presença como *dux* de Avempace e, talvez por este, de Filopono.³²¹ Como a locomoção natural no vazio, em Tomás, está contida na noção de geração elementar, e esta, por sua vez, pertence ao sentido geral de natureza, Tomás retoma uma parte da concepção de Avempace (e talvez de Filopono), enquanto que no todo, Tomás continua a ser um *magister*.

No *In Physica* IV, 12, n. 8, Tomás retoma a crítica de Avempace a Aristóteles, esta que, por sua vez, pode ser uma retomada da crítica de Filopono, conforme já mencionado. A fonte de Tomás é o *In Physica* IV, *Commentum* 71 de Averróis, texto no qual Averróis expõe a crítica de Avempace a Aristóteles, e depois o critica.³²² Antes, porém, de

³²¹ Emprego o talvez quanto a Filopono pela seguinte razão, a saber, embora seja muito possível que Avempace tenha retomado a teoria da locomoção natural no vazio de Filopono (cf. ÉVORA, 1995a, p. 281-305; ÉVORA, 1995b, p. 69-92), Tomás não parece possuir ciência disso, pois em nenhuma parte ele se refere a Filopono neste contexto, sobretudo porque sua fonte direta de contato com Avempace é o *In Physica* IV, *Commentum* 71, texto no qual Averróis nomeia apenas Avempace.

³²² “Et motus divisibilis Avempace autem bene movit hic quaestionem. Dicit enim quod non sequitur, ut proportio motus eiusdem lapidis in aqua ad motum eius in aere sit sicut proportio spissitudinis aquae ad spissitudinem aeris nisi motus lapidis esset in tempore propter hoc quod movetur in medio. Et si hoc esset contingeret, ut nullus motus esset in tempore nisi propter impediens. Medium enim videtur impedire rem motam. Et si ita esset, tunc corpora caelestia moverentur in instanti cum nullum medium impediens sit illic. Et dicit quod proportio subtilitatis aquae ad subtilitatem aeris est sicut proportio tarditatis accidentis motui in aqua ad tarditatem accidentem ei in aere. Et haec sunt verba eius in septimo sui libri. Dicit: Et ista resistentia, quae est inter plenum et corpus, quod movetur in eo est illa inter quam et potentiam vacui fecit

apresentar sucintamente a discussão, é preciso notar que Aristóteles trata da noção de vazio, assim como estabelece sua recusa à locomoção natural no vazio na *Physica* IV, cc. 6-9. Tomás, por seu turno, dedica seis lições ao tema: *In Physica* IV, 9-14.

Interessa ainda observar que Tomás não nomeia Avempace em nenhuma parte das lições mencionadas.³²³ Entretanto, uma vez que o argumento central de Tomás no *In Physica* IV, 12, n. 8, é muito similar àquele que Averróis atribui a Avempace, é provável que Tomás esteja retomando Avempace sem citar, nomeadamente quando redige: “Sed contra hanc rationem Aristotelis insurgunt plures difficultates”.³²⁴

O próprio Tomás resume o que seria o principal argumento de Aristóteles contra a locomoção natural no vazio³²⁵:

Et dicit quod sicut contingit recapitulando dicere, manifesta est causa, quare praedictum inconveniens accidat: quia scilicet quilibet motus est proportionatus cuilibet motui secundum velocitatem: quia omnis motus est in tempore, et qualibet duo tempora, si sint finita, habent proportionem ad invicem. Sed vacui ad plenum non est proportio, ut probatum est. Unde si ponatur motus fieri per vacuum, necesse est quod sequatur inconveniens.³²⁶

Aristoteles proportionem in quarto et non est sicut existimatur de eius opinione. Proportio enim aquae ad aerem in spissitudine non est sicut proportio motus lapidis in aqua ad motum eius in aere. Sed proportio potentiae continuitatis aquae ad potentiam continuitatis aeris, est sicut proportio tarditatis accidentis rei motae ex illo, in quo movetur, verbi gratia aqua ad tarditatem accidentem ei quando movetur in aere, quoniam si esset sicut existimaverunt aliqui, tunc motus naturalis esset violentus, ergo si illic non esset resistentia quomodo esset motus. Necesse est enim ut esset in instanti, quid ergo dicitur de motu circulari et illic non est resistentia quoniam illic non est divisio omnino. Nam locus circuli idem est simpliciter non itaque evacuatur unus locus et alius impletur. Necesse est igitur ut motus circularis sit in instante”. (AVERRÓIS. *In Physica* IV, Commentum 71).

³²³ Tomás nomeia Avempace apenas duas vezes no *In Physica*: *In Physica* IV, 7, n. 5 e *In Physica* VI, 5, n. 18. Tais textos não dizem respeito à noção de vazio e a hipótese do movimento natural no vazio. No primeiro texto, trata-se de uma discussão sobre o sentido geral da noção de lugar, aliás, nessa discussão Tomás se opõe a Avempace. No segundo texto, por seu turno, trata-se da divisibilidade do móvel. Tomás ainda menciona Avempace em outros textos com contextos variados, mas nenhum diz respeito à noção de vazio e a locomoção natural no vazio. Ver: *In Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, resp.; *In Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 1, resp.; *In Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad12; SCG III, 42; SCG III, 43; ST, Ia, I, q. 88, a. 2, resp.; QDV, q. 18, a. 5, ad8; *In BDT* III, q. 6, a. 4.

³²⁴ (*In Physica* IV, 12, n. 8). “Porém, contra este argumento de Aristóteles surgem muitas dificuldades”.

³²⁵ No *In Physica* IX, Tomás expõe de modo muito detalhado seis argumentos de Aristóteles contra a locomoção natural no vazio. Esclareço que a discussão possui muitos detalhes que tornariam minha abordagem muito longa, por exemplo, os três sentidos de vazio, os argumentos dos *antiquis* contra e a favor do vazio. Abordarei a parte que está diretamente vinculada com os motores dos elementos, que é o foco de minha discussão.

³²⁶ (*In Physica* IV, 12, n. 7). “E diz, recapitulando o que fora estabelecido, que é clara a causa da inconsistência do argumento, porque qualquer movimento é proporcional a outro movimento quanto à velocidade, porque todo movimento é no tempo, e dois tempos quaisquer, se são finitos, são proporcionais um com relação ao outro. Porém, entre o vazio e o pleno não há proporção, como fora provado. Donde, se é sustentado que há movimento no vazio, necessariamente se segue essa inconsistência”.

O argumento de Aristóteles resumido acima por Tomás pode ser apresentado do seguinte modo, a saber: para Aristóteles, a razão das velocidades de dois móveis que se locomovem em dois meios distintos é inversamente proporcional à razão entre as densidades dos dois meios.³²⁷ Nesse sentido, há uma “unidade de medida” que garante a proporcionalidade entre os tempos dos dois móveis, qual seja, a finitude. No caso da locomoção no vazio, não haveria essa unidade de medida, pois não havendo proporção entre o vazio e o pleno, não haveria como medir o quanto um excederia o outro. Assim sendo, para Aristóteles, uma vez que não há proporção determinada, o movimento natural no vazio é ininteligível, pois a velocidade do móvel no vazio ou seria infinita ou seria uma velocidade instantânea (não temporal). Portanto, o movimento natural no vazio é impossível.³²⁸

Em resposta a Aristóteles, Tomás escreve:

Sed contra hanc rationem Aristotelis insurgunt plures difficultates. Quarum quidem prima est, quod non videtur sequi, si fiat motus per

³²⁷ Aqui estou em dívidas com a professora Fátima R. R. Évora, não só por mostrar para mim a importância da discussão sobre o movimento no vazio em Tomás, mas também por, gentilmente, permitir que eu ficasse com suas valiosas contribuições escritas sobre meu texto de qualificação.

³²⁸ A discussão possui muitos detalhes interessantes. Creio que na seguinte passagem Tomás mais uma vez é muito feliz em sintetizar o núcleo do argumento de Aristóteles: “Deinde cum dicit: ergo neque motum etc., ponit conclusionem, concludens quod non est possibile esse proportionem inter motum qui fit per vacuum, et motum qui fit per plenum; sed si aliquod corpus fertur per quodcumque subtilissimum in tanto spatio talique tempore, motus qui est per vacuum transcendet omnem proportionem datam. Deinde cum dicit: sit enim z vacuum etc., quia praedictam conclusionem ostensive ex principiis suppositis deduxerat, ne qua dubitatio oriatur de principiis praemissis, ut certior sit processus, probat eandem conclusionem deducendo ad impossibile. Si enim dicatur quod motus qui est per vacuum, habet aliquam proportionem velocitatis ad motum qui est per plenum, ponatur ergo quod spatium vacuum sit z, quod quidem sit aequale secundum magnitudinem, spatium b quod est plenum aqua, et spatium d quod est plenum aere. Si autem detur quod motus qui est per z, habeat aliquam proportionem secundum velocitatem ad motus qui sunt per b et d, oportet dicere quod motus qui est per z, quod est vacuum, sit in aliquo determinato tempore: quia velocitates distinguuntur secundum quantitates temporum, ut supra dictum est. Si ergo dicatur quod mobile quod est a, transeat per spatium vacuum quod est z, in aliquo tempore; sit illud tempus I, quod oportet esse minus quam tempus e, in quo pertransit spatium d, quod est plenum aere; et sic haec erit proportio motus per vacuum ad motum per plenum, quae est proportio temporis e ad tempus I. Sed necesse erit ponere quod in tanto tempore quantum est I, mobile quod est a, pertranseat quoddam spatium plenum subtiliori corpore ipsius d, idest ipso d. Et hoc quidem continget, si inveniatur aliquod corpus quod differat in subtilitate ab aere, quo ponebatur plenum spatium d, secundum illam proportionem quam habet tempus e ad tempus I; ut puta si dicatur illud corpus esse ignis, quo ponatur plenum spatium z, quod prius ponebatur vacuum: quia si corpus quo ponitur plenum spatium z, est tanto subtilius corpore quo ponitur plenum spatium d, quantum tempus e excedat tempus I, sequetur quod mobile quod est a, si feratur per z, quod est spatium plenum subtilissimo corpore, et per d, quod est spatium plenum aere, transibit per z e converso in maiori velocitate in tanto tempore, quantum est I. Si ergo nullum corpus sit in quo est z, sed ponatur hoc spatium vacuum, sicut et primo; adhuc debet velocius moveri. Sed hoc est contra id quod fuit positum. Positum enim erat quod motus fieret per spatium z, quod est vacuum, in tempore I; et sic cum in tempore I transeat idem spatium, cum est plenum subtilissimo corpore, sequitur quod in eodem tempore transibit idem mobile unum et idem spatium, cum est vacuum et cum est plenum. Manifestum est ergo, quod si fuerit aliquod tempus, in quo mobile feratur per quodcumque spatium vacuum, sequetur hoc impossibile, quod in aequali tempore transibit plenum et vacuum: quia erit accipere aliquod corpus quod habebit proportionem ad aliud corpus, sicut habet proportionem tempus ad tempus”. (*In Physica* IV, 12, n. 5-6).

vacuum, quod non habeat proportionem in velocitate ad motum qui fit per plenum. Quilibet enim motus habet determinatam velocitatem ex proportione potentiae motoris ad mobile, etiam si nullum sit impedimentum. Et hoc patet per exemplum et per rationem. Per exemplum quidem in corporibus caelestibus, quorum motus a nullo impeditur; et tamen eorum est determinata velocitas, secundum determinatum tempus. Per rationem autem, quia ex hoc ipso quod in magnitudine, per quam transit motus, est accipere prius et posterius, contingit etiam accipere prius et posterius in motu; ex quo sequitur motum esse in determinato tempore. Sed verum est quod huic velocitati potest aliquid subtrahi ex aliquo impediante. Non igitur oportet quod proportio motus ad motum in velocitate, sit sicut proportio impedimenti ad impedimentum, ita quod si non sit aliquod impedimentum, quod motus fiat in non tempore: sed oportet quod secundum proportionem impedimenti ad impedimentum, sit proportio retardationis ad retardationem. Unde posito quod motus sit per vacuum, sequitur quod nulla retardatio accidat supra velocitatem naturalem; et non sequitur quod motus qui est per vacuum, non habeat proportionem ad motum qui fit per plenum.³²⁹

A passagem citada pode ser abordada de vários modos. Minha abordagem sobre ela enfatiza a função do motor como a mais importante referência para compreender a locomoção natural no vazio, para Tomás. Nesse sentido, entendo que na expressão “*potentiae motoris*”, o termo *potentiae* não deve ser entendido em sentido aristotélico, qual seja, que ela designa a “preexistência”, de algum modo, de uma potência no móvel a ser atualizada, este que pode atualizar a referida potência, seja sozinho ou com o auxílio de outrem. Aliás, a forma (essencial) do móvel, para Aristóteles, não só é princípio de movimento no sentido de fonte, mas ela pode atualizar as potências do móvel, sozinha ou com o auxílio de outrem.

A noção de *potentiae* possui vários sentidos, como: capacidade, força, virtude, passividade, atividade. Ela ora designa algo no futuro, ora designa algo no presente, e

³²⁹ (*In Physica* IV, 12, n. 8). “Porém, contra este argumento de Aristóteles surgem muitas dificuldades. A primeira é que não parece seguir que, se ocorre (*fiat*) o movimento no (*per*) vazio, não haveria proporção com a velocidade do movimento que ocorre no pleno. Pois, qualquer movimento possui determinada velocidade a partir da proporção da força do motor com o móvel, mesmo se não houver impedimento. E isso é manifesto por um exemplo e por um argumento. Pelo exemplo, quanto aos corpos celestes, nos quais o movimento não é impedido por nada; e, no entanto, possuem determinada velocidade porque possuem um tempo determinado. Pelo argumento, porque como na magnitude pela qual o movimento ocorre é tomado (*accipere*) o anterior e o posterior, também é tomado o anterior e o posterior no movimento; donde se segue que o movimento ocorre em determinado tempo. Entretanto, é verdade que algo pode ser subtraído da velocidade por algum impedimento. Portanto, não é necessário que a proporção do movimento para o movimento segundo a velocidade seja como a proporção de um impedimento para outro, de modo que se não há algum impedimento, o movimento ocorre no não tempo; porém, é necessário que segundo a proporção de um impedimento para outro haja proporção de uma retardação para outra. Portanto, assumindo que há movimento no vazio, segue-se que não há retardação na velocidade natural; e não se segue que o movimento que ocorre no vazio não seja proporcional ao movimento que ocorre no pleno”.

ainda, algo na atemporalidade. Ademais, dependendo do motor que se referencia, é muito difícil diferenciar um sentido do outro, como no caso em que se diz que a divindade é o *primi motoris* do *universum corporeum* e que possui *potentia infinita*.³³⁰ Nesse caso, é admitido que o *universum corporeum* existe agora, existiu ontem e, talvez, existirá amanhã, entretanto não há temporalidade na *potentia infinita* da divindade, a despeito do *universum corporeum* ser temporal. Assim sendo, a *potentia infinita* da divindade não preexiste no *universum corporeum*. É um sentido próximo ao da *potentia infinita* da divindade que Tomás tem em mente com a expressão *potentiae motoris* (*In Physica* IV, 12, n. 8) se a referência é o *primi motore mobile* de determinado móvel (elemento), o céu. Nesse caso, a *potentiae* é algo propriamente do céu (o motor) que não preexiste no elemento (o móvel) e não permanece nele se o céu repousar. Como Tomás não referencia o tipo (ou tipos) de *motoris* e de *mobile* que ele tem como referencial no *In Physica* IV, 12, n. 8, no intuito de manter a generalidade da expressão *potentiae motoris*, julgo que a tradução inglesa e a espanhola, embora gramaticalmente corretas, estão, no mínimo, parcialmente equivocadas numa perspectiva exegética da física e metafísica de Tomás. Talvez sem perceber os tradutores dão margem para que, de algum modo, a referência enfatize sobremaneira o móvel (*mobile*) em sentido aristotélico (ou seja, subsumindo o corpo “A” em movimento e a resistência “B” também em movimento), o que aproximaria Tomás do aristotelismo:

“For every motion has its definite velocity from the ratio of the *motive energy to the mobile*, even if no obstacle exists”. (Grifo meu).

“Pues cualquier movimiento tiene determinada velocidad por la proporción entre la *potencia motora* y el móvil, aunque no haya ningún impedimento”. (Grifo meu).

Qualquer móvel natural, na física de Aristóteles, possui em si a potência motora para a locomoção. Supondo que um móvel, no caso aqui, um elemento, esteja fora de seu lugar natural, ou seja gerado fora de seu lugar natural, na ocasião oportuna, o elemento se locomoverá *per se* para seu lugar natural. É nesse sentido que, para Aristóteles, no móvel há uma *potencia motora* (trad. espanhola) ou uma *motive energy* (trad. inglesa). Diferentemente, para Tomás, e não importa, nesse contexto, se o elemento está voltando para seu lugar natural ou se dirigindo para ele pela primeira vez, nenhum elemento possui em si a potência motora (em sentido ativo) para a locomoção. Esta é a razão pela qual eu

³³⁰ Cf. SCG I, 20.

entendo “*potentiae motoris*” como “força do motor”. Bem verdade que na passagem de *In Physica* IV, 12, n. 8, conforme já mencionado, Tomás não referencia a tipologia do *motoris* nem do *mobile*. Contudo, como na passagem Tomás discute a hipótese do movimento natural no vazio, e o único caso em que ele, de fato, ocorre, para a física de Tomás, é no contexto em que se considera os primeiros instantes da locomoção elementar após a geração, acredito que minha justificativa seja razoável. Julgo, entretanto, que posso avançar um pouco mais em minha leitura da expressão *potentiae motoris*. A noção de *potentiae* que compõe a expressão em destaque, além de não possuir o sentido aristotélico, pode subsumir a noção de incorporeidade. Nesse sentido, a depender do contexto, a expressão *potentiae motoris* significa a força incorpórea do motor e, a noção de movimento é entendida como relação entre o *motoris* e o *mobile*.

No *In Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, resp., Tomás entende a noção de movimento como relação entre o motor e o móvel. É importante entender com precisão o contexto de *In Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, resp. Tomás está respondendo a questão sobre “*utrum corpora caelestia habeant aliquem effectum in corporibus inferioribus*”. Na parte central de sua resposta, Tomás inicia retomando a afirmação de Avicena segundo a qual no universo existem dois tipos de agentes, o divino que confere o *esse* e o natural que causa o movimento. Como, para Avicena, segundo Tomás (*In Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, resp.) conferir o *esse* não é uma operação exclusiva da divindade, uma tese que Tomás rejeita, Avicena é considerado como um *dux* que fornece os pressupostos da importante distinção entre conferir o *esse*, a divindade (*agens divinum*) e causar o movimento, a causa natural (*agens naturale*). Tomás ao se distanciar do que seria o emanacionismo de Avicena, sustenta que só a divindade confere o *esse*. Nessa medida, o que Avicena considerava ser próprio da causa natural, causar o movimento, Tomás entende que também pertence à causa metafísica, seja a divindade (uma operação que não seria criação, mas conservação da criação) seja a inteligência. Assim sendo, para Tomás, a operação da inteligência está restrita ao movimento, pois ela não é criadora. Do mesmo modo, ocorre com a operação celeste sobre a região sublunar, ou seja, está restrita ao movimento. É nesse contexto que Tomás entende movimento como relação: “[...] *omnis motus sit actus motoris et moti* [...]”. Se a locomoção natural, celeste ou elementar, é tomada como referência para o *motus*, é possível admitir que numa primeira instância da recepção no móvel do ato do motor, haja atualização de potências no móvel (*moti*), porém, numa segunda instância da relação, que é aquilo que mais importa, *a relação é mantida sem atualização de potências no móvel*. Isso é entendido por Tomás em dois contextos. No contexto da locomoção

natural celeste e, no contexto da locomoção elementar, mais precisamente nos *primeiros instantes* após a geração. Nesses instantes, a força (ou *impetus*) que locomove o elemento é incorpórea, pois advém do céu enquanto causa *per se*, e o céu, nesse contexto, é instrumento (*instrumento*) de outro *motoris*, seja este a divindade ou a inteligência: o princípio permanente da força incorpórea.³³¹ Ademais, enfatizo que o movimento enquanto relação (*actus motoris et moti*) no contexto preciso da locomoção celestes e elementar (primeiros instantes) não diz respeito a um caso isolado que o jovem Tomás aborda no *In Sent.*, mas está presente em outras partes da obra, como, por exemplo, na SCG III, 82, na ST, Ia, q. 115, a. 3, no QDV, q. 5, a. 9, e no CT, c. 127.

Na passagem de *In Physica* IV, 12, n. 8, ao se colocar contra Aristóteles retomando o argumento de Avempace (e talvez de Filopono), Tomás estabelece duas afirmações que contrariam Aristóteles. A primeira (i) diz respeito à proporção que há entre a locomoção no vazio e no pleno. A segunda, por seu turno, refere-se à própria hipótese sobre a locomoção natural, temporal e finita no vazio. Entendo que as duas afirmações de Tomás estão fundadas em duas noções, quais sejam, na noção de magnitude (*magnitudine*) e na noção de motor (*motoris*).

Embora Tomás não empregue a noção de espaço (*spatio*) no *In Physica* IV, 12, n. 8, entendo que essa noção, juntamente com a divisibilidade, pode ser empregada para o esclarecimento da noção de magnitude. A magnitude é, então, o espaço divisível. E, sendo divisível, é limitado, ou seja, possui términos: o anterior e o posterior. Devido à limitação do espaço, toda locomoção, afirma Tomás, necessariamente é temporal, ou seja, possui antes e depois, logo, não é instantânea. Assim sendo, há proporção entre o movimento no vazio e o movimento no pleno, pois há tempo e velocidades determinadas no movimento, seja no pleno, seja no vazio.

³³¹ “Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquatur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut Boetius dicit, 1 de Trin., cap. 3, in fin., et Commentator in 11 Metaph., sicut formae artificiatorum ab artifice”. (*In Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, resp.).

No caso da locomoção natural no vazio, Tomás afirma que no *In Physica* IV, 12, n. 8: “quilibet enim motus habet determinatam velocitatem ex proportione potentiae motoris ad mobile, etiam si nullum sit impedimentum”, e posteriormente complementa: “unde posito quod motus sit per vacuum, sequitur quod nulla retardatio accidat supra velocitatem naturalem”. A intensidade da velocidade no vazio, portanto, depende exclusivamente da força do motor.

A locomoção natural, temporal e finita no vazio é considerada como hipótese no *In Physica* IV, 12, n. 8. No *In DCM* III, 7, n. 8-9, ela é considerada por Tomás como necessária. Dentre outras semelhanças entre o *In Physica* IV, 12 e o *In DCM* III, n. 9 encontra-se o tom crítico com relação a Averróis. No *In Physica* IV, 12, n. 10, depois de expor a tentativa de Averróis de refutar a crítica de Avempace a Aristóteles, Tomás escreve: “Sed haec omnino videntur esse frivola”.³³² No *DCM* III, n. 9, depois de apresentar a concepção de Averróis sobre a geração e locomoção elementar, Tomás redige: “Sed hoc est omnino falsum”.

O curioso é que sentenças muito parecidas também são direcionadas a Aristóteles por Tomás. Posso acrescentar que indiretamente as sentenças mencionadas acima atingem o próprio Aristóteles, pois nos dois contextos Averróis está, de fato, seguindo Aristóteles (*magister*) como discípulo. Nesse sentido, como Tomás está enfaticamente se posicionando contra uma posição de Aristóteles defendida por Averróis, ao atingir Averróis, Tomás também atinge o estagirita. Para bem compreender a discussão envolvendo Aristóteles e Averróis, é importante mencionar que no *In Physica* II, 1, n. 4, Tomás distingue o *principium activum* do *principium passivum*. Esta mesma distinção no *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, resp. é atribuída a Averróis. Ademais, no *In Physica* II, 1, n. 4, Tomás emprega a expressão *principium formale* para justificar afirmação segundo a qual o peso e a leveza, embora sejam intrínsecos aos elementos, não são entendidos como *principium activum*, mas tem como referência o *principium passivum* da locomoção elementar. Sendo assim, a forma elementar não é motor na locomoção. No *In DCM* III, 7, n. 8-9, Tomás critica a função da resistência na geração elementar sustentada por Averróis no *In De caelo* III, *Commentum* 2. Averróis, no texto mencionado, segundo Tomás, afirma a necessidade de um “médio” entre o elemento gerado e o elemento gerador, a resistência, que o autor identifica com a água ou o ar e que, ademais, deve ser distinta do gerador. Nesse sentido, quando um dos quatro elementos é gerado, é

³³² “Porém, isso parece ser totalmente fútil”. (*In Physica* IV, 12, n. 10).

necessário que a forma do elemento gerado opere como motor da locomoção, ou seja, de sua saída da esfera na qual é gerado e sua chegada na esfera que é seu lugar natural.

A necessidade da operação da forma do elemento gerado se daria, para Averróis, segundo Tomás, porque sem ela a resistência não seria vencida. Haveria, nesse contexto, segundo In DCM III, 7, n. 8-9, uma importante diferença entre “causar o movimento”, uma operação manifestada pelo verbo *impellere*, e “causar a forma”, operação evidenciada pelo verbo *generare*. Reconheço que, nesta discussão, a diferença entre *impellere* e *generare*, se houver, é bastante sutil. Entretanto, Tomás insiste que, para Averróis, deve haver alguma diferença. É como se houvesse uma divisibilidade na operação do gerador. Numa primeira instância da operação, o gerador apenas introduziria a forma substancial no substrato segundo. Numa segunda instância da operação, o gerador locomoveria o elemento gerado mediante a forma engendrada na primeira instância da operação. Em suma, o gerador, por um lado, é propriamente o motor *per se* da locomoção do elemento gerado, pois engendrar a forma é estar vinculado com a locomoção. Entretanto, por outro lado, o gerador é uma espécie de motor não suficiente da locomoção do elemento gerado, pois não o locomove diretamente, mas por um segundo princípio motor, a forma engendrada. Neste caso, a forma engendrada é o motor accidental da locomoção do elemento gerado, como pode ser atestado, segundo Tomás, pelo exemplo do marinheiro e do navio usado pelo próprio Averróis, ou seja, o marinheiro se locomove pela locomoção que ele causou em outrem. Nessa medida, embora o gerador esteja necessariamente vinculado com a locomoção do elemento gerado, na concepção de Averróis, segundo Tomás, o gerador não causa imediatamente a locomoção, pois não impulsiona diretamente o elemento gerado para a locomoção centrípeta ou centrífuga.

Tomás escreve em resposta a Averróis:

Existimavit enim quod forma corporis gravis et levis sit principium activum motus per modum moventis, ut sic oporteat esse aliquam resistantiam ad inclinationem formae; et quod motus non procedat immediate a generante qui dat formam. Sed hoc est omnino falsum. Nam forma gravis et levis non est principium motus sicut agens motum, sed sicut quo movens movet; sicut color est principium visionis, quo aliquid videtur. [...]. Sic igitur motus gravium et levium non procedit a generante mediante alio principio movente; neque etiam oportet aliam resistantiam quaerere in hoc motu, quam illam quae est inter generans et genitum. Et sic relinquitur quod aer non requiratur ad motum naturalem ex necessitate, sicut in motu violento. Quia id quod naturaliter movetur, habet sibi inditam virtutem, quae est principium motus: unde non oportet quod ab alio impellente moveatur, sicut id

quod per violentiam movetur, quia nullam virtutem inditam habet, ad quam sequatur talis motus.³³³

Em nenhuma parte do In DCM I-III, Tomás emprega a expressão *principium formale* presente no *In Physica* II, 1, n. 4. Entretanto, o sentido dessa expressão encontra-se virtualmente na passagem citada, sobretudo na partícula *quo*: “Nam forma gravis et levis non est principium motus sicut agens motum, sed sicut quo movens movet; sicut color est principium visionis, quo aliquid videtur”. A expressão *principium formale* (*In Physica* II, 1, n. 4) representada no In DCM III, 7, n. 9, pela partícula *quo*, é de suma importância para esta tese, pois nela encontra-se uma das maiores marcas da *maestria* de Tomás.³³⁴ Com efeito, por ela, Tomás entende que natureza é a condição para a atividade e a passividade. Tomás, se utiliza do exemplo da cor para manifestar esta condição. A cor em si mesma não é experimentada, nem representável pela imaginação, embora seja experimentada por esta ou por aquela cor particular como algo imediatamente próximo da percepção. A cor quando dita para a relação entre a visão e o visível é uma condição para, por um lado, a atividade da vista que é ver, e por outro, para a passividade do visível, que é ser visto. No caso dos elementos o *principium formale* ou o *quo* é a condição permanente para o próprio elemento ser locomovido naturalmente por outrem, seja o motor *per se*, o gerador unívoco e o céu, seja o motor transcendente (*immediate adesse*), a divindade³³⁵. Portanto, o peso e a leveza, os princípios da locomoção natural elementar, para Tomás, não podem ser entendidos como motor da locomoção natural elementar, pois

³³³ “Com efeito, Averróis pensou que a forma do corpo grave e do corpo leve é princípio ativo de movimento, a modo de motor, para que, deste modo, seja necessária a existência de uma resistência na inclinação da forma; também pensou que o movimento não procedia imediatamente do gerador que confere a forma. Entretanto, isso é totalmente falso. Com efeito, a forma do corpo grave e do corpo leve não é princípio de movimento, como agente de movimento, mas é princípio pelo qual o motor move; do mesmo modo que a cor é princípio de visão, é por ela que uma coisa é vista. [...]. Assim, pois, desta maneira o movimento dos corpos graves e leves não procede do gerador mediante outro princípio motor; tampouco há a necessidade de buscar nesse movimento outra resistência além daquela que existe entre o gerador e o gerado. Assim, não se requer o ar por necessidade para o movimento natural, como se exige no movimento violento. Pois a coisa que é movida naturalmente possui em si uma virtude inata que é princípio [passivo] de movimento; portanto, não é necessário que seja movida por outra coisa além daquela que a impulsiona, como ocorre com a coisa que que é movida com violência, uma vez que ela não possui uma virtude inata da qual segue esse movimento”. (In DCM III, 7, n. 9).

³³⁴ A mesma força que Évora emprega em sua defesa da “nova dinâmica” estabelecida por Filopono (cf. ÉVORA, 1997, p. 87-89), eu quero expressar com a partícula *quo* ou a expressão *principium formale*. É, de fato, absolutamente peculiar a Tomás.

³³⁵ “Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse”. (SCG III, 68, n. 2429). Ênfase que todo o capítulo 68 da SCG III é importantíssimo para uma coerente compreensão da causalidade divina e de sua presença imediata nas coisas. No início do capítulo Tomás expõe o objetivo: “Ex hoc apparet quod necesse est Deum esse ubique et in omnibus rebus”. Ademais, toda a questão 8 da ST, Ia, é dedicada a esta temática.

são potências passivas. Sendo assim, para Tomás, a investigação sobre as noções de peso e leveza só pode ser empreendida corretamente no contexto de uma cosmologia a relação de causalidade entre “A” e “B”, pois sendo necessariamente potências passivas, sempre apontam para os motores que estão *hic et nunc* locomovendo naturalmente os elementos.³³⁶

Outro quesito importante quanto à sentença “*sed hoc est omnino falsum*” diz respeito ao referencial. Com efeito, Tomás tem em mente duas temáticas intimamente vinculadas, a saber, (i) o automovimento elementar e (ii) a necessidade da resistência na locomoção natural elementar. Esses dois tópicos são entendidos por Averróis, segundo Tomás, como necessários na física. Dito de outro modo, conforme Tomás, Averróis concebe que a física estabelece que, necessariamente, o elemento, após a geração, é automovente, pois sua forma opera causando a locomoção, por um lado e, por outro, sustenta que sem a resistência não haveria locomoção natural elementar.

Averróis, nos dois tópicos mencionados, está seguindo como discípulo seu *magister*, Aristóteles. Nesse sentido, ao se referir a Averróis com termos nada cordiais, mesmo que não esteja na intenção de Tomás, os mesmos termos se dirigem a Aristóteles, pois para Aristóteles (i) o elemento é automovente e (ii) a resistência é necessária para a locomoção, pois o vazio é impossível na natureza.³³⁷ Tomás, por outro lado, sustenta o oposto: (~i) o elemento não é automovente e (~ii) a resistência não é necessária para a locomoção natural elementar. Portanto, Tomás é antagonico a Aristóteles e Averróis. Para bem compreender o procedimento de Tomás é importante compreender ainda que a discussão sobre a ausência de resistência, ou seja, o movimento natural no vazio, está presente no In DCM III, 7, n. 9, vinculado com dois termos: *generans* (gerador) e *impellente* (impulsionador). Tomás sustenta que a locomoção do elemento gerado procede diretamente do *generans*, o que significa afirmar que a mesma operação que engendra a forma substancial no substrato segundo confere o *impetus* centrípeto ou centrífugo (*sic igitur motus gravium et levium non procedit a generante mediante alio*

³³⁶ Weisheipl comete um sério equívoco ao interpretar Tomás como se, para este, houvesse “movimento sem causa”, o que Weisheipl designa de “espontaneidade interna” (cf. WEISHEIPL, 1955, c. 2). Esta interpretação é totalmente equivocada, ao menos no contexto da exegese. O céu necessariamente e permanentemente é causa *per se* da locomoção natural elementar. Com efeito, para Aristóteles, tendo sido gerado, o elemento só requer o motor acidental, aquele que retira os impedimentos, não mais necessitando de um motor *per se*, pois, nos termos de Owens, toda entidade natural, para Aristóteles, “energiza-se” a partir de sua forma (cf. OWENS, 1980, p. 148-149). Para Tomás, isso é um equívoco (cf. *In Physica* II, 1; In DCM I, 3), muito embora o leitor aristotélico (River Forest) tenta forçá-lo a assumir o que o próprio Tomás critica.

³³⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Physica* (Moerbeke) IV, cc. 6-9; *In Physica* IV, IX-XIV; ver também: In DCM II, 13, n. 3.

principio movente). Nessa medida, uma vez que o *impetus* procede diretamente do *generans*, compete exclusivamente a ele vencer a resistência, conduzindo o elemento gerado à locomoção natural, temporal e finita no vazio:

[...] omnis motus naturalis incipit a loco non naturali, et tendit in locum naturalem. Unde quandiu ad locum naturalem perveniat, non est inconveniens si aliquid non naturale ei coniungatur. Paulatim enim recedit ab eo quod est contra naturam, et tendit in id quod est secundum naturam [...].³³⁸

Numa perspectiva geral o vazio pode ser entendido, nessa passagem, como *loco non naturali* que acompanha (*coniungatur*) o elemento gerado até o derradeiro instante da locomoção. Isso implica em afirmar que o elemento só pode ser gerado fora de seu lugar natural, sendo conduzido pelo *impetus* do *generans* até seu lugar natural. É preciso se ater à noção de *generans*, uma vez que não só a compreensão tomásica da geração elementar centra-se nessa noção, mas também a própria noção de vazio. Se a referência é In DCM III, 7, n. 9 e In Physica II, 1, n. 4, torna-se notório que, de fato, Tomás concede bastante ênfase à noção de *generans* no contexto da geração elementar.

No contexto da geração elementar o sentido de *generans* subsume o sentido de *generans univocum* e o de *agens universale*, este que é entendido por Tomás como o céu considerado como um todo. O *generans univocum* é o agente que causa um particular semelhante a si no domínio da espécie (ou forma).³³⁹ O *agens universale*, por sua vez, é a causa da espécie na qual o *generans univocum* está contido.³⁴⁰ Embora Tomás não empregue a expressão *generans universale*, ela pode ser empregada como sinônimo de *agens universale*, pois todo *generans univocum* é instrumento do *agens universale*, o que implica em afirmar que o *generans univocum* opera em virtude do *agens universale*.³⁴¹ Nessa medida, o *impetus* centrípeto ou centrífugo que conduz o elemento gerado a percorrer o vazio até alcançar sua esfera, na ausência do *generans univocum*, continua possuindo o *generans universale* como causa.³⁴² A geração elementar para ocorrer necessita, portanto, além do substrato segundo, do *generans univocum* e do *generans*

³³⁸ (In Physica IV, 12, n. 11). “[...] todo movimento natural inicia num lugar não natural e tende a um lugar natural. Donde, antes de alcançar seu lugar natural não é inconveniente que esteja unido a algo não natural. Pois, se afasta gradualmente do que é contra a natureza, tendendo para o que é segundo a natureza [...]”.

³³⁹ Cf. ST, Ia, q. 45, a. 8, ad2 e ad3; In Sent., II, d. 33, q. 1, a. 1, ad1; SCG II, 21.

³⁴⁰ Cf. ST, Ia, q. 13, a. 5, ad1.

³⁴¹ Cf. QDP, q. 5, a. 8, resp.

³⁴² Como apresentado no capítulo 3, seção 3.1, a leitura de Twetten é muito consistente porque ele percebeu a função basilar do *agens universale*, este que é requerido *hic et nunc* para a locomoção natural elementar tal como concebida por Tomás.

universale. A locomoção natural elementar, por outro lado, requer apenas o *generans* e o elemento gerado (*et sic relinquitur quod aer* [assim como qualquer outro elemento] *non requiratur ad motum naturalem ex necessitate, sicut in motu violento*/In DCM III, 7, n. 9).

Tomás, na ST, menciona o caso da geração do fogo, o que pode ser considerado como um caso em que ele enfatiza o *generans univocum*:

[...] motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens, vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam, ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet.³⁴³

Embora diga respeito ao mesmo evento, a geração é compreendida propriamente pelo verbo *imprimere* (a forma substancial), conquanto a locomoção é entendida pelo verbo *dare* (o peso ou leveza). Quanto ao verbo *disponere*, este se refere às demais formas accidentais (calor ou frieza, umidade ou secura), as qualidades segundas que o substrato segundo recebe na geração do novo elemento.

Importa muito notar que o *generans univocum*, no caso acima mencionado por Tomás, o fogo gerador, só gera outro fogo na medida em que ele se encontra em locomoção. O *principium formale* ou o *quo* da locomoção centrífuga do fogo gerador é a leveza. Esta é potência passiva para a locomoção. Sendo assim, o fogo gerador na geração de outro fogo encontra-se em locomoção natural porque nele está presente o *impetus* conferido pelo *generans universale*. Nesse contexto, é realmente intrigante que Tomás afirme que o fogo gerador *sursum movet* o fogo gerado. Como, pois, o fogo gerador pode locomover o fogo gerado se o fogo gerador *não se locomove*, pois é necessariamente locomovido pelo *generans universale*? A única alternativa plausível encontra-se na compreensão do termo “*generans*” como incluindo o *generans univocum* e o *generans universale*. A geração do fogo gerado é, portanto, uma operação conjunta, ambos, o *generans univocum*, o fogo gerador, e o *generans universale*, o conjunto dos astros, são

³⁴³ (ST, Ia, q. 105, a. 2, resp.). “[...] o movimento de qualquer corpo ou resulta de alguma forma, como o movimento local dos graves e dos leves resulta da forma que lhes é dada pelo gerador, razão pela qual este é designado de motor; ou é via para alguma forma, como a calefação é via para a forma do fogo. Assim, é o mesmo ente que imprime a forma, dispõe para a forma e dá o movimento resultante da forma, pois o fogo não somente gera outro fogo, mas também aquece e move para cima”. (Trad. Alexandre Corrêa. Aqui com modificações).

causas eficientes da geração do fogo gerado. Assim sendo, quando Tomás sustenta que a doação da forma, cuja consequência é a locomoção, diz respeito ao “*generans dicitur movens*”, ele deve admitir que são dois motores *per se* que causam a geração elementar; um deles, entretanto, o *generans univocum*, não acompanha o elemento gerado durante a locomoção natural, temporal e finita no vazio. Na ocasião em que o *generans univocum* não mais está presente, o *generans universale* continua conferindo o *impetus*.

A necessidade do *generans universale* para a locomoção natural elementar ocorre porque ele possui vínculo com a forma substancial do elemento. No *In Physica* IV, 8, n. 7, Tomás se refere a esse vínculo com a noção de *influentia*:

[...] hic loquitur de corporibus secundum formas substantiales, quas habent ex influenza corporis caelestis, quod est primus locus, et dans virtutem locativam omnibus aliis corporibus: secundum autem qualitates activas et passivas est contrarietas inter elementa, et unum est corruptivum alterius.³⁴⁴

A noção de *influentia* é bastante complexa, o que se torna mais marcante pela recordação de que os corpos celestes são motores e regentes (*motiva et regitiva*) necessários para a região sublunar e que, ademais, a causalidade no interior do céu está vinculada com a *vis incorpórea*. Nesse contexto, é razoável questionar se a *influentia* celeste é ou não corpórea. A questão surge por duas razões. A primeira é que não há extremidades de tangentes tornando-se simultâneas entre o céu e a região sublunar,³⁴⁵ ou seja, de Mercúrio para cima não há contato entre o céu e a região sublunar. A segunda, por sua vez, refere-se à natureza e causalidade da luz, dois tópicos muito difíceis para o próprio Tomás.³⁴⁶

³⁴⁴ (*In Physica* IV, 8, n. 7) “[...] aqui [se] diz sobre os corpos segundo suas formas substanciais que possuem a partir da influência dos corpos celestes que é o primeiro lugar, e que doam a virtude local a todos os demais corpos; porém, de acordo com as qualidades ativas e passivas, há contrariedade entre os elementos e um é corruptor do outro”.

³⁴⁵ Com exceção de certo limite da esfera da Lua que toca certo limite da esfera do fogo.

³⁴⁶ No *In DCM* II, 10, n. 12, Tomás resume a discussão: “Duplex est ergo causa caloris ex corporibus caelestibus in his inferioribus generati: una quidem causa est motus, alia causa est lumen. Quare autem motus causa sit calefactionis, supra dictum est. Non est autem intelligendum quod mutua contritio vel confricatio corporis caelestis et aeris sit causa caloris; sed solum motus aeris ex superiori motu caelestis corporis causatus. Movetur autem aer superior, et similiter ignis, secundum motum diurnum caeli totius, secundum virtutem solis et omnium stellarum, ut Averroes dicit. Secunda autem causa calefactionis corporum inferiorum ab astris, et praecipue a sole, est lumen. Quod quidem habet virtutem calefaciendi inquantum est qualitas activa primi alterantis, scilicet caeli; unde directe causat qualitatem primam inferiorum corporum, quae est calor. Et quia haec qualitas, scilicet lumen, magis abundat in sole, inde est quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua autem caelestium corporum, inquantum participant de lumine, quae est universalis virtus activa caelestium corporum, habent virtutem calefaciendi; intantum quod etiam lumen lunae est calefactivum, secundum id quod philosophus dicit in libro de partibus animalium,

Na passagem citada, Tomás não somente afirma o vínculo entre as formas substanciais dos corpos (elementos) e a *influentia* celeste, mas também que o céu confere aos corpos (elementos) a *virtutem locativam*. No In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, ad1, Tomás também vincula *influentia* e *virtutem locativam*:

Ad primum ergo dicendum, quod corpus motum motu recto, generabile et corruptibile, indiget loco continente et conservante; et ista virtus locandi et conservandi attenditur in uno elementorum respectu alterius, cum virtute caeli influentis in elementa per motum.³⁴⁷

A capacidade de ser continente e de conservar atribuída aos elementos provém da força (*virtute*) do céu que influi nos elementos na medida em que o céu é locomovido por outrem. É curioso que tanto a harmonia, ou seja, conservar o outro sem corrompê-lo, quanto a desarmonia, isto é, os conflitos entre os elementos, provém da mesma causa: a influência do céu.

A complexidade da noção de *influentia* é elevada a um grau muito alto pela constatação segundo a qual, para Tomás, a *virtutem locativam* não somente está vinculada com a *influentia* celeste, mas também com a criação entendida como conferir o *esse*; uma operação exclusiva da causa transcendente.³⁴⁸ Nesse sentido, é muito possível que, devido

quod noctes plenilunii sunt calidiores, unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae. Quod autem quaedam astra dicantur infrigidare vel humectare, Averroes in commento dicit hoc non esse per se, sed in quantum agunt calorem proportionatum unicuique corpori: unde reprehendit Avicennam, qui dicit quod stellae faciunt et infrigidationem et calefactionem. Sed in hoc non recte dicit Averroes. Illud enim videtur esse per accidens, quod non per se producitur ab agente. Corpora autem caelestia sunt agentia eorum quae sunt hic. Si igitur non per se agerent frigiditatem et humiditatem et alia huiusmodi, sequeretur quod ista essent per accidens in universo. Item, cum omnes formae substantiales inferiorum corporum sint ex virtute caelestium corporum, consequens est quod ex eorum virtute sint etiam qualitates consequentes species seu formas elementorum, quae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, et alia huiusmodi. Dicendum est ergo quod omnia corpora caelestia, secundum communem virtutem luminis, habent calefacere; sed secundum alias proprias virtutes singulis corporibus attributas, habent non solum calefacere et infrigidare, sed etiam omnes alios effectus corporales efficere in istis inferioribus. Et secundum *influentiam* luminis et harum virtutum, verum est quod Alexander dixit, media corpora caelestia recipere impressionem solis alio modo quam corpora inferiora. Est igitur considerandum quod, secundum quod calor causatur in inferioribus corporibus ex motu astrorum et totius caeli, corpora propinquiora caelo, scilicet ignis et superior aeris pars, quae circumferuntur secundum motum caeli, sunt calidiora: secundum autem quod ex lumine stellarum causatur calor, sunt calidiora ea quae sunt infima, quia in superioribus reflexiones radiorum magis disperguntur. Et inde est etiam quod circa terram plures species rerum generantur ex virtute radiorum solis et stellarum, quae per reflexionem circa terram multiplicantur”. (Grifo meu).

³⁴⁷ (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, ad1). “Ao primeiro (respondo) dizendo que o corpo movido com movimento reto, gerável e corruptível, necessita do lugar que o contenha e o conserve; e esta capacidade de conter (*virtus locandi*) e conservar diz respeito a um dos elementos com relação aos outros, com a força do céu que influi nos elementos pelo movimento”.

³⁴⁸ “Respondeo dicendum quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter, vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus,

à criação, a *virtute caeli* que influencia os elementos seja a *vis* incorpórea conferida a décima esfera pela causa metafísica (divindade e inteligências).³⁴⁹ Assim sendo, a *virtute caeli* que influencia os elementos possui causa natural, a décima esfera, e causa metafísica, a causa não natural. Cumpre observar, entretanto, que se a *vis* incorpórea for admitida ela não retira o caráter de naturalidade da locomoção celeste, bem como de sua causalidade sobre os elementos. O próprio Tomás enfatiza que o *impetus* que locomove os elementos é natural,³⁵⁰ uma vez que o céu é natural. O que está em questão, nesse contexto, é a própria concepção tomásica de natureza.

A concepção de natureza de Tomás, se comparada àquela de Aristóteles, lhe é muito peculiar de sorte que adjetivá-la de aristotélica, um procedimento tão comum, é um equívoco. Embora a noção de natureza, quando vinculada à noção de movimento, pertença ao domínio da física, a concepção de natureza de Tomás não pertence propriamente a um domínio específico de investigação, sobretudo porque natureza e criação são dois termos pelos quais Tomás confere bastante atenção. Eu concedo que, numa primeira leitura, é muito tentador designar a concepção de natureza de Tomás como “a natureza de Aristóteles”.³⁵¹ Entretanto, como mencionei na introdução, existe alguma razão exegética para o historiador da filosofia designar a filosofia de Aristóteles de platônica? Não. Aqui, todavia, não se trata de uma questão emotiva contra o emprego de termos: aristotelismo, platonismo (etc). A meu ver, o emprego de tais termos, a depender do contexto, evidencia a perspectiva metodológica escolhida e, em alguns casos, o equívoco da leitura. É necessário alcançar a compreensão dos itens que tornam Tomás um *magister*. E um *magister* não possui outro *magister* em filosofia; ele pode possuir *dux*, mas *dux* não é *magister*. Nesse sentido, eu entendo que o adjetivo aristotélico empregado no sentido de *magister* elimina a *maestria* de Tomás presente em sua concepção de

ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum, et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca”. (ST, Ia, q. 8, a. 2, resp.).

³⁴⁹ É importante notar que “causa transcendente” diz respeito somente à divindade; “causa metafísica” refere-se à divindade e as inteligências.

³⁵⁰ “Et est attendendum quod, quantum ad hoc, non refert utrum ponamus corpora caelestia moveri a substantiis intellectualibus coniunctis per modum animae, vel etiam separatis. Non autem esset via solvendi, si moverentur per solum naturae impetum, sicut corpora gravia et levia”. (In DCM II, 18, n. 1). “Non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus [...]”. (DSC, a. 6, obj. 4).

³⁵¹ A despeito de incluir várias ressalvas, Gilson continua designando a concepção tomásica de natureza de “aristotélica”, (cf. GILSON, 2005, p. 445-470).

natureza. Com efeito, é porque sempre tem como referencial sua metafísica da criação, que Tomás entende que natureza, sobretudo quanto à locomoção natural dos corpos simples, é *principium formale*. Nem na *Physica* II, 1, nem no *De caelo* I, 2 de Aristóteles, encontra-se esse sentido de natureza.

Os textos de Aristóteles referidos acima são considerados atentamente por Tomás. Mencionei na introdução desta tese as sentenças que Tomás redige contra Aristóteles: *sed videtur hoc non esse verum* (*In Physica* II, 1, n. 3); *sed videtur hoc esse falsum* (*In DCM* I, 3, n. 4). A razão central que conduz Tomás a redigir tais sentenças refere-se à compreensão de natureza como *principium formale*. Ocorre, porém, que o mesmo quesito que Tomás denuncia com as sentenças mencionadas, ele, de certo modo, nega que esteja na intenção de Aristóteles no *In Physica* VIII, 8, n. 7; um procedimento intrigante e que, além disso, aponta para a dificuldade inerente na busca em detectar o que pertence propriamente ao pensamento de Tomás quando comparado com Aristóteles. Dito de outro modo, por alguma razão, embora Tomás tenha plena consciência de sua *maestria*, ele atribui a Aristóteles quesitos que são elaborados por ele mesmo. Esse procedimento, entretanto, dificulta muito, sobretudo a tentativa de separar Tomás e Aristóteles. Embora nunca se autodenomine de peripatético (ou termos sinônimos), talvez o desejo em se manter na coletividade conduza Tomás ao procedimento mencionado. Se este for o caso, então há no interior da obra de Tomás, quanto a Aristóteles, uma constante disputa entre o coletivo e o indivíduo, pois no *In Physica* II, 1, n. 3 e no *In DCM* I, 3, n. 4, Tomás é um crítico direto de Aristóteles e, ademais, devido a esta crítica, ele estabelece outra física dos corpos simples e de seus motores que é notavelmente distinta da física aristotélica. Contudo, conforme já mencionado, no *In Physica* VIII, 8, n. 7, o mesmo quesito denunciado nos outros textos (*In Physica* II, 1, n. 3 e no *In DCM* I, 3, n. 4) é dito como não presente na intenção de Aristóteles:

Concludit igitur manifestum esse ex dictis, quod nihil horum, scilicet gravium et levium, movet seipsum: sed tamen motus eorum est naturalis, quia habent principium motus in seipsis; non quidem principium motivum aut activum, sed principium passivum, quod est potentia ad talem actum. Ex quo patet contra intentionem philosophi esse, quod in materia sit principium activum, quod quidam dicunt esse necessarium ad hoc quod sit motus naturalis: sufficit enim ad hoc passivum principium, quod est potentia naturalis ad actum.³⁵²

³⁵² (*In Physica* VIII, 8, n. 7). “Conclui, portanto, que pelo dito é manifesto que nenhum destes, a saber, os graves e os leves, movem a si mesmos; porém, seu movimento é natural porque eles têm em si mesmos o princípio do movimento; não, porém, o princípio motriz ou ativo, mas o princípio passivo que é a potência

A sentença *ex quo patet contra intentionem philosophi esse*, merece duas observações. A primeira é que Tomás mostra ter plena consciência dos problemas existentes na definição de natureza de Aristóteles. Tomás sabe que, no mínimo, é possível ler a definição de natureza de Aristóteles como afirmando o motor do movimento. Essa leitura, com efeito, não só pelo texto citado (*quidam*), mas também considerando o *In Physica* II, 1, n. 3, 2§, assim como *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, resp., fora realizada, a meu ver de modo totalmente correto, por Alberto e Boaventura. Os dois autores interpretam Aristóteles e sustentam juntamente com Aristóteles a necessidade da operação do móvel na geração e locomoção, pois sendo de outro modo, a geração e locomoção não seriam naturais, mas violentas.³⁵³ A segunda observação, por sua vez, decorre de uma leitura comparada da sentença em questão com outras duas já mencionadas: *sed videtur non esse verum* (*In Physica* II, 1, n. 3); *sed videtur esse falsum* (*In DCM* I, 3, n. 4). Nessas duas sentenças, Tomás se posiciona contra Aristóteles, sendo que o contexto é o mesmo: a definição de natureza e sua aplicação na locomoção natural dos corpos simples. É preciso comparar as três sentenças. Por que Tomás *não* se refere à intenção de Aristóteles no *In Physica* II, 1, n. 3 e no *In DCM* I, 3, n. 4?. Diferentemente, no *In Physica* VIII, 8, n. 7, Tomás afirma que é contra a intenção de Aristóteles afirmar o motor do movimento na definição de natureza. Deve ser dito que esses três textos pertencem ao mesmo contexto e, entretanto, não estão e não podem estar em harmonia. Se, de fato, não estava na intenção de Aristóteles afirmar o princípio ativo na matéria (*In Physica* VIII, 8, n. 7), então porque Tomás não disse isso nos outros textos (*In Physica* II, 1, n. 3; *In DCM* I, 3, n. 4), mas apenas se opõe enfaticamente a Aristóteles? Contrariamente ao que é afirmado por Tomás, não é evidente que não estava na intenção de Aristóteles afirmar o princípio ativo na matéria. Muito pelo contrário, é bastante razoável o oposto, e isso pela própria interpretação da leitura de Tomás (*In Physica* II, 1, n. 3; *In DCM* I, 3, n. 4), ou seja, pela leitura de Tomás (*In Physica* II, 1, n. 3; *In DCM* I, 3, n. 4) é razoável que não só estava na intenção de Aristóteles, mas que ele afirma o motor interno do movimento na definição de natureza.

A sentença de *In Physica* VIII, 8, n. 7, numa primeira leitura, manifesta uma postura de Tomás no sentido de tentar apresentar um Aristóteles que não se oponha ao

para tal ato. Disso é manifesto que é contrária a intenção do filósofo [afirmar] que na matéria haja um princípio ativo, que alguns dizem ser necessário para que o movimento seja natural; pois é suficiente para isso o princípio passivo que é potência natural para o ato”.

³⁵³ Para os textos de Alberto e Boaventura, ver as notas de rodapé da introdução.

cristianismo, pois se na matéria do ente natural há o princípio ativo, a subordinação essencial entre as causas decorrente da criação e, conseqüentemente, a teleologia geral, é dispensável. Isso é muito curioso, pois Alberto e Boaventura (*quidam*) não veem problemas não somente em ler Aristóteles como afirmando o princípio ativo, mas também em incorporar esse dado em seus pensamentos; ambos, como se sabe, se apresentam como acadêmicos cristãos e Tomás sabe disso. Nessa medida, numa segunda leitura, se constata que a sentença de Tomás (*In Physica VIII, 8, n. 7*) não deve estar vinculada com o cristianismo.

O final da passagem: “*sufficit enim ad hoc passivum principium, quod est potentia naturalis ad actum*”, encerra o ápice da própria concepção de natureza de Tomás, o que, a meu ver, torna Tomás um *magister*. Com efeito, essa concepção de natureza, nomeadamente quando vinculada à expressão *principium formale* (ou *quo*), se comparada com passagens específicas dos textos latinos de Aristóteles, assim como Platão, Avicena (e Filopono), Averróis (e Filopono), Alberto e Boaventura, é peculiar a Tomás, pois, para todos os outros, os elementos possuem necessariamente motor interno, enquanto que para Tomás, não. Duas conseqüências imediatas se seguem da concepção de Tomás sobre a natureza como *passivum principium* entendida como *potentia naturalis*. A primeira refere-se ao movimento natural, temporal e finito no vazio, uma vez que a locomoção natural dos corpos simples, no caso aqui, dos elementos após a geração, é exclusividade dos motores, estes que são ontologicamente distintos dos corpos simples. A segunda, por sua vez, diz respeito à locomoção dos corpos simples (incluído os céus); eles são material e formalmente *neutros* quanto à locomoção natural. A naturalidade da locomoção advém da própria constituição dos corpos simples: todos possuem na essência a *potentia naturalis* para serem naturalmente locomovidos pelos motores. Sem uma compreensão prévia e minimamente aprofundada da metafísica da criação de Tomás, não se alcança a *maestria* presente nessa concepção de natureza de Tomás.

Capítulo 3

O problema da relação entre física e metafísica em Tomás

Tomás possui uma física propriamente sua. É uma constatação exegética: Tomás possui uma física, e esta, ao menos quanto às duas teses apresentadas anteriormente,³⁵⁴ não é aristotélica. Do conjunto da literatura secundária reunida nesta tese não há uma sequer que ouse afirmar que Tomás possui uma física propriamente sua. No intuito de enfatizar esta afirmação, é preciso mencionar brevemente os estudos que envolvem a noção de física em Tomás. Os estudos sobre física vinculados a Tomás podem ser divididos em dois grupos: (a) um que trata dos critérios de cientificidade da física, tratamento pertencente à discussão geral sobre a classificação das ciências e,³⁵⁵ outro, (b) que investiga as teses centrais desta ciência, como a definição de natureza e o gênero movimento. O segundo grupo, que é o que interessa a esta tese, teve um crescimento significativo a partir da década de cinquenta do século XX.³⁵⁶ Uma subdivisão pode ser feita no segundo grupo, qual seja, por um lado (b.1) os estudos mais gerais que pretendem contemplar a física como um certo sistema; por outro, (b.2) os estudos mais pontuais que tratam de determinadas teses da física.

Dentre os estudos mais gerais (b.1), pode-se mencionar os estudos de Cornoldi (1893), McWilliams (1945), Elders (1993), bem como a produção bibliográfica tomada em conjunto dos membros da River Forest³⁵⁷. Por outro lado, dentre os estudos mais pontuais (b.2), nomeadamente no que tange à definição de natureza no *In Physica* II, 1, seja como uma análise aprofundada, seja como uma descrição geral, pode-se apontar como análise os estudos de Weisheipl (1955, 1965, 1968, 1982, 1985),³⁵⁸ Aertsen (1988),

³⁵⁴ Ou seja, a definição de natureza e o movimento natural, temporal e finito no vazio.

³⁵⁵ Mendoza num estudo recente estabelece não somente o estado da arte da discussão sobre a classificação das ciências em Tomás, mas também fornece ao leitor um rico material bibliográfico. Ver: MENDOZA, 2002, p. 269-286. Ver também: WEISHEIPL, 1964, p. 143-185; WEISHEIPL, 1965, p. 55-90; WEISHEIPL, 1966, p. 151-175.

³⁵⁶ Ver as referências sugeridas por Twetten, cf. TWETTEN, 1996, p. 205, nota 1 e p. 206, nota 3.

³⁵⁷ Ver as inúmeras referências e os artigos disponíveis na seguinte página de internet: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/>

³⁵⁸ Para uma excelente leitura, simultaneamente explicativa e crítica, dos textos de Weisheipl, ver: TWETTEN, 1996, p. 208-214.

Lang (1996) e Twetten (1996), e como descrição geral os textos de Beavers (1988), Marques (1999) e Elders (2013).³⁵⁹

1. O universo e a física

Tomás designa a mesma ciência teórica de três modos distintos: *philosophia naturalis*, *scientia naturalis* e *physica*.³⁶⁰ Esta ciência possui um objeto (*materia*) e um sujeito (*subiectum*). O objeto da física, ou seja, seu assunto central é o corpo móvel (*corpus mobile*).³⁶¹ O sujeito da física, por sua vez, é aquilo que é tomado como evidente por ela, pois “[...] nulla autem scientia probat suum subiectum”.³⁶² O sujeito da física é o “[...] *ens mobile simpliciter*”³⁶³ ou “*mobili inquantum est mobile*”³⁶⁴. O termo “*simpliciter*”, bem como a expressão “*inquantum est*”, denotam o caráter geral, ou o aspecto que é comum a todo ente natural subsumido no sujeito da física (*ens mobile*), razão pela qual a física é concebida por Tomás como uma ciência geral e integral. A generalidade da física decorre do fato dela ser a ciência teórica, depois da metafísica, que trata do ente natural considerando-o do modo mais universal possível. Quanto à sua integralidade, esta diz respeito tanto ao fato de haver outras ciências naturais menos gerais que tratam de determinados entes naturais, quanto ao fato destas ciências pressuporem a física, estando unidas a ela.

³⁵⁹ Da bibliografia aqui reunida sobre a física em Tomás a mais recente diz respeito a um artigo de Elders (2013, p. 713-748). Embora cronologicamente seja um texto recente, seu conteúdo, no que se refere ao *In Physica* II, 1, continua ultrapassado: “Tendo examinado o comentário ao Livro II, podemos concluir que Tomás está plenamente de acordo com a teoria de Aristóteles sobre os quatro gêneros de causalidade. Não há a menor indicação de que Tomás não aceita alguns pontos do texto. Porém, ele faz mais do que simplesmente explicar o texto tornando as sentenças mais fáceis de compreender. Ele mostra a verdade daquilo que Aristóteles diz; mas não podemos ir além disso e dizer que Tomás teria escolhido a mesma ordem de apresentação como o fez Aristóteles”. (ELDERS, 2013, p. 729. Grifo meu). É questionável a razão que conduziu Elders a escrever que não há indicação de que Tomás discorda de Aristóteles, pois é notável no texto de *In Physica* II, 1 (*sed videtur non esse verum*), que Tomás discorda de Aristóteles.

³⁶⁰ Existe uma discussão muito interessante que não faz parte dos objetivos desta tese, a saber: a possibilidade de identificação ou de diferença entre filosofia e ciência, bem como entre ciência natural e filosofia da ciência e, ainda, entre ciência natural e física-matemática. Sobre essa discussão, ver: de KONINCK, 1961, p. 5-24.

³⁶¹ Cf. *In Physica*, I, 1, n. 4. Ver também: In DCM I, 1.

³⁶² (In Physica, I, 1, n. 4). “[...] nenhuma ciência prova seu sujeito”. Noutra passagem, Tomás afirma: “Est igitur communis suppositio in scientia naturali quod motus habeat esse in rebus. Unde de hoc non est quaerendum in scientia naturali: sicut nec in aliqua scientia movetur quaestio de suppositionibus illius scientiae”. (In Physica VIII, 1, n. 3).

³⁶³ “[...] ente móvel considerado de modo simples”. (*In Physica* I, 1, n. 4).

³⁶⁴ “[...] o movido na medida em que é móvel”. (In DCM I, prooemium, n. 3).

Um dos modos de abordar a generalidade da física é designá-la de cosmologia.³⁶⁵ Porém, nesse caso, é preciso se ater a duas observações. A primeira refere-se à constatação segundo a qual o termo latino “*cosmologia*”, assim como os termos correlacionados,³⁶⁶ não serem empregados por Tomás em sua *Opera*, e isso a despeito do uso dos termos no Ocidente latino desde o século I da era cristã.³⁶⁷ A segunda, por sua vez, diz respeito à identificação não encontrada na obra de Tomás, mas realizada no interior de certo tomismo, entre cosmologia e metafísica.³⁶⁸ Uma solução possível para que o termo “cosmologia” seja empregado, no contexto do exame da obra de Tomás, é designá-lo como denotando a defesa de teses encontradas em Tomás que necessariamente vinculam teorias de física e metafísica. Porém, nesse caso, como é óbvio, numa perspectiva que se mantém restrita à exegese dos textos de Tomás, a cosmologia não é ciência.

Outro modo de abordar a generalidade da física, e isto é feito pelo próprio Tomás, é afirmar que ela lida com o *universum corporeum*, não no âmbito propriamente de sua origem, pois isto é tarefa da metafísica, mas no âmbito da natureza, posição e locomoção dos *corpos simples* que o constitui, os elementos e os corpos celestes.³⁶⁹ Tomás não só concebe o *universum corporeum* como uma hierarquia de entes, mas também sustenta, no âmbito da metafísica, que há uma causa eficiente, final e formal cujo conhecimento e poder transcende o *universum corporeum*, não estando ela submetida à hierarquia: a divindade.³⁷⁰ Sendo assim, pode-se dizer que o *universum corporeum* está contido na ideia de *universum* da causa formal. Aliás, como explicitarei,³⁷¹ a física, para Tomás, supõe realmente estas teses da metafísica, ou seja, tais teses auxiliam determinadas investigações da física. Esta é a razão pela qual Tomás emprega no In DCM a expressão *universum corporeum*, pois *universum* não se restringe ao domínio da natureza, a saber, tudo o que está contido entre a décima esfera e a Terra,³⁷² pois, para Tomás, o domínio da natureza é um dos constituintes do universo mesmo: “Videtur quod universitas

³⁶⁵ Como procede Custódio, cf. CUSTÓDIO, 2007, p. 335, nota 18; p. 337.

³⁶⁶ A saber, *cosmicos*, *cosmoe*, *cosmographia*, *cosmographus*, *cosmus*, *cosmianus*. Esses termos já eram empregados em Roma nos séculos I-VI, como é atestado por Marco Valério Marcial (entre 38-41 d.C. – entre 102-104 d.C.) e Flávio Mágnio Aurélio Cassiodoro (490-575), cf. LEWIS & SHORT, 1958 [1879], p. 476.

³⁶⁷ Cf. LEWIS & SHORT, 1958 [1879], p. 476.

³⁶⁸ Como procede Renoirte. Cf. RENOIRTE, 1956, p. 199-261.

³⁶⁹ Cf. In DCM I, *prooemium*, n. 3; ver também: In DCM I, 2, n. 1.

³⁷⁰ Cf. ST, Ia, q. 44.

³⁷¹ Ver a terceira seção do presente capítulo.

³⁷² Cf. In DCM II, 6, n. 2.

creaturarum, quae mundi nomine nuncupatur, non incoeperit, sed fuerit ab aeterno”.³⁷³ A noção de *universitas* ou *mundi* é incluída na noção de *creatio*. Nesse sentido, *universitas* ou *mundi*, em si mesmo, é constituído de entes corpóreos, os naturais, e entes incorpóreos, os intelectos, dentre os quais está a alma intelectual humana, pois *creatio* se diz para tudo o que recebe o *esse* que, por sua vez, é efeito exclusivo da divindade,³⁷⁴ o único ente que não pertence ao *mundi* porque o perpassa completamente.

Tomás no In DCM I, *prooemium*, n. 3, bem como no In DCM I, 2, n. 1, emprega a expressão *universum corporeum*. É importante notar, nesse contexto, que Aristóteles não tem nenhuma necessidade metafísica que o conduza a introduzir termos na *Physica* e no *De caelo* para caracterizar o mundo, o universo ou o todo, além das noções de unidade, perfeição e tridimensionalidade. Tomás sabe disso, pois é de modo deliberado que ele introduz *corporeum* para caracterizar *universum*. Portanto, Tomás está manifestando ao leitor sua compreensão sobre a hierarquia dos entes e, ademais, assegurando que a física trata da natureza, posição e locomoção dos corpos simples, enquanto que a metafísica, por outro lado, trata da constituição e causalidade da divindade e dos intelectos (anjos).

2. O alcance da pronúncia da ciência física sobre o imaterial

No intuito de entender o alcance da ciência física, para Tomás, o melhor modo se dá mediante as seguintes questões: a física, para Tomás, se pronuncia sobre o imaterial, nomeadamente sobre a divindade e as inteligências? Numa hipótese afirmativa, qual o exato sentido dessa pronúncia? A investigação de tais questões, além de estabelecer esclarecimentos sobre outras temáticas incluindo a própria definição de natureza e a locomoção natural dos corpos simples, fornece as bases para a resposta de outra questão, a saber: por que, para Tomás, diferentemente de Aristóteles que não inclui os corpos celestes na definição de natureza (*Physica* II, 1), os corpos celestes devem ser incluídos na definição de natureza conforme *In Physica* II, 1, n. 2 (linha 8)?³⁷⁵ De antemão

³⁷³ “Parece que a universalidade das criaturas, denominada pelo nome de mundo, não começou, mas existe desde a eternidade” (ST, Ia, q. 46, a. 1, Ad primum).

³⁷⁴ Cf. ST, Ia, q. 44, a. 1-2; SCG, II, 6-15.

³⁷⁵ “Dicit ergo primo quod inter omnia entia, quaedam esse dicimus a natura; quaedam vero ab aliis causis, puta ab arte vel a casu. Dicimus autem esse a natura quaelibet animalia, et partes ipsorum, sicut carnem et ossa, et etiam plantas et corpora simplicia, scilicet elementa, quae non resolvuntur in aliqua corpora priora, ut sunt terra, ignis, aer et aqua: haec enim et omnia similia a natura dicuntur esse. Et differunt haec omnia ab his quae non sunt a natura, quia omnia huiusmodi videntur habere in se principium alicuius motus et status; quaedam quidem secundum locum, sicut gravia et levia, et etiam corpora caelestia; quaedam vero secundum augmentum et decrementum, ut animalia et plantae; quaedam vero secundum alterationem, ut

esclareço que a resposta possui duas bases intimamente interligadas em Tomás, quais sejam, o cristianismo e a metafísica. O cristianismo sustenta que o mundo é criado e governado por uma divindade. É óbvio que esse dado, desconhecido para Aristóteles, está presente nos exercícios filosóficos de Tomás. Entretanto, as razões metafísicas possuem a mesma importância para Tomás. É incorreto, a meu ver uma consequência do aristotelismo enquanto ideologia, entender que as discussões propriamente filosóficas sobre as noções de criação e divindade sejam relegadas ao domínio do ocultismo, da mística (em seu sentido pejorativo) e da superstição, numa expressão das práticas religiosas. Embora seja óbvio que o contexto cristão de Tomás contribua na concepção de mundo, eu entendo que a ênfase negativa desse contexto desvia a correta interpretação dos textos de Tomás. A concepção metafísica de Tomás sobre as noções de criação e divindade é o que o conduz a incluir os corpos celestes na definição de natureza no *In Physica* II, 1, n. 2; é um procedimento filosófico e, por isso, não é um apelo religioso disfarçado em linguagem filosófica. Nesse contexto, surge outra questão também muito importante: qual o sentido da expressão *motore separato* (*In Physica* II, 1, n. 4, linha 8) empregado por Tomás no contexto em que menciona a locomoção natural dos corpos celestes?³⁷⁶

Nota-se que a inclusão das expressões *corpora caelestia* (*In Physica* II, 1, n. 2, linha 8) e *motore separato* (*In Physica* II, 1, n. 4, linha 8) contribuem na complexidade e no interesse da leitura de *In Physica* II, 1. Ambas as expressões estão intimamente vinculadas à causalidade eficiente que a própria definição de natureza de Tomás necessita no *In Physica* II, 1. Como parece óbvio, o *In Physica* no geral (e o *In Physica* II, 1) é um texto de física, ao menos é assim que entende o próprio Tomás. Nessa medida, numa perspectiva exegética, a física de Tomás se pronuncia sobre o *motore separato* que, no contexto da definição de natureza no *In Physica* II, 1, não é um motor natural. Resta investigar, então, conforme formulado acima, o alcance dessa pronúncia e, ademais, seus pressupostos.

corpora simplicia et omnia quae componuntur ex eis. Sed ea quae non sunt a natura, sicut lectus et indumentum et similia, quae accipiunt huiusmodi praedicationem secundum quod sunt ab arte, nullius mutationis principium habent in seipsis nisi per accidens, inquantum scilicet materia et substantia corporum artificiatorum sunt res naturales. Sic igitur inquantum artificialibus accidit esse ferrea vel lapidea, habent aliquod principium motus in seipsis, sed non inquantum sunt artificiata: cultellus enim habet in se principium motus deorsum, non inquantum est cultellus, sed inquantum est ferreus". (*In Physica* II, 1, n. 2).

³⁷⁶ "Et sic etiam motus localis corporum caelestium est naturalis, licet sit a motore separato, inquantum in ipso corpore caeli est potentia naturalis ad talem motum". (*In Physica* II, 1, n. 4).

Cumpra observar que meu objetivo com a questão sobre o alcance e os pressupostos da pronúncia da física não é focar a atenção em problemas metodológicos ou epistemológicos. Meu objetivo é entender partes do conteúdo e das teses da física de Tomás, sobretudo no que se referem ao sentido de natureza enquanto princípio de movimento. Nessa medida, embora eu seja obrigado a mencionar brevemente uma série de problemas propriamente epistemológicos, (bem como de disputa entre os tomistas), enfatizo que o objetivo central aqui não é tratar de tais problemas, como por exemplo, os graus de abstração, a relação entre intuição e conceptualização e a relação entre as duas primeiras operações do intelecto: apreensão dos indivisíveis e o ato de compor e dividir.

A questão formulada sobre a pronúncia da física, entretanto, requer as respostas de outras, a saber: qual a relação, para Tomás, entre a física e a metafísica? Mais especificamente, no que tange às teses afirmadas por uma delas a outra é pressuposta? Em que sentido uma dessas ciências pressupõe a outra? A pressuposição pode ser entendida de dois modos: na instituição e no ensino. A pressuposição entendida como instituição significa, na medida do possível, a ciência no sentido interno, ou seja, tal como é concebida por Tomás em sua atividade intelectual, não estando, portanto, vinculada ao ensino ou ao caráter de disciplina. Assim sendo, pode-se questionar: Tomás entende que é *necessário* primeiro instituir a física ou a metafísica? A resposta a esta questão, como explicitarei, divide dois grupos de leitores de Tomás. Eu entendo que, para Tomás, a metafísica é instituída antes da física. Isso, contudo, não significa necessariamente que todas as partes que compõe a ciência metafísica sejam instituídas antes da física. Para os propósitos desta tese, é suficiente que seja possível, para Tomás, que as “bases” da ciência metafísica sejam instituídas antes da ciência física.

É preciso observar ainda que a discussão sobre a relação entre física e metafísica em Tomás possui uma significativa extensão bibliográfica produzida pelos tomistas, razão pela qual restrinjo o máximo possível a apresentação dessa bibliografia. Nessa medida, antes de expor os argumentos dos tomistas, apresento sucintamente o estado da arte da discussão mencionada separando-a como estudos desprovidos de debate com outro tomista e estudos com debate.

No que se refere aos estudos sem debate pode-se apontar os estudos de Maritain,³⁷⁷ Owens e Weisheipl. Maritain, se não foi o primeiro, certamente foi um dos primeiros a tentar entender a relação entre física e metafísica em Tomás, algo que ocorreu desde 1910.

³⁷⁷ Esclareço que tenho plena consciência de que Maritain pode ser designado de filósofo. Entretanto, aqui o tomarei como intérprete de Tomás.

Owens, por seu turno, investigou tal temática em Tomás desde 1951. Ambos os estudiosos sustentam que, para Tomás, a metafísica precede a física na instituição. Weisheipl, por outro lado, se dedicou à discussão entre 1959 e 1976. Ele sustenta que a física precede a metafísica na instituição.

Quanto aos estudos com debate, Knasas aparece como aquele que mais tem se dedicado à temática e,³⁷⁸ conseqüentemente, tem sido alvo de muitas críticas. Desde 1987 até 2003, Knasas, inclusive reformulando os argumentos de Owens, sustenta que a metafísica precede a física na instituição. Jonhson, Ashley e Kondoleon, por outro lado, criticam os argumentos de Knasas e sustentam que a física precede a metafísica na instituição. Dewan, sem mencionar os estudos de Knasas, se volta contra Ashley (e Weisheipl) criticando seus argumentos e, ademais, sustenta que a metafísica precede a física na instituição.³⁷⁹

2.1 A leitura de Maritain

³⁷⁸ Para algumas referências dos estudos de Knasas sobre a relação entre física e metafísica em Tomás, ver a seguinte página de internet: <http://www.morec.com/nature/knasas.htm>.

³⁷⁹ Knasas em seu artigo “Ad Mentem Thomae Does Natural Philosophy Prove God?” (1987) tenta mostrar que a física, para Tomás, não prova a existência divina. Seus argumentos são retomados um ano depois no artigo “Immateriality and Metaphysics” (1988). Insatisfeito com os argumentos de Knasas, Jonhson escreve contra ele em seu artigo “Thomas’s De trinitate, Q. 5, A. 2, ad 3: A Reply to John Knasas” (1989). A resposta de Knasas aparece em seguida: “Does Natural Philosophy Prove the Immaterial?”: An Answer to Mark Johnson” (1990). Johnson volta a criticar Knasas e a reafirmar sua posição ainda em 1990: “Immateriality and the Domain of Thomistic Natural Philosophy”. No ano seguinte Knasas responde as críticas de Johnson: “Materiality and Aquinas’ Natural Philosophy. A Reply to Johnson” (1991). Os pontos centrais dos argumentos de Knasas, incluindo suas críticas a outros tomistas, encontram-se de modo sistemático em seu livro “*Being and Some Twentieth-Century Thomists*” (2003). Ashley em 2006 se volta contra os argumentos de Knasas presentes no livro mencionado, (cf. ASHLEY, 2006, p. 158-163). Parte da discussão de Ashley em 2006 é retomada do artigo de 1991: “The River Forest School and the Philosophy of Nature Today”. Neste artigo Ashley não só critica outros tomistas, mas também expõe o que ele julga ser as oito principais teses sustentadas pela River Forest. Dentre estas, a terceira é justamente aquela que afirma a precedência da física com relação à metafísica (ASHLEY, 1991, p. 4). Dewan em 1997 escreve um artigo no intuito de criticar esta terceira tese da River Forest: “St. Thomas, Physics, and the principle metaphysics”. Em 1999 em seu artigo “The Validity of Metaphysics: the Need for a Solidly Grounded Metaphysics”, Ashley volta a discorrer sobre a relação entre física e metafísica em Tomás. Ele reafirma a necessidade da metafísica ser instituída depois da física. Ademais, neste artigo, Ashley anexa uma discussão que ele designa de “Addendum”. Seu objetivo é responder passo a passo as críticas de Dewan. Ainda tratando do debate, em 1994, Kondoleon escreve um artigo no intuito de criticar Knasas: “The start of Metaphysics”. Em resposta, Knasas escreve outro artigo: “Thomistic Existentialism and the Proofs ex Motu at Contra Gentiles I, C. 13”. Em 1998 Kondoleon responde a Knasas com o texto: “The Argument from Motion and the Argument for Angels: A Reply to John F. X. Knasas”. Percebe-se que a discussão não só é complexa, mas também muito longa. Por essa razão, resumirei o máximo possível, conforme já indicado acima, a discussão. Ademais, pela mesma razão indicada, não tratarei exaustivamente da disputa entre Knasas e Johnson, mas apenas indicarei partes precisas de seus argumentos. Quanto às outras disputas não tratarei delas nesta tese. Minha justificativa para essa ausência repousa na constatação de que quase toda a discussão acaba se restringindo a problemas de epistemologia, sendo que minha preocupação, nesta tese, diz respeito ao conteúdo e as teses da física.

Como se sabe,³⁸⁰ antes de tornar-se um leitor assíduo de Tomás, Maritain já estava comprometido com “[...] ‘uma restauração da *Filosofia natural*’, no sentido de Aristóteles”,³⁸¹ o que ocorrera depois de sua graduação em filosofia em 1905. A descoberta da *Opera* de Tomás ocorrera por volta de 1910. Da produção de Maritain, quatro textos possuem importância para a presente discussão, são estes: “*Eléments de Philosophie I: Introduction Générale à la Philosophie*” (1920);³⁸² *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934);³⁸³ “*La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*” (1935);³⁸⁴ “*Approches de Dieu*” (1953).³⁸⁵

Três são os pontos que quero brevemente destacar da leitura que Maritain empreende de Tomás sobre a relação entre física e metafísica: (i) a instituição e o ensino da física e da metafísica; (i.i) a precedência na instituição da metafísica com relação à física; (i.ii) imaterialidade e divindade no domínio da metafísica. A discussão sobre a relação entre física e metafísica em Tomás, na leitura de Maritain, passa pela definição de filosofia entendida como certa ciência universal,³⁸⁶ bem como pela distinção entre o que ele designa de objeto material, o tema central,³⁸⁷ e objeto formal, o pressuposto,³⁸⁸ de cada ciência filosófica. No caso da filosofia enquanto ciência universal, pela própria expressão, é indicado que seu objeto material é tudo o que é passível de conhecimento.³⁸⁹ Seu objeto formal, por outro lado, são as causas e os princípios primeiros da ordem natural tomados como pressupostos em sua investigação.³⁹⁰

³⁸⁰ As informações históricas sobre Maritain aqui resumidas são extraídas do “Anexo I” presente no “*A Filosofia da Natureza: Ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto*”, p. 131-135.

³⁸¹ “Anexo I”, p. 132.

³⁸² Traduzido para o Português em 1963 e publicado pela Agir.

³⁸³ Traduzido para o Português em 1996 e publicado pela Loyola. Emprego a edição de 2005.

³⁸⁴ Traduzido para o Português em 1996 e publicado pela Loyola. Emprego a edição de 2003.

³⁸⁵ Traduzido para o Português em 1962 e publicado pela Itatiaia.

³⁸⁶ “A filosofia, portanto, trata de todas as coisas: é uma *ciência universal*. Isto significará que a Filosofia absorve em si todas as ciências, que é a ciência única de que as outras apenas seriam parte, ou então, que ela mesma se absorve nas outras ciências, de que não seria senão a coleção ordenada ou a sistematização? Não, ela possui natureza e objeto próprios; é distinta das demais ciências”. (MARITAIN, 1963, p. 68. Grifo do autor).

³⁸⁷ “[...] a matéria de que se ocupa, ou seja, seu *objeto material* [...]”. (MARITAIN, 1963, p. 69. Grifo do autor).

³⁸⁸ “[...] o objeto formal (*objectum formale quod*), isto é, aquilo que *por sua própria natureza e imediatamente*, ou ainda *por si mesmo e diretamente*, ou também *necessariamente e em primeiro lugar* (estas expressões se equivalem e correspondem à fórmula latina *per se primo*), é atingido ou considerado nas coisas por esta ciência, arte, faculdade e em virtude do que elas atingem ou consideram tudo o mais”. (MARITAIN, 1963, p. 70. Grifo do autor).

³⁸⁹ “Ao explicarmos que a Filosofia trata de tudo, de tudo o que é, de tudo o que se pode conhecer, não falamos de modo preciso, mostramos a matéria de que se ocupa, ou seja, seu objeto material [...]”. (MARITAIN, 1963, p. 69).

³⁹⁰ “O objeto formal de uma ciência é a determinação por meio da qual ela atinge alguma coisa, ou ainda, aquilo que *por si mesmo e antes de tudo* é considerado por ela e em virtude do que considera tudo o mais; e o que a Filosofia considera formalmente nas coisas e sob cujo ponto de vista considera tudo o mais, são

No que tange às ciências filosóficas, nomeadamente às teóricas – física e metafísica – o que lhes confere *unidade*, a despeito da diversidade decorrente da natureza de cada uma,³⁹¹ é a razão humana que as institui no exercício da inteligência.³⁹² A *diferença*, por seu turno, decorre do objeto material e formal. O objeto material da metafísica é o imaterial.³⁹³ Seu objeto formal, é o ser enquanto ser.³⁹⁴ A física (filosofia natural), por sua vez, tem como objeto material o corpo móvel e como objeto formal o ser sensível.³⁹⁵ Maritain não entende como problemático que haja uma diferença entre a ordem de instituição das ciências mencionadas e a ordem de ensino delas. Nesse sentido, a metafísica precede a física na instituição,³⁹⁶ o ponto “(i)”, conquanto a física preceda a

as causas primeiras ou princípios supremos das coisas, enquanto estas causas ou princípios se relacionam com a ordem natural”. (MARITAIN, 1963, p. 69. Grifo do autor).

³⁹¹ Cf. MARITAIN, 1963, p. 68-69.

³⁹² “[...] a Física, a Matemática e a Metafísica ou Filosofia primeira são três ciências diferentes, mas diferentes pelo objeto e não pela faculdade cujo exercício elas determinam; esta faculdade – a razão – é a mesma para as três ciências”. (MARITAIN, 1963, p. 59). “A investigação das causas é com efeito a grande tarefa dos filósofos, e o conhecimento de que se ocupam não é um conhecimento simplesmente provável, com que proporcionam os oradores nos discursos; é um conhecimento capaz de exercitar a inteligência, como o que os geômetras proporcionam pelas suas demonstrações. Mas o que se entende por conhecimento *certo pelas causas*? É o que se chama ciência. A Filosofia é uma ciência”. (MARITAIN, 1963, p. 67. Grifo do autor).

³⁹³ Cf. MARITAIN, 1963, p. 115; ver também: MARITAIN, 2005, p. 84; p. 89.

³⁹⁴ Cf. MARITAIN, 1963, p. 70; p. 184, nota 70.

³⁹⁵ “[...] seu objeto formal é o *ens sub ratione mobilitatis* [...]”. (MARITAIN, 2005, p. 87. Ver também: MARITAIN, 1963, p. 106-108).

³⁹⁶ “E, entretanto, ela [a razão] se volta para o ser com tal impulso que, desde os balbucios dos primeiros investigadores, ela passa a refletir de uma maneira formalmente filosófica, por exemplo na época de Sócrates e imediatamente depois dele, essa inteligência ordenada ao ser das coisas sensíveis descobre o saber metafísico antes do saber do sensível, antes do conhecimento filosófico da natureza sensível e móvel”. (MARITAIN, 2003, p. 21).

metafísica no ensino.³⁹⁷ O vínculo *direto* entre ambas as ciências, nos dois registros, ocorre pela psicologia,³⁹⁸ a parte mais nobre da física.³⁹⁹

A justificativa de Maritain para a afirmação da precedência da metafísica decorre de seu entendimento sobre o conhecimento do ser, o que direciona esta investigação aos pontos “(i.i)” e “(i.ii)”. Maritain trata do conhecimento do ser em dois planos interligados, a saber, o conhecimento pré-filosófico do ser e o conhecimento filosófico do ser. No primeiro plano, tem-se um conhecimento intuitivo ou natural do ser decorrente da percepção sensível. Isso significa que pela percepção o homem pode ser conduzido de modo simples a apreensão de certezas sobre as coisas.⁴⁰⁰ Nota-se, nesse sentido, que no conhecimento pré-filosófico do ser ainda não se está diante do estabelecimento do objeto formal da metafísica,⁴⁰¹ logo, tal ciência, ainda não se encontraria instituída. O objeto formal da metafísica, o ser enquanto ser, é estabelecido quando a razão o separa das coisas sensíveis percebidas,⁴⁰² é, pois, o segundo plano mencionado. Este é uma maturação do

³⁹⁷ “No século XVII Silvestre Maurus afirmava – e neste ponto era o intérprete da tradição aristotélica – que a ordem natural a ser seguida no ensino é: 1º Lógica, 2º Matemática, 3º Física, 4º Metafísica”. (MARITAIN, 1963, p. 188, nota 95).

³⁹⁸ Embora Maritain não se expresse nestes termos, é possível que o seguinte esquema resuma o que ele tem em mente quanto à instituição da metafísica e da física: pela intuição do ser a razão concebe a imaterialidade. No domínio do imaterial, a divindade é o ente mais nobre. Em seguida tem-se as substâncias separadas e, dentre estas, a alma humana. Nesse sentido, a psicologia investiga o homem do interior para o exterior: “O homem é como que um mundo à parte que melhor podemos estudar quanto mais o conhecemos de dentro, por meio daquilo que se chama *consciência* de si mesmo. E o que antes de tudo o caracteriza, é ser dotado de inteligência ou razão. Ora, se é verdade que a inteligência é algo de puramente imaterial, então será preciso dizer que a ciência que estuda o homem, pertencendo à ‘filosofia da natureza’, cujo objeto é o ser móvel ou sensível, é como uma transição entre esta parte da filosofia e uma outra (a metafísica), que terá por objeto o puro imaterial”. (MARITAIN, 1963, p. 109. Grifo do autor). É como se, no âmbito da instituição, o metafísico “parasse subitamente” em alguma parte do conteúdo sobre a alma humana, donde prosseguiria a instituição da física: “A ciência do homem tem, assim, esta particularidade singular (que provém da própria natureza de seu objeto) de se sobrepor entre duas ciências distintas, Filosofia da Natureza e Metafísica. Eis porque todas as questões que concernem à inteligência e à parte propriamente *espiritual* da psicologia comportam no homem tanta complexidade e são por assim dizer ‘obumbradas’ pela matéria. Compreendemos também porque os tomistas, para melhor estudar estas questões em estado puro, as tenham considerado, não no homem, mas no anjo. Daí a extrema importância não somente teológica, mas também *filosófica e metafísica*, do tratado *de Angelis*”. (MARITAIN, 1963, p. 188, nota 96. Grifo do autor).

³⁹⁹ “[...] a Filosofia da Natureza pela última e mais elevada de suas partes (Psicologia) fica em contato com a Metafísica”. (MARITAIN, 1963, p. 188, nota 95). “[...] a inteligência pode atingir o ser das coisas *em seus princípios primeiros*; temos assim a *filosofia em geral*: esta divide-se em Filosofia natural e Metafísica, conforme o ser atingido pela inteligência em seus princípios primeiros seja o ser *das coisas corpóreas como tais* ou o *ser enquanto ser*”. (MARITAIN, 1963, p. 120. Grifo do autor).

⁴⁰⁰ “Essas certezas que brotam *espontaneamente* em nosso espírito, desde que usemos de nossa razão, sua obra da natureza em nós, o que podemos, pois, denominar um *dote de natureza* e dizer que dependem da apreciação natural, ou do consentimento, do instinto, do *senso natural* da inteligência”. (MARITAIN, 1963, p. 84. Grifo do autor).

⁴⁰¹ “[...] é preciso compreender bem que este não é o objeto da metafísica, senão uma criança, quando começa a perceber intelectualmente as coisas, já seria um metafísico, já que o objeto de que falamos é o objeto atingido primeiramente e antes de qualquer outro pela nossa inteligência”. (MARITAIN, 2005, p. 28).

⁴⁰²Cf. MARITAIN, 2005, p. 28-29.

conhecimento pré-filosófico do ser.⁴⁰³ Nessa perspectiva, o conhecimento natural do ser fornece as bases para a instituição da metafísica:

Para falar em termos precisos, essa intuição primordial é, ao mesmo tempo, a intuição de minha existência e da existência das coisas, mas antes e em primeiro lugar, da existência das coisas. Quando ocorre essa intuição, compreendo repentinamente que uma dada entidade, homem, montanha ou árvore, existe e exerce essa atividade soberana de *ser*, numa total independência de mim, totalmente afirmativa de si mesma e totalmente implacável. E, ao mesmo tempo, compreendo que também existo, mas como que atirado na minha solidão e na minha fragilidade por essa outra existência pela qual as coisas se afirmam por si mesmas e na qual não tenho positivamente parte alguma, em relação à qual eu sou exatamente como se fosse nada. E, outro, sem dúvida, em face de minha existência, não terá a mesma sensação de ser frágil e ameaçado? Quando, porém, me acho em face de outrem, é minha própria existência que sinto frágil e ameaçada, exposta à destruição e à morte. Assim, a intuição primordial do ser é a intuição da solidez e da inexorabilidade da existência e, em segundo lugar, da morte e do nada, a que minha existência está sujeita. E, em terceiro lugar, no mesmo lampejo de intuição, que é apenas a minha tomada de consciência do valor inteligível do ser, compreendo que esta existência sólida e inexorável, percebida em não importa que coisa, implica – não sei ainda sob que forma, talvez nas próprias coisas, quiçá em separado delas, – uma existência absoluta e irrecusável, completamente livre do nada e da morte. Esses três saltos – por cujo intermédio a inteligência chega primeiro à existência atual, como algo que se afirma independente de mim; e dessa pura existência objetiva, à minha própria existência ameaçada; e, de minha existência habitada pelo nada à existência absoluta, – ocorrem no interior da mesma e única intuição, que os filósofos explicariam como a percepção intuitiva do conteúdo essencialmente analógico do primeiro conceito, o conceito do ser. Em seguida – é esta a segunda etapa, – surge imediatamente um raciocínio pronto, espontâneo, tão natural quanto àquela intuição (e, na verdade, mais ou menos implícito nela), como o fruto necessário de tal apercepção primordial e como que imposto por e sob a sua luz, raciocínio sem palavras, cuja concentração vital e cuja rapidez corremos o risco de trair, ao exprimi-lo em palavras. Vejo que meu ser é, em primeiro lugar, sujeito à morte e, em segundo, dependente de toda a natureza, do todo universal de que faço parte; e que o “ser-com-o-nada”, essa existência absoluta que desde o princípio confusamente percebi, como que envolvida na minha intuição primordial da existência; mas, neste caso, o todo universal de que sou parte é o “ser-com-o-nada”, pelo próprio fato de que sou parte dele; e diante disso, finalmente, já que o todo universal não existe por si mesmo, é

⁴⁰³ “A luz do senso comum é radicalmente a mesma luz da ciência, a luz natural da inteligência. Porém, no caso do senso comum, esta luz não volta sobre si mesma pela reflexão crítica e não é aperfeiçoada pelo que chamaremos mais tarde de *habitus* científico”. (MARITAIN, 1963, p. 85. Grifo do autor). E noutro texto ainda diz: “Na verdade, antes de penetrar na esfera do conhecimento completamente formado e articulado, e em particular na esfera do conhecimento metafísico, o espírito humano é capaz de um conhecimento pré-filosófico que é *virtualmente metafísico*. É aí que se encontra a primeira via de acesso, a vida de aproximação primordial, pela qual ele se dá conta da existência de Deus”. (MARITAIN, 1962, p. 18. Grifo do autor).

necessário, agora o vejo, que o “ser-sem-o-nada” existe à parte dele; há um outro Todo – separado, – outro Ser que transcende e se basta a si mesmo, desconhecido em si mesmo e que ativa todos os seres, que é o “Ser-sem-o-nada”, o Ser por si. Assim, a dinâmica interna da intuição da existência ou do valor inteligível do ser mostra-me que a Existência absoluta ou o “Ser-sem-o-nada” transcende a totalidade da natureza; e eis-me assim, em face da existência de Deus.⁴⁰⁴

O objeto material da metafísica, a imaterialidade, já é acessado pela razão humana no conhecimento pré-filosófico do ser. Cabe ao metafísico, por conseguinte, refletir e sistematizar os dados que o conhecimento natural do ser fornece.⁴⁰⁵ Sendo assim, que a metafísica seja a primeira ciência instituída, aos olhos de Maritain, decorre da condição do homem enquanto ente no mundo, representado na atividade intelectual de Tomás.⁴⁰⁶ Em outras palavras, pelo natural conhecimento irrefletido da imaterialidade, o homem (Tomás) imediatamente institui as bases da metafísica,⁴⁰⁷ mesmo que em seu acabamento a instituição das outras ciências coopere.⁴⁰⁸

Uma informação fornecida por Maritain é muito importante para a apresentação da discussão sobre a relação entre a física e a metafísica. Mesmo que Tomás se refira ao movimento, aos corpos, em suma, a natureza sensível, em hipótese alguma o ponto capital sobre a causalidade presente nas cinco vias⁴⁰⁹ diz respeito à temporalidade. Nessa medida,

⁴⁰⁴ MARITAIN, 1962, p. 19-20. Grifo do autor.

⁴⁰⁵ (Cf. MARITAIN, 2005, p. 93). Além da intuição natural do ser que ocorre em todos os homens, há a intuição do ser enquanto ser que pode ocorrer no filósofo. Maritain fornece um tratamento exaustivo da intuição do ser enquanto ser relacionando-o com a intuição comum, cf. MARITAIN, 2005.

⁴⁰⁶ Maritain julga que Tomás representa de modo universal a “inteligência humana em exercício”, ou, em outros termos, que Tomás sintetiza o conhecimento que lhe precedeu estabelecendo os princípios permanentes dos saberes. (Cf. MARITAIN, 2005, especialmente, p. 11; p. 21; p. 68).

⁴⁰⁷ “Vocês também vêm por meio disto qual é a condição própria do metafísico tomista; ele pode ter carnes delicadas, ser *molis carne* como o próprio Santo Tomás! Ele não deve ser somente um intelecto, certamente não!, seus instrumentos sensoriais devem estar em bom estado, ele deve sentir viva e profundamente as coisas. E ele deve ser jogado na existência, entrar sempre mais fundo na existência por meio de uma percepção sensitiva (e estética) tão acurada quanto possível, também por meio da experiência do sofrimento e dos conflitos existenciais, para absorver lá em cima, no terceiro céu da inteligência natural, a substância inteligível das coisas. Será preciso acrescentar que a condição do professor que é unicamente professor, retirado da existência e *insensibilizado* a este terceiro grau de abstração, é precisamente o oposto da condição própria do metafísico? A metafísica tomista é chamada de *escolástica*, pelo nome de sua mais cruel prova. A pedagogia escolar é a sua inimiga própria. É-lhe preciso triunfar sem cessar sobre seu adversário íntimo, sobre o Professor”. (MARITAIN, 2005, p. 33. Grifo do autor).

⁴⁰⁸ “Abstrair quer dizer destacar, tirar de, trata-se de destacar *alguma coisa*, um minério da ganga em que está encerrado, mas acontece frequentemente que se insista sobretudo sobre o lado negativo implicado pela palavra abstração, sobre o despojamento que ele comporta, sem ver que o despojamento só está aqui como condição. Ou então se toma a palavra de forma completamente material e não podemos compreender como ela pode qualificar o grau mais elevado do saber humano. O essencial na operação abstrativa, na visualização eidética, não é tirar a ganga, fazer cair a ganga, é encontrar o minério; não é, na visualização metafísica, fazer cair as notas individuantes, depois as qualidades sensíveis, logo a seguir a quantidade; não é este aspecto negativo que importa, é o que é condicionado por isto, a percepção positiva, a intuição do ser enquanto ser”. (MARITAIN, 2005, p. 91. Grifo do autor).

⁴⁰⁹ Cf. ST, Ia, q. 2, a. 3; SCG I, c. 13.

não há um tratamento de física nas cinco vias: “Não é uma primeira causa no tempo que as vias de Tomás de Aquino conduzem necessariamente, mas a uma primeira causa no ser, no condicionamento inteligível e no próprio exercício da causalidade”.⁴¹⁰ Embora não se expresse nestes termos, na leitura que Maritain empreende de Tomás, quando a física é instituída, isso é feito pressupondo que a metafísica já está estabelecida. Portanto, Maritain, de certo modo, antecipa uma crítica aqueles que sustentam que o tema central (objeto material) da metafísica é demonstrado pela física.

Antes, porém, de continuar com a apresentação da discussão iniciada, direciono esta exposição para a própria noção de física concebida por Maritain. As seguintes questões são formuladas por ele:

A filosofia da natureza não é o que Aristóteles chamava de física? Essa física não cobria para os antigos todo o domínio das ciências da natureza? A ruína das explicações aristotélicas dos fenômenos da natureza não é a ruína da física aristotélica inteira – logo, da filosofia da natureza?⁴¹¹

É óbvio que tais questões é um modo retórico de Maritain manifestar suas posições interpretativas. Nelas é evidente que a filosofia da natureza é aquela estabelecida por Aristóteles e que, dentre os antigos, somente o estagirita possui uma ciência da natureza. Nesse caso, no domínio da história da filosofia antiga e medieval filosofia da natureza é idêntica a aristotelismo: “Então que resultado se constata do ponto de vista da filosofia da natureza? É bem simples, não há, não pode haver filosofia da natureza em um sistema como o de Platão”.⁴¹²

Não se pode aplicar, e este é um sério equívoco de Maritain, assim como da River Forest, o conhecimento moderno das obras de Platão aos acadêmicos do século XIII. Além das fontes indiretas, somente três textos de Platão estavam disponíveis em latim, o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus*. Levando em consideração que os acadêmicos do século XIII não eram ingênuos, isto é, que Platão não se resumia ao que as fontes indiretas transmitiam, mesmo porque o sentido de fonte escrita era bastante caro a eles, é questionável se, para tais acadêmicos, Platão (os três textos) possuía ou não uma física. Tomás dá indícios que entendia que sim e isso não somente mediante Simplício,⁴¹³ pois

⁴¹⁰ MARITAIN, 1962, p. 37.

⁴¹¹ MARITAIN, 2003, p. 14.

⁴¹² MARITAIN, 2003, p. 17.

⁴¹³ Cf. SIMPLICII. *In De caelo, prooemium*; In DCM *prooemium*. A tradução de Moerbeke do *In De caelo* de Simplício usada por Tomás fora finalizada em 15 de junho de 1271, cf. TORRELL, 2004, p. 273.

é possível que Tomás tenha lido o fragmento do *Timeu* na tradução de Calcídio.⁴¹⁴ Nesse sentido, estas duas questões são diferentes: Platão, para Tomás, possuía uma física? Qual a natureza ou o estado da física, para Platão, segundo Tomás? Com efeito, no *In DCM prooemium*, n. 4, 3§, Tomás fornece indícios de que a primeira questão possui resposta positiva.⁴¹⁵ Todavia, e aqui se tem a resposta para a segunda questão, Tomás fornece indícios de que a física de Platão, se comparada àquela de Aristóteles, é muito condensada, e talvez, por causa disso, seja difícil estabelecer a importante distinção, no domínio do sujeito e do objeto, entre física e metafísica, pois o que Aristóteles estabelece ao longo de seis textos (*Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *De meteororum*, *De mineralibus*, *De anima*),⁴¹⁶ Platão estabelece em um único, no *Timeu*.⁴¹⁷ Entretanto, do fato de possuir uma ciência condensada não se segue que o autor não a possui. Como justificar que o *Timeu* trata do mundo e dos astros, dos animais, das plantas e dos elementos, e não possui uma física? Seria o metafísico, pura e simplesmente, para Platão, segundo Tomás, a tratar dos astros, animais, plantas e inanimados no âmbito do ente móvel? Pela leitura que Tomás empreendeu de *In De caelo* de Simplicio, além da possível leitura direta do *Timeu*, tal como manifesto no *In DCM I, prooemium*, é esdrúxula tal concepção e historicamente infundada. Além do fato do *Timeu* ter sido o texto base da astronomia no interior do *quadrivium* até 1255 na Universidade de Paris,⁴¹⁸ o testemunho de Simplicio pode ser evocado.

No *prooemium* do *In De caelo* de Simplicio, embora este não nomeie a discussão referente a Platão como “física”, “ciência natural” ou “filosofia natural”,⁴¹⁹ eu sustento

⁴¹⁴ Ver o capítulo 4 desta tese.

⁴¹⁵ Ver também: *In DCM I*, 23.

⁴¹⁶ Cf. *In Physica I*, 1, n. 4.

⁴¹⁷ “Et ideo aliis visum est, sicut Simplicius dixit, quod intentio Philosophi in hoc libro est determinare de simplicibus corporibus, in quantum conveniunt in communi intentione simplicis corporis: et quia inter simplicia corpora principaliter est caelum, a quo alia dependent, ideo denominatur totus liber a caelo. Et, sicut dicit, non obstat quod in hoc libro determinantur quaedam quae pertinent ad totum universum: quia huiusmodi conditiones conveniunt universo in quantum conveniunt caelesti corpori, scilicet esse finitum et sempiternum, et alia huiusmodi. Si autem intentio principalis Philosophi esset determinare de universo, sive de mundo, oporteret quod Aristoteles considerationem suam extenderet ad omnes partes mundi, etiam usque ad plantas et animalia, sicut Plato in Timaeo. - Sed eadem ratione possumus arguere contra Simplicium: quia si in hoc libro principaliter intenderet de corporibus simplicibus, oporteret quod omnia quae pertinent ad corpora simplicia in hoc libro traderentur; nunc autem in hoc libro traduntur solum ea quae pertinent ad levitatem et gravitatem ipsorum, alia vero traduntur in libro *de Generatione*”. (*In DCM I prooemium*, n. 4, 3§).

⁴¹⁸ Sobre isso ver o capítulo 4, seção 4.

⁴¹⁹ Embora não estivesse disponível para Tomás em tradução latina, pode-se mencionar que no *In Physicorum II*, 2, Simplicio nomeia a ciência em questão: “καὶ δὴ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ καὶ ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ περὶ τούτων ἀπέδειξε προσχρησάμενος ἢ εἰ οὖν ὁ μὲν φυσικὸς καὶ περὶ οὐσίας τῶν ἀστρῶν καὶ περὶ τῶν συμβεβηκότων, μέρος ἂν δόξῃ τῆς φυσικῆς καὶ ἡ ἀστρολογία. οὕτως μὲν οὖν σύνεγγυς ἂν εἶησαν τῇ φυσικῇ ἢ τε μαθημ

que é esta ciência que, para ele, assim como para Tomás, Platão estabelece no *Timeu* juntamente com uma metafísica. O próprio Simplício afirma no *prooemium* do *In De caelo* que Platão no *Timeu* trata sobre os *principia naturalium* (“os princípios das coisas naturais”), que, para Simplício, são, dentre outros, a matéria, a forma, o tempo, o movimento e os céus.⁴²⁰

Embora Tomás não tenha lido o “*In Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria*” de Simplício e, ademais, meu estudo nesta tese enfatize os textos latinos, abro uma exceção para mencionar uma pequena passagem do texto referido de Simplício que ajuda na compreensão da noção de *principia* empregada no *Timeu*. Trata-se de uma passagem presente no *In Physicorum* II, 2, na qual Simplício discute sobre o astrônomo e o físico.⁴²¹

Destaco dois pontos do *In Physicorum* II, 2. O primeiro refere-se à afirmação de Simplício segundo o qual o físico trata da essência (οὐσία). Percebe-se que, para Simplício, o físico perscruta intimamente o ente natural no intuito de apreender sua natureza. Embora não seja um empreendimento formalmente metafísico, é um empreendimento sobre o ser. É justamente por essa razão, e aqui tem-se o segundo ponto, que o físico alcança a causa (αἰτία). Nesse sentido, por mais sofisticada que seja a explicação filosófica da noção de “causa”, tal como se encontra, por exemplo, em Tomás, tal noção necessariamente resguarda uma generalidade que une, no domínio do conteúdo, mesmo pela diferença formal, o físico e o metafísico. Com efeito, isso, a meu ver, está presente no *Timeu*, pois aí Platão mostra o físico buscando entender a natureza do ente móvel. O ápice dessa compreensão funde, por assim dizer, o físico e o metafísico. No

ατική καὶ ἡ ἀστρολογία, καὶ διὰ τοῦτο τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἔδει παραδοῦναι. (SIMPLICII. *Physicorum* II, 2, p. 290).

⁴²⁰ [...] deide quod non videtur de mundo docere in hiis, sicut Plato in Timeo principia naturalium, materiam, speciem et motum et tempus, et communem consistentiam mundi tradidit et singillatim de celestibus et de hiis que sub luna docuit et horum metheora quidem multipliciter tractat et que in terra metalla et plantas et animalia et usque ad consistentiam hominis et partium ipsius; hic autem de mundo toto dicta sunt paucissima et hec quecumque erant communia ipsi et celo, quod videlicet perpetuus et finitus magnitudine et unus et hec habens propter celum, quia hoc perpetuum et finitum et unum”. (SIMPLICII. *In De caelo, prooemium*, p. 3, l. 72-73, p. 4, l. 74-80).

⁴²¹ καὶ ὁ μὲν φυσικὸς τῆς αἰτίας πολλαχού ἄψεται εἰς τὴν ποιητικὴν δύναμιν ἀποβλέπων, ὁ δὲ ἀστρολόγος ὅταν ἀπὸ τῶν ἕξωθεν συμβεβηκότων ἀποδεικνύη, οὐχ ἰκανὸς θεατῆς γίνεται τῆς αἰτίας, οἷον ὅτε σφαιροειδῆ τὴν γῆν ἢ τὰ ἀστρα ἀποδίδωσιν, ἐνιαχοῦ δὲ οὐδὲ τὴν αἰτίαν λαβεῖν ἐφίεται, ὡς ὅταν περὶ ἐκλείψεω ῶ διαλέγηται· ἄλλοτε δὲ καθ’ ὑπόθεσιν εὕρισκει τρόπους τινὰς ἀποδίδους, ὧν ὑπαρχόντων τε δὲ καθ’ ὑπόθεσιν εὕρισκει τρόπους τινὰς ἀποδίδους, ὧν ὑπαρχόντων σωθήσεται τὰ φαινόμενα. οἷον διὰ τί ἀνωμάλως ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ πλάνητες φαίνονται κινούμενοι; ὅτι εἰ ὑποθώμεθα ἐκέντρος αὐτῶν τοὺς κύκλους ἢ κατ’ ἐπίκυκλον πολούμενα τὰ ἀστρα, σωθήσεται ἢ φαινόμενα ἀνωμαλία αὐτῶν, δεήσει τε ἐπεχελθῆν, καθ’ ὅσους δυνατὸν τρόπους ταῦτα ἀποτελεῖσθαι τὰ φαινόμενα, ὥστε εἰκέναι τῇ κατὰ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον αἰτιολογίᾳ τὴν περὶ τῶν πλανωμένων ἀστρων πραγματείαν. (SIMPLICII. *Physicorum* II, 2, p. 292).

limite, o ponto preciso do *término* da investigação física sobre a causa e o *início* da investigação metafísica é o mesmo, pois no *Timeu* compreender a natureza mesma do ente (o efeito), necessariamente é tentar compreender a operação que institui essa natureza (a causa). Nesse sentido, Simplício é um testemunho autêntico, por um lado, de que Platão possui sim uma física (*principia naturalium*) e, por outro, que a compreensão sobre os *principia naturalium* é simultaneamente uma compreensão da natureza das coisas e de seu instituidor.

A união mencionada entre físico e metafísico que Platão sintetiza no *Timeu*, aparece de modo muito enfático em Tomás. Nesse sentido, assim como o leitor encontra simultaneamente no *Hexameron* de Tomás – In Sent., II, dd. 12-18; ST, Ia, qq. 65-74; QDP, q. 4, aa. 1-2 – física e metafísica de modo inseparável quanto ao conteúdo, igualmente o leitor atento que não frequenta o *Timeu* por Aristóteles e em prol do aristotelismo, encontra o mesmo.

Maritain, consciente ou não, força a inexistência de uma física em Platão em prol do aristotelismo, assim como procede a River Forest.⁴²² Ele se deixou conduzir pelas leituras que Aristóteles empreendeu de Platão, bem como aplicou equivocadamente esta

⁴²² Como é o caso específico de Weisheipl. Baseado no conhecimento moderno das obras de Platão, sobretudo no livro X das *Leis*, Weisheipl sustenta que não há ciência natural “pura” para Platão, mas tão somente a física-matemática, uma ciência média, (cf. WEISHEIPL, 1959, p. 12-19). Ademais, Weisheipl aplica esse dado em sua leitura dos medievais, sobretudo em Tomás. No que toca à leitura moderna de Platão, não tenho o que dizer. Entretanto, no que se refere a Platão latino, é necessário investigar como os medievais o liam e, no caso específico aqui, Tomás. Considerando que a época de Tomás, além do fragmento do *Timeu*, apenas outros dois textos estavam disponíveis, o *Meno* e o *Phaedo*; considerando ainda que estes textos “[...] tiveram uma influência marginal”, (de LIBERA, p. 1990c, p. 11), então, Platão, em si mesmo, para Tomás, é possível que seja apenas o fragmento do *Timeu*. Sendo assim, Tomás, que sabia muito bem distinguir o pouco de Platão que conhecia e o platonismo (cf. In DCM I, 23, nn. 1-3; ver também: HANKEY, 2012, p. 57), não possui critérios seguros para julgar a filosofia de Platão numa perspectiva “sistemática”, pois mediante a leitura dos textos de Aristóteles nos quais este menciona os textos de Platão, Tomás sabia que Platão escrevera vários textos. Nesse sentido, pode-se questionar sobre a afirmação de Weisheipl e sua relação com Tomás. Com efeito, Weisheipl insiste com a afirmação da radical preferência de Tomás por Aristóteles ao invés de Platão não só no contexto da metafísica, mas também na discussão sobre a ciência natural, (cf. WEISHEIPL, 1974, p. 100-124). É curioso perceber que por mais que um autor se esforce, é difícil se desprender dos preconceitos, que às vezes o torna desagradável. Weisheipl ao estabelecer uma breve história da física medieval que antecedeu as traduções latinas das obras de Aristóteles no século XIII, trata da física (e da metafísica) de Platão de modo muito pejorativo (embora, talvez não perceba). As expressões mais marcantes são “as parcas noções científicas” (WEISHEIPL, 1959, p. 17); “não sério” (WEISHEIPL, 1959, p. 17), e o temo “fracassado” (WEISHEIPL, 1959, p. 15), todos direcionados a Platão. Como ele não se autoriza a tratar Agostinho de um modo pejorativo, quando trata deste autor ele muda o tom dos termos, inclusive dizendo que a assimilação de partes da filosofia de Platão empreendida por Agostinho é “maravilhosa” (WEISHEIPL, 1959, p. 18). É importante ainda notar que, mesmo na função de comentador, ou seja, que deve expor o pensamento de outrem, quando assume a palavra no In DCM Tomás não manifesta repúdio pelo pouco do pensamento de Platão que conhece, como Weisheipl o força a fazer e tenta ludibriar o leitor a acreditar (cf. WEISHEIPL, 1974, p. 100-124).

leitura em sua interpretação dos medievais.⁴²³ Ademais, para Maritain em sua leitura de Aristóteles, é a metafísica que confere a inteligibilidade do ente móvel investigado pela física. Entretanto, ele julga que entendendo esse tópico na relação entre metafísica e física em Aristóteles, também se entende esse tópico em Tomás. De modo sucinto eu argumento contra essa leitura de Maritain. Bem diferente de Aristóteles, Tomás como um autor preocupado com questões metafísicas “concretas” de sua época, julga que a criação do mundo é passível de demonstração filosófica,⁴²⁴ e isso possui tamanha importância em sua *Opera* que ele, consciente de sua *maestria*, elabora um sentido de natureza que se encaixe nessa demonstração, a saber, *principium formale*.

2.2 A leitura de Owens

A leitura dos textos de Owens requer muita atenção. Mesmo quando ele emprega termos e expressões como “peripatético”, “ensinamento peripatético”, “estrutura aristotélica”, “vocabulário aristotélico”, “esqueleto do argumento aristotélico”, “tradição aristotélica”, em hipótese alguma, tais termos e expressões tem o mesmo sentido de seu emprego por outros, como por exemplo, em Elders e a River Forest. Devido à introdução radical e original empreendida por Tomás da metafísica do *esse* em todos os domínios da

⁴²³ “Como explicar, então, a relação entre as coisas e suas ideias? Platão responde que elas são *semelhanças* ou *participações*. Mas estas palavras, que receberão mais tarde entre os escolásticos significação profunda, no sistema do próprio Platão só possui sentido metafórico sem valor propriamente inteligível”. (MARITAIN, 1963, p. 53. Grifo do autor). É lamentável que Maritain tenha escrito palavras tão indelicadas, demonstrando ser um desconhecedor do *Timeu* e, ademais, um preconceituoso com relação a Platão. Concedo que é difícil ler e entender Platão. Entretanto, é preciso caridade e um mínimo de esforço para entendê-lo sem a perspectiva da ideologia do aristotelismo. Aristóteles afirma: “Dicere uero exempla esse et eis alia participare uaniloquium est et metaphoras dicere poeticas”. (*Metaphysica* (trad. Moerbeke) I, 9, linhas 61-62). Ademais, no *De caelo* III, 2, Aristóteles dá a entender que compreende a operação divina como uma operação natural ou mesmo artística. Concedo também que essa leitura é possível. Entretanto, não é assim que se deve ler o *Timeu*. No *Timeu* a operação divina que institui o mundo sensível, mesmo Platão se valendo de metáforas, embora não seja criadora no sentido tomásico, nem é natural nem é artística, mas sim metafísica, pois se dá sem temporalidade. No âmbito da atemporalidade as noções de semelhança e participação, a meu ver, possuem propriamente valor inteligível sim. Se o leitor questionasse a Tomás “como a divindade que você julga demonstrar a existência cria o mundo”? Tomás responderia: “é impossível saber”. Ora, Tomás julga não só ter demonstrado a existência da divindade, mas também que o mundo é criado, porém, ele julga ser impossível saber como. O próprio Tomás se vale de metáforas para discorrer sobre a criação, ou seja, o ente divino é tido como um artista, (cf. In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.). Assim como para Tomás, para Platão, as noções de semelhança e participação estão fundadas na atemporalidade. Como Maritain leu Platão na ideologia do aristotelismo ele foi incapaz de entender isso.

⁴²⁴ A criação é simultaneamente uma verdade natural e revelada: “Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata”. QDP, q. 3, a. 5, resp.). “Respondeo a quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat”. (In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 2, resp.).

filosofia,⁴²⁵ inclusive onde menos se espera, como no comentário ao *Peryermeneias*, Tomás é bastante diferente de Aristóteles, segundo o próprio Owens.⁴²⁶ Eu entendo que, embora não se expresse deste modo, está implícito em Owens que o que Tomás realiza na leitura de Aristóteles é aquilo que anteriormente designei, tomando emprestado a teoria de Maritain, de “abandono por aprofundamento”. Julgo que esta é a razão pela qual não tenho encontrado menção ao “ismo” nos textos de Owens no que diz respeito à relação entre Tomás e Aristóteles, ou seja, Owens não afirma que Tomás seja um discípulo de Aristóteles desenvolvendo ou seguindo o aristotelismo. Por outro lado, é muito patente que os outros intérpretes mencionados, dentre inúmeros outros, entendem que Tomás é discípulo de Aristóteles, embora às vezes não dizem isso explicitamente. Pelo emprego dos termos mencionados designando seguimento ou discipulado é manifesto o grau de compreensão dos intérpretes de Tomás e o quão Tomás foi mal lido ao longo da história da filosofia. Como mencionei na introdução desta tese, o que está em jogo com o termo aristotelismo é a própria concepção de filosofia medieval no que toca ao século XIII, e aqui acrescento, do tomismo de Tomás. As leituras equivocadas não só tendem, mas acabam, de fato, manifestando que o século XIII, no limite, é o desenvolvimento do aristotelismo, o que implica, necessariamente, na recusa de Platão e de alguns autores vinculados com a designada tradição platônica, ou ainda, que Tomás corrige Platão e a tradição platônica pelo aristotelismo. Pelo que entendo, nesse contexto, o termo aristotelismo é muito importante, uma vez que seu emprego por parte do intérprete manifesta se ele compreendeu Tomás ou não. Numa leitura cuidadosa e demorada dos textos de Owens o leitor não encontrará a afirmação segundo a qual Tomás está inserido no aristotelismo, pois a base da interpretação de Owens, a metafísica do *esse*, torna essa adjetivação antiquada, mesmo porque o próprio Tomás, segundo Owens, tem plena

⁴²⁵ Owens enfatiza a todo instante em seus trabalhos a *singularidade* e *originalidade* da concepção de Tomás da noção de *esse*. Embora eu não queira apresentar um tratamento superficial sobre a metafísica do *esse*, para Owens, longe disso, é impossível, devido ao escopo desta tese que é tratar da física de Tomás, adentrar nos detalhes das partes da metafísica do *esse*, quais sejam: a noção de existência; a apreensão da existência; o modo da apreensão originária da existência como não conceitual; a apreensão ‘não-existencial’ mediante conceitos; o ‘estado’ da existência antes de todo estudo e comunicação; existência e conceptualização; a dupla operação do intelecto, a quidiativa e a existencial; a apreensão originária da existência e a proposição ‘isto existe’; a apreensão judicativa da existência; a função da ‘atenção’ na apreensão originária da existência; perfeição-imperfeição, finitude-infinitude e a existência; a existência no início e no fim do argumento pela existência; a inexistência de ‘salto’ da existência finita para a infinita; Deus existe; participação e existência na divindade; o sentido em que se diz que ‘a existência de tudo é Deus’. Em minha apresentação da metafísica do *esse* de Tomás entendida por Owens irei pressupor, portanto, uma série de argumentos e postulados sustentados por este ao longo de sua pesquisa.

⁴²⁶ Cf. OWENS, 1993, p. 38ss.

consciência de sua *maestria*,⁴²⁷ o que necessariamente implica, a meu ver, na exclusão do aristotelismo tão enfaticamente presente em alguns intérpretes de Tomás, nomeadamente na River Forest.

O maior objetivo de Owens em seus trabalhos é mostrar a originalidade da metafísica do *esse* de Tomás. Desde sua tese de doutorado “The Doctrine of Being in the Aristotelian ‘Methaphysics’: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought”,⁴²⁸ Owens busca mostrar que tal metafísica não consta na filosofia de Aristóteles, mas que ela é introduzida paulatinamente pelos pensadores cristãos, cujo ápice é Tomás. Dentre os tópicos investigados por Owens ao longo de sua pesquisa, a relação entre física e metafísica possui certo destaque. Tal tópico é tratado por Owens numa série de artigos publicados entre 1952-1993. Dentre eles, enfatizo os seguintes: “The Conclusion of the *Prima Via*” (1952/53); “Aquinas and the Proof from the ‘Physics’” (1966); “The Starting Point of the *Prima Via*” (1967); “Actuality in the *Prima Via* of St. Thomas” (1967); “Immobility and Existence for Aquinas” (1968); “Judgment and Truth in Aquinas” (1970); “Aquinas as Aristotelian Commentator” (1974); “Aquinas on Knowing Existence” (1976); “Aquinas and Aristotle” (1993).⁴²⁹

Owens, ao tratar sobre a relação entre física e metafísica em Tomás, centra-se nas provas da existência de Deus formuladas pelo aquinata. Voltando-se para a *prima via* (ST, Ia, q. 2, a. 3, resp.) e, no intuito de diferenciar o tratamento próprio de Tomás da fonte na qual ele tomaria emprestado a estrutura externa da prova, ou seja, a *Física* (VII-VIII) e a *Metafísica* (XII) de Aristóteles, Owens escreve:

A estrutura externa da *prima via* é obviamente tomada por Sto. Tomás de Aristóteles. Olhando sob essa luz, o argumento tem sua fonte na *Física* e na *Metafísica*. No entanto, na *Física* a prova do movimento não parece alcançar nada além da alma celeste. Na *Metafísica*, a demonstração alcança uma pluralidade de substâncias separadas, cada uma, embora seja ato sem mistura de potência é, não obstante, uma entidade finita. Em nenhum dos casos, o resultado da prova em tudo se assemelha ao Deus cristão. Todavia, o motor imóvel alcançado pelo procedimento de Aristóteles é dito por Sto. Tomás, sem qualquer comentário ou esclarecimento, ser o Deus sobre quem ele está tratando

⁴²⁷ Ao tratar da *prima via*, Owens escreve: “St. Tomás era extremamente sensível às diferenças de sua própria demonstração daquela de seu predecessor grego [Aristóteles]. Ele sabia que estava argumentando a partir de premissas diferentes”. (OWENS, 1980, p. 209). E noutra passagem que também trata da *prima via*, escreve: “Porém, a *rejeição* da premissa aristotélica não indetermina a conclusão”. (OWENS, 1980, p. 222. Grifo meu).

⁴²⁸ Defendida em 1951.

⁴²⁹ Com exceção dos artigos “Aquinas and the Proof from the ‘Physics’”, e “Aquinas and Aristotle”, os demais artigos foram reunidos e publicados no “*St. Thomas Aquinas on the Existence of God*”, 1980. As referências a eles serão feitas pela edição de 1980.

como um teólogo cristão. Como isso é possível? Certamente algo que é uma alma celeste ou uma pluralidade de entidades separadas finitas dificilmente é aquilo que os cristãos veem como sendo o Deus da revelação das Escrituras, o Deus que tinha declarado a Si mesmo a Moisés nos termos do *Êxodo*: ‘Eu sou o que Eu sou’.⁴³⁰

Ao comparar a *prima via* com a fonte que, conforme Owens, lhe confere a estrutura externa, ele é bastante enfático: Aristóteles na *Física* (VII-VIII) não tem o objetivo e não direciona sua argumentação em vista de concluir apontando para a existência de algo que não seja natural, logo, que excede ao escopo de sua física. O limite do apontamento na *Física* é a alma da última esfera. Quanto à *Metafísica* (XII), o cume para o qual ela aponta são as substâncias separadas, as quais, a despeito de serem puro ato, são finitas, portanto, não se equiparam à noção de Deus que as Escrituras revelam como o Ser (o Existente). Nessa medida, segundo Owens, há uma diferença *singular* entre o escopo de Aristóteles na *Física* e na *Metafísica* e a revelação das Escrituras. Nesse ínterim, Owens se questiona sobre o procedimento de Tomás, que sem qualquer ressalva, simplesmente concluiria que o motor imóvel da *Física*, a alma da última esfera, e qualquer um dos motores imóveis da *Metafísica*, uma das substâncias separadas, é o Deus revelado pelas Escrituras. Tomás assim procede, responde Owens, porque está radicalizando e transformando pela metafísica do *esse* os argumentos de Aristóteles restritos na investigação da forma. O ponto central que evidencia esta radicalidade encontra-se na diferença entre a conclusão do argumento do movimento (*Física* VII-VIII; *Metafísica* XII) e a conclusão da *prima via*. Conforme já mencionado, Aristóteles, nos dois textos referidos, segundo Owens, não concebe algo além da forma, seja no domínio da física, seja da metafísica. O primeiro motor, portanto, no domínio da física e da metafísica, não é uma entidade privilegiada dentre as demais. Tomás, por seu turno, ao empregar o argumento do movimento de Aristóteles na *prima via*, o transforma numa perspectiva existencial: é, pois, uma metafísica do movimento.⁴³¹ A conclusão de Tomás, nessa perspectiva, aponta não para a forma, mas para o existente subsistente por si, o Ser.⁴³² Ademais, segundo Owens, mesmo o argumento da *Física* VIII que aponta para a necessidade da eternidade do movimento é visto por Tomás de outro modo, a saber, que o que de fato importa em tal

⁴³⁰ OWENS, 1980, p. 142.

⁴³¹ “A primeira das duas proposições [de Tomás na *prima via*] resulta de um exame metafísico do movimento visto nas coisas sensíveis”. (OWENS, 1980, p. 144). Ver especialmente, OWENS, 1980, p. 148ss.

⁴³² Cf. OWENS, 1980, p. 166-167.

argumento não é a eternidade do movimento por ela mesma, mas a condição de tal eternidade, ou em outras palavras, a origem do ser do móvel, a divindade.⁴³³

Pelo exposto nota-se que Aristóteles procede, mesmo no domínio da metafísica, como um filósofo da natureza,⁴³⁴ enquanto que Tomás, às vezes, no domínio da física, é um metafísico. No intuito de entender esta relação complexa, é preciso compreender previamente os termos que compõem o argumento do movimento na *Física*, pela leitura de Owens. O argumento do movimento na *Física* VII possui as seguintes características: (i) ele pressupõe, baseado na sensação, que algumas coisas estão em movimento; (ii) postula-se inicialmente a proposição segundo a qual “tudo o que é movido, é movido por outro” e,⁴³⁵ posteriormente, se alcança esta outra proposição: “na locomoção não se pode proceder ao infinito na série de motores”.⁴³⁶ A primeira proposição pode ser aplicada em um contexto específico ou geral. Em ambos os casos, o movido é dividido em partes, a potência, que depende de outrem, e o ato, este que é *per se*. No primeiro caso, o termo movido tem como referência certa entidade numericamente uma, um todo constituído de partes distintas, a segunda e a *per se*. Nesse caso, o todo é movido na medida em que a parte *per se*, o ato, atualiza a segunda parte, a potência. Disso decorre que na proposição “tudo o que é movido, é movido por outro”, o termo “movido” denota, numa primeira instância, a potência e, numa segunda instância, o todo. Já o termo “outro”, por sua vez, denota a parte *per se*. No que tange ao contexto geral, a referência diz respeito à relação entre entidades distintas. Nesse caso, cada uma é entendida como constituída das partes segunda e *per se*. Semelhante ao primeiro caso, apenas com a ressalva de que se trata de entidades ontologicamente distintas, uma dada entidade “x” é motor de uma dada entidade “y”.

⁴³³ “[...] o que parece primeiramente interessar a Sto. Tomás neste argumento [da eternidade do movimento] é como a coisa móvel originariamente adquire seu *esse*, se a partir da eternidade ou não, não pode ser pelo modo do movimento. O movimento, no mundo, mesmo sendo eterno, não pode, em última instância, ser produzido através do movimento. A natureza essencialmente imperfeita do movimento, parece aqui, como no comentário ao livro VII [da *Física*], posto em evidência. O movimento requer algo além do movimento para explicar sua presença. Ademais, a eternidade do movimento, que é a base estabelecida pelo estagirita para sua demonstração, é considerada por Tomás como irrelevante para a prova. Se o movimento é eterno ou não, seu *esse* precisa ser explicado por um tipo de emanção da causa de todo o *esse*”. (OWENS, 1980, p. 148).

⁴³⁴ (Cf. OWENS, 1980, p. 146). Com efeito, o próprio Tomás sustenta de modo enfático no DSS, c. 2 que Aristóteles não queria se afastar do sensível. Em outros termos, isso equivale a dizer que, mesmo em metafísica, ele é um filósofo da natureza, pois toda a sua investigação tem o intuito de melhor compreender a natureza, seja como essência, seja enquanto princípio de movimento.

⁴³⁵ Cf. OWENS, 1980, p. 145.

⁴³⁶ Cf. OWENS, 1980, p. 146.

Ainda em se tratando do contexto geral da relação entre entidades distintas, na leitura de Owens, o motor será designado de acordo com a constituição do movido. O motor e o movido podem pertencer a uma dessas três classes: o inanimado, o animado e o corpo celeste. Em todas elas aplica-se o binômio “*per se-per accidens*”. O motor *per se* do inanimado é o gerador, este que é requerido apenas na geração. O motor *per accidens*, por sua vez, é aquele que remove os impedimentos.⁴³⁷ O motor *per se* do animado é sua alma, conquanto seu motor *per accidens*, semelhante ao inanimado, é aquele que retira os impedimentos ou que contribui com o movimento natural. Enfim, o motor *per se* de um corpo celeste é a alma celeste, seu motor *per accidens*, por seu turno, é a esfera de outro corpo celeste.⁴³⁸

Owens centra-se nos motores *per se*. Nessa perspectiva, se um motor *per se* é movido, ou será automovente ou será movido por outrem. Mesmo que seja automovente, é preciso estabelecer outro motor distinto dele que não seja movido sob o risco do movimento em geral não ser explicado. Nessa medida, além do binômio “*per se-per accidens*”, outro se faz necessário: “primeiro-segundo”.⁴³⁹ No caso do motor automovente, ele será motor segundo, mesmo sendo automovente, pois o primeiro deverá ser imóvel, tanto *per se*, quanto *per accidens*. Por isso, segundo Owens, a física estabelece que o motor se diz de três modos: segundo motor movido, primeiro motor movido e primeiro motor imóvel.⁴⁴⁰

A relação entre tais motores é explicada por Owens em duas etapas:

⁴³⁷ Cf. OWENS, 1980, p. 148-149.

⁴³⁸ Cf. OWENS, 1980, p. 149-151; OWENS, 1966, p. 125.

⁴³⁹ “Uma vez que todas as coisas que são movidas, são movidas por outro, o primeiro numa série de moventes é, num sentido amplo, mais movente do que os outros. Os outros dependem do primeiro no conferir movimento, mas este não depende dos outros. O movimento de todos os outros, portanto, depende do primeiro. Assim sendo, existe um primeiro movente que não é movido por outro. Numa série indefinida de moventes movidos, não haveria o primeiro movente e, assim, não haveria explicação para o movimento”. (OWENS, 1980, p. 149).

⁴⁴⁰ “A doutrina ainda é explicitada por mostrar que se tudo o que está sendo movido, está sendo movido por um movente movido, esta condição (que cada movente está sendo movido no conferir seu movimento) será *per accidens* ou *per se*. Se a condição é somente *per accidens*, o movimento necessariamente não é eterno. Se, por outro lado, cada movente está sendo movido não *per accidens*, mas necessariamente, então um movente particular estaria dando a si próprio, imediata ou mediatamente, o mesmo tipo de ato no qual ele está sendo movido. Isto significaria que aquele que está ensinando está aprendendo o que está ensinando, e assim, necessariamente, ambos têm e não têm o conhecimento em questão. Assim, a primeira coisa que está em movimento numa série ou será movida por algo que está em repouso ou então estará movendo a si mesma. A causa e o princípio primeiro do movimento, além disso, deve ser aquilo que move a si mesmo ao invés daquilo que está sendo movido por outro, uma vez que aquilo que é *per se*, a causa, sempre é anterior enquanto tal aquilo que é causa somente em virtude de ser dependente de outra coisa”. (OWENS, 1980, p. 149. Grifo do autor).

O automovimento, além disso, não pode ser concebido como tendo partes que reciprocamente move uma a outra. Nesse caso, também não haveria um *primeiro* movente, e assim, os argumentos considerados também se aplicariam a este caso. Nem o primeiro automovente está sendo movido por uma parte automovente, pois, neste caso, aquela parte seria o primeiro automovente. O resultado deste argumento, então, é que em todas as instâncias aquilo que primeiramente confere o movimento é imóvel. Este movente imóvel tinha sido localizado como uma parte do automovente, claramente no sentido de uma alma. Novamente, como em toda a explicação anterior da redução da potência ao ato, a única condição é que o movente já tenha a forma que está sendo conferida e que esteja em contato com o *passum*. Nenhum problema existencial parece surgir.⁴⁴¹

E em seguida, Owens conclui:

Finalmente, o primeiro motor não tem magnitude e está localizado [*located*] na circunferência do universo onde o movimento é mais rápido. Este raciocínio, evidentemente, não conduz a nada além da alma do céu mais externo. A partir da eternidade do movimento, ele tinha mostrado por indução que se está sendo movido, está sendo movido por outro. Mas, numa série de coisas que estão sendo movidas, deve haver um primeiro movente em virtude do qual os outros conferem movimento. Este primeiro movente não está sendo movido por outrem, e assim, precisa ser automovente; e num automovente, o movimento é causado por uma parte que é imóvel, como nas coisas animadas. A contínua eternidade do movimento, entretanto, só pode ser explicada por uma alma celeste que é imóvel *per se* e *per accidens*; e a única razão pela qual o movente primeiro deve ser imóvel, *per se* e *per accidens*, é esta continuidade eterna do movimento. Uma vez que a causalidade eficiente é explicada, no limite, pela forma como ato, nada é requerido além dessa ordem de causa. Cada forma, para Aristóteles, ‘energiza-se’ de sua própria natureza, quando nada impede. A alma do primeiro céu, nessa medida, é totalmente suficiente para explicar o primeiro movimento dos céus como causa eficiente. Na linha da causalidade eficiente, o argumento é fechado. Ele não deixa caminho aberto para discutir posteriormente qualquer eficiência de movimento.⁴⁴²

O final de ambas passagens é bastante curioso. Na primeira, Owens nega que haja um tratamento da noção de existência na *Física* de Aristóteles. Isso significa que a conclusão do argumento do movimento não aponta para a imaterialidade. A segunda, por seu turno, sustenta que não há uma espécie de complementaridade entre a *Física* e a *Metafísica* no que tange à causa eficiente, ou seja, que a *Física* descobriria a causa

⁴⁴¹ OWENS, 1980, p. 149. Grifo do autor.

⁴⁴² OWENS, 1980, p. 150-151.

eficiente que a *Metafísica* aprofundaria.⁴⁴³ A *Física*, segundo Owens, cumpre seu propósito, qual seja, explicar, no contexto absolutamente restrito da natureza, o movimento. O objetivo de Aristóteles, portanto, segundo Owens, é tão somente sustentar que o movido, no limite e, no plano estritamente físico, requer outro que deve ser entendido como primeiro motor, pois do contrário a noção de movimento, nomeadamente no contexto da locomoção, não possuiria explicação filosófica, donde a necessidade de se estabelecer a proposição negativa sobre a série infinita de motores.

Digno de nota ainda é o fato de que Aristóteles, no argumento do movimento na *Física*, não antecipar considerações metafísicas no que toca à natureza de um primeiro motor. Owens é bastante enfático nesse quesito, pois, para Aristóteles, segundo ele, o primeiro motor imóvel não é causa eficiente de existência, nem mesmo mediante o movimento.⁴⁴⁴ Compreendido como a *alma* da última esfera, o primeiro motor imóvel é causa eficiente de movimento no sentido de atualização de potências no móvel.⁴⁴⁵ É, pois, uma entidade do cosmos, e mesmo, na concepção grega de cosmos,⁴⁴⁶ uma entidade natural, tal como se diz que a alma de qualquer animado é natural.⁴⁴⁷

Ao se deparar com os argumentos do movimento (*Física* VII) e da eternidade do movimento (*Física* VIII), Tomás os transforma substancialmente, pois os lê numa perspectiva da metafísica do *esse*. Tal perspectiva, segundo Owens, não está presente apenas no *In Physica*, mas também e, sobretudo, na *prima via* cuja conclusão aponta para a existência divina num sentido original concebido por Tomás, ou seja, mediante os termos “ser” e “perfeição”. Nessa medida, Tomás lê o movimento na *Física* de Aristóteles pela negação da perfeição divina. Isso significa que o termo “movido” denota imperfeição na natureza do movido. O movimento, nesse contexto, não só é uma via para a perfeição, mas também requer, por parte do movido, que no motor preexista em ato a perfeição para a qual o movido é dirigido. A noção de ato, nesse contexto, não apenas tem como

⁴⁴³ “Elas eram um número limitado de formas separadas, cada uma confinada a sua própria atualidade distinta. Não havia, portanto, passagem de objetos materiais finitos à formas imateriais finitas”. (OWENS, 1980, p. 209).

⁴⁴⁴ “O problema do mundo necessitar de um criador não se coloca [para Aristóteles], e uma causa eficiente é explicada em termos de origem de movimento em vez de doação de existência”. (OWENS, 1993, p. 45).

⁴⁴⁵ “A natureza do primeiro movente alcançado pelo raciocínio aristotélico não é determinada. É deixada vagamente como o ‘primeiro motor’. Mesmo a conclusão óbvia segundo a qual ele deve ser imóvel não é explicitada. O que está sendo movido, está sendo movido por algo, e uma série de motores que estão sendo movidos não pode se estender ao infinito. A única conclusão estabelecida pelo estagirita das duas proposições é que deve haver um primeiro motor, não como causa final, mas como aquilo a partir do que o início do movimento procede”. (OWENS, 1980, p. 146-147). Ver também: OWENS, 1966, p. 123.

⁴⁴⁶ Sobre a concepção grega do cosmos, cf. OWENS, 1993, p. 40-42.

⁴⁴⁷ Cf. OWENS, 1966, p. 123.

referência a noção de “forma”, mas e, sobretudo, a noção de “existência”.⁴⁴⁸ A conclusão da *prima via*, portanto, evidencia que o primeiro motor imóvel, não no sentido de Aristóteles, mas agora concebido por Tomás, é o existente (o Ser), nomeado por “todos” como “Deus”.⁴⁴⁹

Do exposto, segue-se que, mesmo fazendo referência à noção de movimento na *prima via*, Tomás não aceita que a física estabelece o sujeito da metafísica e prova a existência divina. Nesse sentido, no que tange à *Física* de Aristóteles, Tomás tem plena consciência de que seu escopo não ultrapassa a natureza e, que, por conseguinte, o motor imóvel, para o estagirita, nele mesmo, é a alma da última esfera.⁴⁵⁰ No intuito de substituir o argumento da física estabelecido por Aristóteles, para o argumento da metafísica, Tomás exclui deliberadamente em seu tratamento duas características físicas do argumento de Aristóteles, a saber, a eternidade do movimento e a animação dos céus.⁴⁵¹

O ponto preciso da discussão sobre os argumentos do movimento e da eternidade do movimento que interessa para a presente seção, consiste na resposta da seguinte questão: qual a natureza do motor imóvel para o qual a conclusão de tais argumentos diz respeito? No tratamento de Aristóteles, na leitura de Owens, o motor imóvel na própria terminologia desse intérprete, é “[...] uma alma imanente na esfera”,⁴⁵² entendida como “[...] a forma de algo material”.⁴⁵³ O motor imóvel alcançado pela física, portanto, não pode ser separado da matéria, mesmo porque, como é a causa eficiente primeira do primeiro movimento na natureza, realizado pela última esfera, que é o primeiro motor movido (mesmo sendo automovente), ele não poderia ser separado da matéria. Por

⁴⁴⁸ “Para Aristóteles, ser atualizado significa adquirir forma. Para Tomás, significa ser trazido à existência, uma vez que, para ele, a existência é a atualidade de cada forma da natureza”. (OWENS, 1980, p. 134). “No argumento tomista, portanto, o movimento não é compreendido como restrito ao processo pelo qual a matéria adquire forma”. (OWENS, 1980, p. 222). “Para o estagirita a fonte do ser é a forma; para Sto. Tomás é o ato de existir”. (OWENS, 1980, p. 167).

⁴⁴⁹ Cf. OWENS, 1980, p. 142-143; p. 163.

⁴⁵⁰ “Não existe a questão dele ser uma alma celeste [i.e., “Deus” na conclusão da *prima via*]. Na segunda *via* do movimento [SCG I, 13], Sto. Tomás seguindo as etapas do argumento tal como é encontrado no oitavo livro da *Física*, admite que ele alcança apenas uma alma celeste, e então seguindo Aristóteles na *Metafísica* alcança um motor inteiramente separado. Em nenhum dos casos, portanto, para Sto. Tomás, significa que Deus é alcançado por uma argumentação puramente física ou que a prova do movimento pertence à filosofia natural. No que toca ao argumento na *Física*, Sto. Tomás tem o cuidado de deixar claro que, se os dois fundamentos aristotélicos, da eternidade do mundo e da animação dos céus, são omitidos, então o argumento conclui diretamente para Deus. Nem é uma atitude de não se importar no momento [do argumento] se o motor imóvel é uma alma do mundo ou uma alma celeste tal como encontra-se na *Summa*. O texto encara o argumento como alcançando um motor imóvel que todos compreendem ser Deus. Não há nenhum indício de qualquer indiferença para com a natureza do motor alcançado”. (OWENS, 1980, p. 161. Grifo do autor. A parte sublinhada é de minha responsabilidade). Ver também: OWENS, 1966, p. 119-120.

⁴⁵¹ Cf. OWENS, 1980, p. 2. Ver também a nota precedente.

⁴⁵² OWENS, 1966, p. 120.

⁴⁵³ OWENS, 1966, p. 120.

consequente, mesmo que haja algum sentido para dizer que o primeiro motor imóvel da *Física* é “imaterial”, embora Owens insista em sua materialidade,⁴⁵⁴ ele não é separado da matéria. Ademais, não há conflito entre a *Física* e a *Metafísica*, conforme Owens, porque na *Metafísica*, os motores imateriais (finitos) são tão somente causas finais do movimento, e o que a *Física* demonstra é a primeira causa eficiente do movimento. Tal entidade, por mais obscuro que seja, é parte do cosmos. Nessa perspectiva, ela é natural. Aqui, eu enfatizo, é abissal a diferença entre Aristóteles e Tomás, pois o imaterial, no domínio do cosmos, *não pode ser causa eficiente de movimento para o estagirita*.⁴⁵⁵ Para Tomás, em contradição com o Aristóteles da leitura de Owens, a divindade (ou a inteligência) não só é causa eficiente de movimento, mas a física se pronuncia sobre ela.⁴⁵⁶ Por conseguinte, Tomás não entende que a noção de um motor imóvel possa designar algo natural, mas deve designar a entidade imaterial e, mesmo transcendente e infinita.⁴⁵⁷

É importante notar que a discussão sobre a possibilidade de a física demonstrar o sujeito da metafísica e a existência da divindade no contexto do século XIII é uma discussão retomada de Avicena e Averróis. Mediante o postulado segundo o qual nenhuma ciência prova seu sujeito, Avicena teria entendido que o sujeito da metafísica é o *ens commune*, sendo Deus seu objeto.⁴⁵⁸ Nesse sentido, a existência de Deus é demonstrada pela metafísica. Averróis, por outro lado, teria sustentado que o sujeito da metafísica são as substâncias separadas o que é estabelecido pela física.⁴⁵⁹ Como a divindade é uma dentre as substâncias separadas, é a física que estabelece a existência divina.⁴⁶⁰ Tomás, pelo tratamento de Owens, permanece muito próximo de Avicena no

⁴⁵⁴ OWENS, 1966, p. 124-127.

⁴⁵⁵ “Não é necessário haver qualquer dúvida, portanto, que o argumento no livro sete da *Física* conclui para uma causa eficiente de movimento. Uma causa eficiente, entretanto, não é, para Aristóteles, uma forma que tem existência separada da matéria. Segundo a *Metafísica*, as formas imateriais funcionam como causas finais, tendo toda a perfeição no interior de si mesmas, enquanto em outros lugares (*Fís.* III, 3, 202^a13-b22; *De An.*, III, 2, 426^a4-10) a perfeição ou atualidade da causalidade eficiente é localizada no paciente. A primeira causa eficiente do movimento, então, não é, para Aristóteles, uma substância separada imaterial ou supra-sensível. Nesta perspectiva, é possível que o presente livro da *Física* seja explicitado em contraste com um primeiro motor que funciona como causa final. No quadro aristotélico, por conseguinte, o primeiro motor da *Física* VII exerce um tipo de causalidade que ele não poderia exercer caso fosse uma forma imaterial”. (OWENS, 1966, p. 123).

⁴⁵⁶ Ver a terceira seção deste capítulo.

⁴⁵⁷ O que o próprio Owens reconhece: OWENS, 1966, p. 119-120.

⁴⁵⁸ Cf. OWENS, 1980, p. 5; p. 160.

⁴⁵⁹ “O argumento aristotélico do movimento, consequentemente, torna-se com Averróis um argumento puramente *físico*”. (OWENS, 1980, p. 160. Grifo do autor). Ver também: OWENS, 1980, p. 5.

⁴⁶⁰ Como bem apontou Duns Scotus: “Três questões devem aqui ser examinadas: primeiro, se o primeiro e o supremo hábito naturalmente adquirido, que aperfeiçoa o intelecto humano nesta vida e que é o hábito da metafísica, tem a Deus como objeto primeiro... A respeito desta primeira questão há controvérsia entre Avicena e Averróis. De fato, Avicena pretende que Deus não é sujeito da metafísica porque nenhuma

que diz respeito à afirmação precisa segundo a qual é exclusividade da metafísica demonstrar a existência divina. Por outro lado, em hipótese alguma ele se aproximaria de Averróis nesse quesito.

A discussão envolvendo Avicena e Averróis é abordada por Owens no contexto de seu tratamento sobre a ordem das ciências. No quesito pontual sobre a natureza da entidade para a qual a *Física* conclui, Averróis se distancia de Aristóteles, pois, conforme Owens, na concepção do próprio Aristóteles, a *Física* não estabelece a existência de substâncias separadas:

O automovente é estabelecido na *Física* VIII, como a fonte ou a causa eficiente do movimento mediante um estudo indutivo de vários tipos de movimentos (4-5, 25b7-258b9). A alma do céu mais externo é, então, mostrada como sendo a causa do primeiro e invariavelmente simples movimento cósmico. O caminho é deixado em aberto, no entanto, para a *Metafísica* tomar seu ponto de partida na eternidade do movimento e na causalidade eficiente das almas das esferas já estabelecidas na *Física* e para mostrar que os movimentos cósmicos necessitam de causas totalmente sem matéria – formas imateriais que funcionam como causas finais dos movimentos – mediante o fato de serem amadas e desejadas. Isto significa que a metafísica pressupõe a filosofia natural. Para Aristóteles, a metafísica requer o argumento da *Física* no intuito de alcançar as substâncias separadas. Para ele, nesse sentido, a filosofia natural é o único caminho para a metafísica disponível ao intelecto humano. Para ele, não se pode alcançar a ordem supra-sensível, exceto por meio da filosofia natural. Mas a extensão do processo argumentativo, iniciado na filosofia natural, para o supra-sensível, ocorre apenas na metafísica. No interior da filosofia natural em si o argumento do movimento, como apresentado na *Física*, mostra totalmente a limitação incisivamente notada por Suarez⁴⁶¹ que [nela]

ciência prova seu sujeito; ora o metafísico prova que Deus existe; logo, etc. Averróis critica Avicena no último comentário ao livro I da *Física* porque, tomando a mesma premissa maior contra Avicena, deseja provar que Deus e as substâncias separadas são sujeito da metafísica e que não se prova na metafísica que Deus existe, pois nenhuma espécie de substância separada pode ser provada senão através do movimento, o que pertence à física. Mas parece-me que Avicena se exprimiu melhor do que Averróis. Portanto, arguo contra este do seguinte modo: Esta proposição – ‘Nenhuma ciência prova que seu sujeito existe’ –, sustentada por ambos, é verdadeira por causa da anterioridade do sujeito com relação à ciência. Pois, se fosse posterior, provar-se-ia ‘que ele existe’ naquela ciência em que é concebido como posterior e não apenas como objeto adequado. Mas o sujeito que goza de maior prioridade em relação à ciência posterior do que em relação à anterior. Portanto, se a ciência primeira não pode provar que seu sujeito existe, muito menos a ciência posterior”. (DUNS SCOTUS. *Reportata Parisiensis*, prolog., q. 3, a. 1).

⁴⁶¹ Cf. OWENS, 1966, p. 127, nota 15: “‘Hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandum primam et increatam substantiam ...’. Disp. Metaph., XXIX, 1, 7; in Opera Omnia, ed Vivès (Paris, 1856-1877), XXVI, 23a”.

não se alcança uma substância imaterial, muito menos uma substância incriada.⁴⁶²

Quero destacar duas afirmações precisas da passagem citada no que se refere à relação entre física e metafísica em Aristóteles, na leitura de Owens, quais sejam: (i) a metafísica só é instituída depois da física; (ii) a imaterialidade só é alcançada depois do tratamento sobre o movimento. Na primeira afirmação se entende que a ordem do ensino é a própria ordem de instituição da ciência. Isso significa que quando da instituição da ciência física não há *realmente* qualquer conhecimento da imaterialidade. A razão disso, a meu ver, se dá na completa ausência em Aristóteles do que Owens denominou anteriormente de problema existencial tal como encontra-se em Tomás. A necessidade da precedência na instituição da metafísica com relação à física decorre, no caso de Tomás, de sua concepção de existência. No que se refere à segunda afirmação, por sua vez, o tratamento físico sobre o movimento em Aristóteles, conforme Owens, conduz para a imaterialidade, mas ele não adentra neste domínio. O ponto central que mostra o estancamento do tratamento físico, dando, por conseguinte, a condição para a instituição da metafísica, é a noção de causalidade envolvida. A investigação do movimento na física de Aristóteles, segundo Owens, em hipótese alguma aborda a causalidade eficiente no âmbito do imaterial. Esse tópico inexistente, para o próprio estagirita. Portanto, não há, no próprio Aristóteles, uma metafísica da causalidade eficiente. A causa eficiente é, nessa medida, exclusividade da física.

Avicena, segundo Owens, foi o responsável em introduzir a causalidade eficiente na metafísica, introdução esta que será retomada por Tomás:

Avicena mesmo tinha notado que os metafísicos estão preocupados com uma causa eficiente de ser, enquanto os filósofos naturais tratam somente de uma causa eficiente de movimento: ‘... divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem ejus, sicut creator mundi. Causa vero agens naturalis non acquirit esse rei nisi motionem aliquam ex modis motionum; igitur acquirens esse naturalibus est principium motus, finem vero intelligimus causam propter quam acquiritur esse rei discretum ab e (Metaph., VI, 1A; ed. Venice, 1508, fol. 91r2)’.⁴⁶³ Avicena adequadamente distingue a causa do movimento da causa do ser. A causa do movimento é estabelecida na filosofia natural, a causa do ser na metafísica. Entretanto, a causa do

⁴⁶² OWENS, 1966, p. 126-127.

⁴⁶³ Uma tradução para o português dessa passagem de Avicena na versão da edição crítica de van Riet (1980) fora proposta por mim, cf. SANTOS, 2013c, p. 80, nota 269.

ser é agora uma causa eficiente, unida a estrutura da doutrina revelada da criação. Já não é apenas uma causa final, como era para Aristóteles. Neste cenário, Sto. Tomás foi capaz de ver o argumento em um esquema básico como alcançando a causa suprema e ainda como ajuda dada à metafísica pela filosofia natural.⁴⁶⁴

É importante notar de antemão, o que será retomado mais à diante,⁴⁶⁵ que, enquanto para Aristóteles o imaterial, no domínio do cosmos, não é causa eficiente de movimento e,⁴⁶⁶ para Avicena, o criador também não o é,⁴⁶⁷ para Tomás, da divindade se diz que causa movimento (*influit motum*) no sentido de conferir o primeiro impulso de um corpo e, no caso de ser um corpo celeste, tal impulso equivale a uma força de valor perene, pois nem aumenta nem diminui. A divindade, portanto, para Tomás, é causa eficiente de ser e causa eficiente de movimento. Owens, entretanto, não toca nessa hipótese afirmada por Tomás. Ele apenas acena para o auxílio sustentado pelo aquinista que a física fornece à metafísica. Tal auxílio, afirma Owens, é entendido por Tomás a partir de Avicena, este que não só introduz na metafísica a causalidade eficiente, mas também a une com o dado revelado da criação.⁴⁶⁸ Este auxílio, Owens insiste, não pode significar que a física

⁴⁶⁴ OWENS, 1966, p. 132.

⁴⁶⁵ Ver a terceira seção do presente capítulo.

⁴⁶⁶ Ver também: OWENS, 1993, p. 40.

⁴⁶⁷ Cf. OWENS, 1966, p. 142, nota 30.

⁴⁶⁸ Ademais, assim como procede cuidadosamente não atribuindo aristotelismo a Tomás, Owens também é bastante cuidadoso com Avicena. Com efeito, a possível afirmação de que Avicena é um peripatético na causalidade eficiente divina soaria estranho, com total razão, a certos intérpretes do texto latino e árabe de Avicena. Ao considerar exatamente a passagem citada por Owens de *Liber de philosophia prima*, 6, 1, Sorabji comenta: “No que se refere à causalidade eficiente, Avicena orgulhava-se de ter deslocado e reduzido a referência à mudança, pois define a causa eficiente aristotélica como a origem do *ser*, não da mudança”. (SORABJI, 1983, p. 398. Grifo do autor). Embora Sorabji, por razões didáticas, empregue a expressão “causa eficiente aristotélica” ele não está afirmando o aristotelismo ou peripatetismo em Avicena, mas tão somente a grafia do termo “causa”, razão pela qual anteriormente havia dito: “[...] Avicena foi inspirado pela epítome árabe das *Enéadas* de Plotino que foi transmitida com o nome de a *Teologia de Aristóteles*. Além disso, a visão de Avicena estava mais próxima do neoplatonismo do que a posição dos cristãos, visto que considerou que o mundo foi produzido pelo criador sem qualquer início temporal”. (SORABJI, 1983, p. 314-315). É preciso entender bem o trecho citado de Sorabji para não cair no outro extremo: o platonismo. Sorabji afirma que Avicena se inspirou nas *Eneadas* de Plotino; ele não afirma que Avicena seguiu as *Eneadas*. Ademais, isso é confirmado pela noção de proximidade, ou seja, Sorabji não afirma que Avicena seguiu o neoplatonismo, mas que ele se aproximou do neoplatonismo. Portanto, Avicena (árabe e latino) é um filósofo autônomo, aliás, creio que este deveria ser um princípio metodológico de todo historiador da filosofia medieval, notadamente quanto ao século XIII: os filósofos são autônomos; eles apenas se inspiram ou se aproximam das tradições, platonismo e aristotelismo; eles não seguem estas tradições. Ainda tratando da autonomia de Avicena com relação ao aristotelismo, ao se referir ao correspondente em árabe da passagem citada por Owens de *Liber de philosophia prima*, 6, 1, no caso a *Metafísica da Shifá*, VI, 1, Verza escreve: “Para Avicena, o paradigma da causalidade não consiste na produção do movimento ou mudança na categoria da substância, mas no conferir existência, constituindo-se, assim, as causas final e eficiente as causas próprias da metafísica, as causas que competem ao metafísico examinar. Uma vez definido a causa eficiente como causa de existência, o restante de VI, 1 tem como finalidade analisar essa noção, e o procedimento que Avicena adota consiste em expor em que medida esta concepção se diferencia de uma certa concepção comum que se tem dessa causa e do modo que ela opera, o que se apresenta de dois modos: que a não existência é anterior à existência e que o causado

estabelece o sujeito da metafísica ou mesmo demonstra a existência divina.⁴⁶⁹ Nessa medida, Owens é bastante cuidadoso no que diz respeito à instituição e ao ensino da física e da metafísica para Tomás.⁴⁷⁰

O texto de Tomás que Owens se concentra encontra-se no In BDT, q. 5, a. 1, ad9.⁴⁷¹ Neste texto, Tomás sustenta que a metafísica precede a física na instituição (*naturaliter*), embora a física preceda a metafísica no aprendizado (*quoad nos*). O auxílio fornecido pela física, e aqui Tomás remete o leitor para a metafísica de Avicena, parece estar restrito ao aprendizado ou ao aperfeiçoamento de uma ciência já instituída e consiste precisamente no esclarecimento de algumas noções gerais vinculadas com a causalidade

uma vez existindo não necessita do agente para continuar a existir. A primeira observação que Avicena faz reside em mostrar que a causa eficiente, em sentido estrito, diz respeito tão somente ao conferir existência, e não ao conferir existência após não existência: [citação de *Metafísica da Shifá*, VI, 1] ‘do agente não deriva o fato [da coisa] não ter existido nem de existir após não ter existido; do agente deriva apenas a existência’. Pode-se dizer que haveria uma dupla preocupação nesta observação sobre a causa eficiente: a primeira consistiria em uma crítica ao Kalâm e a segunda consistiria na elaboração de uma formulação da causa eficiente que marcasse sua diferença da concepção aristotélica”. (VERZA, 2010, p. 30-31). Ao tratar do empreendimento aviceniano de se diferenciar de Aristóteles, Verza conclui: “Quanto ao segundo objetivo da observação de Avicena, marcar a diferença entre sua concepção e a aristotélica, a afirmação de que à causa eficiente cabe apenas a existência é introduzida após a seguinte passagem: ‘[Certo tipo de] agente é aquele em que em um momento ocorre de não ser agente e cujo efeito ocorre de não ser causado mas de ser não existente, e depois advém a causa pela qual ele se torna agente em ato [...]. Em tal caso, [o agente] torna-se agente e dele deriva a existência da coisa [causada] depois que esta não existia, de tal modo que esta coisa possui a existência e possui [a característica] de não ter existido’ [citação de *Metafísica da Shifá*, VI, 1]. Avicena refere-se aqui a um agente que às vezes age e às vezes não age, assim como a seu efeito que não existia e depois passa a existir. Esta maneira de se referir ao agente e seu efeito expressa a causalidade conforme a concepção aristotélica de causalidade, ou seja, trata-se da passagem da potência ao ato tanto para o agente quanto para seu efeito, na medida em que a causalidade eficiente explica a mudança”. (VERZA, 2010, p. 32-33). Ademais, Marmura no texto “*The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)*” já havia mostrado que Avicena árabe e, acrescento, também Avicena latino, possui uma causalidade metafísica profundamente vinculada com sua física, notadamente quanto à geração e corrupção: o doador de formas. A operação desse doador de formas não se configura como atualização de potências na causa e no efeito, (cf. MARMURA, 1984, p. 172-186). Portanto, há operação na natureza que não é atualização de potências, ou seja, não é aristotélica, é propriamente aviceniana.

⁴⁶⁹ Cf. OWENS, 1966, p. 130-132.

⁴⁷⁰ Cf. OWENS, 1980, p. 178-179.

⁴⁷¹ “Ad nonum dicendum quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores. Ut enim dicit Avicenna in principio suae metaphysicae, ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi. Similiter etiam post mathematicas. Indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur. Aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliae huiusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia, quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae item philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in diffinitione. Praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabantur demonstratione quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos”.

eficiente natural: geração, corrupção e movimento (*generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi*).⁴⁷² Não há, portanto, qualquer resquício de que Tomás no *In BDT*, q. 5, a. 1, ad9, afirme que o auxílio da física aponta para o estabelecimento do sujeito da metafísica ou para a existência da divindade.

No que se refere à existência divina, entretanto, as últimas linhas do *In Physica* VIII, 23, são enigmáticas, pois aí aparentemente é afirmado que a *Física* tem por conclusão a afirmação da existência divina.⁴⁷³ Owens, todavia, sustenta que no *In Physica* VIII, 23, Tomás não afirma que a física prova a existência divina. A estratégia argumentativa de Owens que assegura tal negação repousa, por um lado, na origem do movimento que decorre da criação e, por outro, na terminologia empregada por Tomás. Isso significa que Tomás, a despeito de introduzir considerações metafísicas no *In Physica* VIII, 23, evidencia que a discussão sobre a noção de um primeiro motor pode ser encarada no âmbito da física e da metafísica, numa espécie de discussão interdisciplinar decorrente do vínculo íntimo entre as noções de movimento e existência. Nesse sentido, quando se considera o movimento numa perspectiva da totalidade das entidades naturais, a existência é pressuposta. Aliás, para Tomás, segundo Owens, o tratamento do movimento em seu aspecto mais aprofundado jamais prescinde do tratamento sobre a existência, pois a origem radical do movimento, não seu início temporal, não tem a natureza como princípio, mas o criador.⁴⁷⁴ Assim sendo, no *In Physica* VIII, 23, pode-se focar na física em sentido aristotélico, cujo alcance é a alma da última esfera (alma esta inexistente, para o próprio Tomás), ou pode-se focar na metafísica, cujo alcance é o criador. Num ou noutro caso, para Tomás, segundo Owens, isto é certo: não há confusão entre a física e a metafísica, pois cada uma, em Tomás, possui seu domínio próprio de investigação e,⁴⁷⁵ ademais, dado o caráter peculiar que Tomás confere à apreensão

⁴⁷² No caso do auxílio da astronomia-matemática, esta fornece o número e a posição dos orbes celestes, ambos usados no ensino da metafísica no que se refere às substâncias separadas.

⁴⁷³ “Et sic terminat philosophus considerationem communem de rebus naturalibus, in primo principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen”.

⁴⁷⁴ Cf. OWENS, 1980, p. 192-207.

⁴⁷⁵ “Isto [*In Physica* VIII, 23, final] parece ser o mais próximo de Sto. Tomás dizer que a filosofia natural pode provar a existência de Deus. Ainda assim, ele não diz isso, nem os termos implicam necessariamente nisso no contexto. O movimento não é originariamente iniciado pelo modo da natureza, ele tinha insistido (lect. 2, nn. 2044-2045), mas através da criação das coisas no tempo. Aristóteles, entretanto, foi considerado como tendo alcançado o princípio de todos os entes – *principium totius esse* – e, portanto, como tendo alcançado o primeiro princípio sob o aspecto da causa original do movimento. Este é o nível da metafísica, não da filosofia natural. No entanto, na finalização Sto. Tomás pôde se referir a este princípio como ‘o primeiro princípio de toda a natureza’. Do mesmo modo na explicação do término do texto sobre como o primeiro motor pode estar localizado na circunferência do universo, ele emprega uma linguagem que poderia aplicar-se igualmente para a alma do céu mais externo ou para o Deus transcendente: ‘dicitur primum movens esse in aliqua parte sui mobilis non per determinationem suae substantiae, sed per

judicativa do *esse*,⁴⁷⁶ o passo basilar no estabelecimento do sujeito da metafísica, o *ens commune* no sentido propriamente tomista,⁴⁷⁷ a metafísica precede as demais ciências na instituição.⁴⁷⁸

Embora Owens não relacione explicitamente Tomás e Aristóteles no contexto da instituição e ensino da física e da metafísica, pode-se inferir, pela sua análise, que ambos os filósofos são muito diferentes no âmbito da instituição destas ciências. Como explicitado anteriormente, para Owens, a metafísica de Aristóteles, embora não seja um complemento da física, depende desta para ser instituída, não havendo outro modo disponível para o homem. Eu entendo que isto decorre da ausência, em Aristóteles, da apreensão do *esse*, uma peculiaridade, no contexto restrito da relação entre Tomás e Aristóteles, introduzida por Tomás.⁴⁷⁹ Devido à peculiaridade da concepção de Tomás sobre a apreensão do *esse*, é necessário que a razão, para ele, institua realmente a ciência metafísica antes da ciência física.

2.3 A leitura de Weisheipl

A leitura dos textos de Tomás que tenta fazer com que a metafísica dependa da física para ser instituída, se configura, a meu ver, como uma abordagem forçada de aristotelizar Tomás a tudo custo. Tal tentativa, pelo que se nota da análise de Owens, é, de fato, uma interpretação pobre da obra de Tomás, pois não se atém corretamente no cerne de seu pensamento: a apreensão do *esse*.

Weisheipl, um dos membros da River Forest, trata da relação entre física e metafísica em Aristóteles e em Tomás. Sua estratégia argumentativa para sustentar a

efficientiam motus, quia ex aliqua parte sui mobilis movere incipit' (lect. 23, n. 2535). Mas este primeiro motor é o primeiro princípio de toda a natureza no qual o último livro da *Física* alcança seu término. Em seu comentário à *Física* VIII, portanto, Sto. Tomás continua a ver a prova do movimento numa perspectiva metafísica que conduz a Deus e, ao mesmo tempo permitindo uma interpretação que conduz para a alma da esfera mais externa". (OWENS, 1966, p. 143-144).

⁴⁷⁶ "Enquanto os predicados que pertencem às categorias são obtidos primeiro através da conceptualização, a existência, pelo contrário, não é originariamente conhecida através de um conceito. A existência é apreendida através do julgamento, a segunda operação do intelecto. Somente subsequentemente a existência é conceituada". (OWENS, 1980, p. 212). "Nada na essência ou natureza do movimento é capaz de conduzir o intelecto ao motor infinito". (OWENS, 1980, p. 219). Para os detalhes do papel da apreensão judicativa do *esse* no estabelecimento do sujeito da metafísica, ver: OWENS, 1980, p. 20-51; especialmente, OWENS, 1980, p. 217-220.

⁴⁷⁷ Cf. OWENS, 1980, p. 218-219.

⁴⁷⁸ Cf. OWENS, 1980, p. 218-219.

⁴⁷⁹ Como bem enfatiza o próprio Owens, cf. OWENS, 1980, p. 175-178. Na p. 176, ele escreve: "O significado deste pensamento tomista sobre o modo da existência ser apreendida seria difícil de se exagerar. É fundamental para a compreensão do procedimento metafísico de Sto. Tomás. É o que o capacita a raciocinar de forma tão diferente de seus predecessores e de outros metafísicos".

necessidade da precedência da física com relação à metafísica centra-se em dois quesitos, a saber, que a física demonstra a imaterialidade e, ademais, na noção de analogia, nomeadamente do emprego na metafísica de termos cujo sentido primeiro é estabelecido pela física: potência-ato, matéria-forma, substância-acidente.⁴⁸⁰

Ao subdividir o primeiro quesito em duas partes, Weisheipl escreve:

Para Sto. Tomás de Aquino a metafísica pressupõe a filosofia natural por pelo menos duas razões. Primeira, é a filosofia natural que descobre a existência das substâncias separadas, i.e., algum ente imaterial, e assim estabelece o sujeito material de uma nova ciência, a saber, a ciência do ser enquanto tal [...]. Para Sto. Tomás existem dois modos para estabelecer a existência dessas substâncias separadas da matéria e do movimento. O primeiro é através da consideração do movimento físico, tal como Aristóteles se compromete nos Livros VII e VIII da *Física*, quando ele demonstra que a causa de todo o movimento físico no mundo deve ser em si mesma imaterial e imóvel. O segundo é através da consideração da inteligência e vontade humana, tal como Aristóteles oferece no Livro III do *De anima*, quando ele demonstra que a alma intelectual humana deve ser imaterial e imortal. Mesmo se a existência de somente uma dessas substâncias separadas é provada, existe a fundação de uma nova ciência. Efetivamente Aristóteles pensa que existe um grande número (se não é um número infinito) de substâncias separadas.⁴⁸¹

Na passagem citada, baseado em sua leitura de Aristóteles, aliás, substancialmente diferente da leitura que Owens empreende do estagirita e fruto de uma certa repetição da leitura de Averróis, Weisheipl afirma que é a física que estabelece a existência do imaterial, para Tomás. No caso da *Física* VII-VIII a imaterialidade é alcançada pela análise do movimento. O caso do *De anima* III torna a discussão ainda mais complexa, pois enquanto a *Física* está preocupada com a totalidade dos entes naturais, o cosmos, o *De anima* foca-se num objeto bastante determinado. Em ambos os contextos, para

⁴⁸⁰ “Conceitos tais como potência e ato, matéria e forma, substância e acidente, completamente inútil para o físico moderno, são estabelecidos em uma filosofia natural realista. Os conceitos supracitados não são estabelecidos na metafísica, e nesta conexão é importante enfatizar a diferença entre a metafísica e a filosofia natural e indicar a natureza e a relação de ambas. Enquanto que o físico moderno tende a rejeitar a filosofia natural como uma indesejada parte da metafísica, é interessante que muitos tomistas modernos tendem a rejeitar completamente a validade da filosofia natural e pôr em seu lugar a física moderna. Os primeiros confundem a filosofia natural com a metafísica e os últimos a confundem com a física moderna. O resultado tem sido a sobrecarga da metafísica com inumeráveis problemas e áreas de preocupação que, corretamente, pertencem ao filósofo natural. Isso é uma deturpação da metafísica como compreendida por Sto. Tomás. Não queremos aqui justificar a filosofia natural contra as reivindicações da metafísica tomista moderna, mas sim apontar a relação entre ciência moderna e filosofia natural realista que é bastante distinta de qualquer metafísica, até mesmo da metafísica tomista. A amalgama entre a filosofia natural e a metafísica é um exagero e uma menospreza a outra. Toda a estrutura do conhecimento humano é, assim, deturpada e nada é corretamente compreendido”. (WEISHEIPL, 1976, p. 193-194).

⁴⁸¹ WEISHEIPL, 1976, p. 194.

Weisheipl, o processo de instituição das ciências física e metafísica coincide com o aprendizado destas ciências. Está implícito que Weisheipl considera numa perspectiva bastante restrita, a despeito de não fazer menção, a metáfora da tábula rasa (um empirismo estrito). Por essa metáfora, a ciência é instituída na medida em que é apreendida no interior de um processo que eleva o homem de aprendiz a mestre, um processo temporal de amadurecimento. Esta parece ser a razão da necessidade afirmada por Weisheipl da analogia na metafísica, ou seja, devido à estrutura cognitiva humana, só há conhecimento do imaterial porque a física esclarece a noção de matéria de tal sorte que ela mesma alcança o conhecimento de algo cuja materialidade é negada de algum modo: a substância separada (uma ou várias), não só descoberta, mas também demonstrada pela física.⁴⁸²

Weisheipl entende que o hilemorfismo concebido por Aristóteles para discorrer sobre os entes naturais, encontra-se na base do conhecimento para o próprio Tomás. Ao que parece a ênfase de Weisheipl no hilemorfismo aristotélico em Tomás está vinculado a um combate de qualquer indício de platonismo no aquinata,⁴⁸³ (assim como em Alberto⁴⁸⁴). Com efeito, uma vez que a física demonstra o imaterial, a metafísica, para

⁴⁸² “A filosofia natural estabelece por demonstração que existe algum ser que não é material. Este julgamento negativo, ou mais propriamente este julgamento de separação é o ponto de partida para um estudo maior que pode ser denominado de ‘Filosofia Primeira’ ou metafísica”. (WEISHEIPL, 1976, p. 194).

⁴⁸³ “[...] deve existir alguma causa de movimento e de vir a ser de toda a natureza. Este motor, se é para explicar a evidência da experiência humana, deve ser totalmente diferente do mundo dos corpos e do movimento. Ou seja, a causa de todo corpo físico e de seu evidente movimento, deve ser ele mesmo imutável, imóvel e totalmente separado da matéria. Somente um ponto deve ser adicionado neste resumo da *Física* de Aristóteles. Alberto Magno e Sto. Tomás nunca confundem a teoria física aristotélica com a metafísica. A descoberta inesperada, que deve existir um ente separado da matéria, o que explica o movimento observado e a mudança, presenteia-a com um domínio inteiramente novo de estudo, um estudo que Aristóteles designa de ‘filosofia primeira’ ou metafísica. Assim, não haveria metafísica se não existissem entes totalmente imateriais e imóveis – ou se não conhecêssemos algo sobre eles. Que existem tais entes (ao menos um) não pode ser conhecido exceto através da teoria física que tenta explicar o movimento e a mudança existente atualmente na natureza. [...]. Este pensamento era estritamente defendido por Alberto Magno e Tomás contra aqueles que podiam considerar a teoria física e a ciência natural um ramo da metafísica [referência ao platonismo]. A autonomia da teoria física e das ciências naturais repousa na validade dos princípios naturais que explicam o fenômeno natural”. (WEISHEIPL, 1959, p. 47-48).

⁴⁸⁴ “Os mestres treinados para pensar no âmbito do platonismo cristão não poderiam facilmente perceber as ideias fundamentais da teoria física aristotélica. As obras difíceis de Aristóteles eram frequentemente estudadas com o auxílio da paráfrase de Avicena, da questionável *Fonte da Vida* de Ibn Gabirol e alguns pequenos comentários gregos traduzidos do árabe no século anterior. Porém, o neoplatonismo dos filósofos árabes e judeus dificilmente poderia ajudar a compreender uma abordagem completamente diferente do mundo físico e da natureza do homem, uma abordagem que era completamente empírica, sistemática e naturalista. O primeiro grande escolástico a assimilar a ciência Aristotélica e a avançar com seu próprio estudo foi, sem dúvida, Alberto Magno: ‘um homem tão superior em toda a ciência que ele pode apropriadamente ser designado de a maravilha e milagre de nosso tempo’ [Ulrich de Strasburg]. Durante a sua vida, Alberto era aceito nas escolas como uma ‘autoridade’ do mesmo modo que Aristóteles. Mesmo ainda estando vivo, ele era denominado de ‘o Grande’, e por muitos séculos após sua morte seu nome foi associado como uma maravilha da ciência natural, até com os tratados mais improváveis e com os tratados pseudocientíficos. Existiam, na verdade, professores dos livros de Aristóteles antes de Sto. Alberto começar a publicar suas obras, professores como Robert Grosseteste, Robert Kilwardby, Adam de Buckfield e Roger Bacon. Porém, Alberto foi o primeiro a fazer uma abordagem aristotélica do mundo

Tomás, seria estritamente um saber analógico, é, pois, o segundo quesito do argumento de Weisheipl:

Porém, somente uma é suficiente para constituir uma nova filosofia primeira na qual não somente esta única substância é estudada, mas também todos os termos que são analogicamente aplicáveis aos entes materiais e imateriais. Isto nos conduz a segunda razão pela qual a filosofia natural deve preceder a metafísica. Isto é exigido pela natureza dos conceitos análogos. Conceitos análogos não são abstraídos, mas são elaborados pela mente humana. O primeiro análogo de nosso conceito de ‘ser’ ou ‘coisa’ é o sensível, material, a realidade concreta das coisas que nos cercam. No momento em que constatamos [*realize*] que existe ao menos uma coisa que não é sensível, material e móvel, partimos do domínio da analogia. A partir desse momento, termos como ‘coisa’, ‘ser’, ‘substância’, ‘causa’, não estão mais restritos ao mundo material e sensível. Assim estendemos e ampliamos nossos conceitos iniciais para fazê-los incluir a realidade imaterial. Tais são nossos conceitos análogos de ser, substância, potência, ato, causa e semelhantes. Estes termos são vistos na metafísica como aplicáveis além do domínio da realidade material e sensível. O primeiro análogo *quoad nos* de todos estes conceitos é o ser material, sensível, móvel, que pertence ao domínio do filósofo natural.⁴⁸⁵

O conhecimento analógico, conforme a passagem, pressupõe inevitavelmente que já existam conceitos ou espécies que a física fornece ao intelecto humano, pois, no limite, a analogia é uma relação entre conceitos. Ocorre, porém, que a base que assegura a instituição da metafísica, para Tomás, como a pesquisa de Owens evidencia, antecede a formulações de conceitos: é a apreensão do *esse*. Nessa medida, por mais interessante que seja e, ademais, a despeito de seu caráter propriamente filosófico e quiçá de ser um filósofo propriamente, o argumento de Weisheipl não se configura como uma exegese dos textos de Tomás, pois trai o cerne da metafísica deste autor.

2.4 A leitura de Knasas

A posição de Weisheipl é criticada por Knasas. No mesmo contexto em que critica Weisheipl, Knasas retoma os argumentos de Owens no intuito de explicitar sua posição sobre a relação entre física e metafísica em Tomás. O ponto central da crítica de Knasas a Weisheipl encontra-se na leitura de Weisheipl da *Física* e *De anima* de Aristóteles e sua

físico propriamente sua e a defender a autonomia desta abordagem contra a matemática e o pensamento metafísico platônico formulado por seus contemporâneos”. (WEISHEIPL, 1959, p. 27-28).

⁴⁸⁵ WEISHEIPL, 1976, p. 194.

aplicação em Tomás.⁴⁸⁶ Nessa leitura, conforme Knasas, Weisheipl entende que a estrutura hilemórfica dos entes naturais, pois o ser é dito matéria e forma, estabelece as bases para a originária concepção de ser e, conseqüentemente, o emprego da analogia para entes materiais e imateriais. No caso da *Física*, a noção de imaterialidade decorre da análise do movimento, ou seja, a explicação do movimento conclui pela necessidade de um motor imóvel que é imaterial, logo, uma substância separada. Quanto ao *De anima*, a análise da intelecção prova que a alma humana é imaterial. Essas conclusões, para Weisheipl, segundo Knasas, são estendidas pelo emprego da analogia para investigações no domínio da física e da metafísica.⁴⁸⁷ Ademais, como é a forma que confere inteligibilidade ao ente natural, Weisheipl entende, segundo Knasas, que é por ela que inicialmente o ser é concebido pela razão humana.⁴⁸⁸ Como a primeira aplicação da noção de forma diz respeito à natureza, então, para Weisheipl, cabe unicamente ao filósofo natural estabelecer as bases da metafísica.⁴⁸⁹

Knasas não nega o valor e a importância do hilemorfismo na aquisição do conhecimento.⁴⁹⁰ Entretanto, ele enfaticamente se opõe à concepção de Weisheipl (e da River Forest) de que o hilemorfismo determina a apreensão originária do ser. Ao retomar a pesquisa de Owens, ele escreve:

Ao contrário de Maritain, Owens não faz a afirmação problemática de que a inteligibilidade é capaz de ocorrer a partir da matéria, podendo ser abstratamente derivada de modo simples do material. Ao contrário dos filósofos naturais tomistas [River Forest], ele igualmente não faz nenhuma afirmação duvidosa de que os princípios de matéria e forma têm o êxito de demonstrar as realidades imateriais. Finalmente, ao contrário do tomismo transcendental, Owens não está sob nenhuma pressão que o conduziria a tomar uma rota *a priori* para o imaterial com todas as suas trágicas conseqüências kantianas. Owens é satisfatório em permitir que o julgamento alcance o *esse* das coisas sensíveis para especificar a entrada da metafísica.⁴⁹¹

A condição para o início da metafísica, conforme a passagem, não é outra senão o julgamento. Deixando de lado a referência a Maritain e ao tomismo transcendental, a despeito de sua importância,⁴⁹² o próprio Knasas afirma que a discussão sobre a apreensão

⁴⁸⁶ Cf. KNASAS, 1988, p. 48-49.

⁴⁸⁷ “Tais conclusões nos permite estender nossa noção original de ser para que ela seja vista no intuito de aplicá-la analogicamente às ordens material e imaterial”. (KNASAS, 1988, p. 48).

⁴⁸⁸ Cf. KNASAS, 1988, p. 49.

⁴⁸⁹ Cf. KNASAS, 2003, p. 10-14.

⁴⁹⁰ Cf. Cf. KNASAS, 2003, p. 14.

⁴⁹¹ KNASAS, 1988, p. 75.

⁴⁹² Cf. KNASAS, 2003, cap. 2; cap. 4.

originária do ser em Tomás, não pode ter, no limite, várias respostas plausíveis, pois uma resposta necessariamente nega outras. Sucintamente, a resposta ou sustenta que a apreensão originária do ser é a posse do “ato formal” (River Forest), ou é a posse do ato de ser (*esse/actus essendi*).⁴⁹³

Ao desenvolver sua posição segundo a qual a apreensão originária do ser é a posse do ato de ser, Knasas argumenta contra a necessidade afirmada por River Forest de que a referência ao imaterial esteja nos primórdios do estabelecimento do sujeito da metafísica em Tomás. O imaterial pertence ao sujeito da metafísica, mas não há referência a ele nos primórdios que estabelece o sujeito da metafísica.⁴⁹⁴ No intuito de esclarecer essa questão, ao mesmo tempo em que reconhece que Tomás não é preciso neste quesito,⁴⁹⁵ Knasas enfatiza a importante diferença que pode ser encontrada nos textos de Tomás entre a perspectiva histórica no sentido da história da filosofia da apreensão do ser e a própria apreensão do ser. A apreensão da imaterialidade no contexto da discussão sobre o sujeito da metafísica nos textos de Tomás está vinculada ao tratamento sobre a história da filosofia.⁴⁹⁶ Contudo, isso não significa, conforme Knasas, que a ordem interna ao intelecto seja a ordem da história da filosofia apresentada por Tomás.

Na história da filosofia tal como consta na ST, Ia, q. 44, a. 2, resp., segundo Knasas, Tomás apresenta os dois passos (*paulatim*) dos filósofos gregos na apreensão do ser. Tem-se os pré-socráticos (*antiqui*) e depois Platão e Aristóteles. O passo dos *antiqui* é caracterizado pelo conhecimento do ser no âmbito da mudança accidental. Platão e Aristóteles, por sua vez, são caracterizados pelo conhecimento do ser no domínio da mudança substancial. Uma vez que está discutindo com Weisheipl (e River Forest), Knasas direciona sua atenção para a caracterização de Aristóteles na ST, Ia, q. 44, a. 2, resp. Na leitura de Knasas, o hilemorfismo de Aristóteles é tratado por Tomás na ST, Ia,

⁴⁹³ KNASAS, 2003, p. 7-8.

⁴⁹⁴ “[...] o sujeito da metafísica não requer a imaterialidade inicialmente”. (KNASAS, 1988, p. 58).

⁴⁹⁵ “Quem, então, pode culpar a maioria dos neo-tomistas por retirar de Tomás apenas o que ele parece dizer; isto é, a metafísica é uma ciência que é praticada quando alguém em seu pensamento transcende a ordem material”. (KNASAS, 1988, p. 45). “[...] Tomás nunca explica obviamente como se avança para a metafísica [...]”. (KNASAS, 1988, p. 45).

⁴⁹⁶ “[...] Owens não é levado a afirmar o imaterial para a noção em sua apreensão inicial. Sua própria pesquisa o conduziu a compreender os textos de Tomás sobre a imaterialidade do *ens* como historicamente condicionado do modo observado [referência à sua análise de ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.]”. (KNASAS, 1988, p. 76).

q. 44, a. 2, como alcançando somente o círculo oblíquo.⁴⁹⁷ O ser, portanto, no hilemorfismo, ainda é totalmente pressuposto.⁴⁹⁸

A terceira etapa na perspectiva histórica, a primeira na perspectiva da metafísica, é peculiar ao próprio Tomás:

[...] Tomás, o representante da história da filosofia na 44, 2 [i.e., ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.] à medida em que ela alcança a etapa metafísica que não é marcada pelo aumento da imaterialidade mas pelo aumento da profundidade. [...] a terceira etapa de 44, 2, mostra Tomás apresentando a metafísica simplesmente em termos de *habens esse* ao invés de *ens commune*. Direcionar a consideração do *ens inquantum est ens* é suficiente para alcançar o real sensível como *habens esse*. O texto não mostra preocupação com a compreensão do *ens* na medida em que é capaz de ser material ou além da matéria. A preocupação exclusiva é com o *ens* enquanto *habens esse*.⁴⁹⁹

A questão terminológica da diferença entre *habens esse* e *ens commune* é importante porque, a despeito de, no limite, as expressões poderem ser tomadas como sinônimas, no contexto preciso da leitura de ST, Ia, q. 44, a. 2, resp., conforme Knasas, a expressão *habens esse* em sua apreensão original não tem como referência a matéria ou a imaterialidade: está para além de ambas ou é anterior a ambas. Por outro lado, a expressão *ens commune* é vinculada ao imaterial pelo próprio Tomás no *In Metaphysica, proemium*, e no *In BDT*, q. 5, a. 4, resp.⁵⁰⁰

É preciso observar ainda, segundo Knasas, que Tomás não caracteriza o sujeito da metafísica somente como *ens commune*, mas também como *ens inquantum est ens*. Nessa medida, a apreensão do *habens esse* é suficiente para estabelecer originariamente o sujeito da metafísica, o *ens inquantum est ens*, e posteriormente incluir o *ens commune*:

A metafísica é estabelecida não sobre a descoberta de uma noção mais ampla [i.e., o imaterial], mas sobre a descoberta de um princípio mais profundo. É verdade, a noção de *ens* como *habens esse* é estendida para abranger instâncias reais imateriais. Ela segue o raciocínio metafísico que fundamenta as representações negativas das realidades imateriais. Quando essas representações são adicionadas ao nosso julgamento original constituído pela multidão, a noção de *habens esse* que não necessita ser restrita à matéria pode ser sondada. Entretanto, o *ens*

⁴⁹⁷ “Na *Summa Theologiae* I, 44, 2 c, Tomás expressamente diz que o argumento baseado sobre os princípios de matéria/forma conduz o filósofo somente a um primeiro corpo: ‘Estas transmutações (das formas essenciais), eles a atribuíam a certas causas mais universais, tal como o círculo oblíquo, segundo Aristóteles,...’. O círculo oblíquo é uma referência a esfera celeste que move o Sol”. (KNASAS, 1988, p. 49).

⁴⁹⁸ KNASAS, 1988, p. 49.

⁴⁹⁹ KNASAS, 1988, p. 59.

⁵⁰⁰ KNASAS, 1988, p. 44.

enquanto *habens esse* sempre esteve presente. Como a 44, 2, ilustra, o seu alcance é suficiente para iniciar uma consideração filosófica distinta do sensível real a partir do qual a Causa Primeira é alcançada. Em suma, é suficiente para iniciar a metafísica.⁵⁰¹

No que se refere às implicações metafísicas da posição de Knasas, deixando de lado as questões propriamente do domínio da noética, posição esta explicitamente vinculada à pesquisa de Owens,⁵⁰² nomeadamente no que tange à teoria filosófica da criação, estou plenamente de acordo com sua conclusão: a metafísica é instituída pela apreensão do *esse* que não tem a imaterialidade como referência imediata. Negar a autenticidade dessa conclusão, a meu ver, é abandonar o que há de mais caro ao próprio Tomás. É desfigurá-lo e transformá-lo num autor, a meu ver, totalmente irreconhecível. Ademais, também estou plenamente de acordo com Knasas de que é impossível uma suposta harmonia entre a leitura “existencial” e a leitura aristotélica (River Forest) no que toca à instituição da metafísica e suas implicações nas demais áreas do saber, uma vez que ambas são necessariamente autoexcludentes.⁵⁰³

2.5 A leitura de Johnson

A posição de Weisheipl (e da River Forest) é defendida por Johnson no interior de sua crítica aos argumentos de Knasas. Para tanto, Johnson volta-se para o In BDT, qq. 5-6, sobretudo para o In BDT, q. 5, a. 2, ad3.⁵⁰⁴ É importante notar, inicialmente, que a discussão não somente é complexa pela densidade da temática, mas também porque envolve três procedimentos: (a) a “leitura pessoal” que cada intérprete realiza do próprio

⁵⁰¹ KNASAS, 1988, p. 76.

⁵⁰² “Eu quero contribuir com a interpretação de Owens. Minha contribuição consiste em complementar a posição de Owens com um texto [ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.] no qual Tomás, no ato de oferecer o *habens esse*, o alcança como um sujeito filosoficamente distinto a partir do qual Deus é alcançado. Neste texto, o *habens esse* não é ainda compreendido como capaz de existir além da matéria. Ele ainda é apresentado como uma consideração filosófica do real distinta da filosofia natural e como suficientemente poderosa para o propósito de argumentar em prol da causa mais universal”. (KNASAS, 1988, p. 57-58).

⁵⁰³ Isso se torna muito patente pelo conhecimento minimamente aprofundado dos artigos nos quais os autores se propõem a debater. Ademais, não somente pela leitura dos intérpretes de Tomás a substancial diferença entre ele e Aristóteles pode ser compreendida. Pela própria leitura dos estudiosos de Aristóteles totalmente desconhecedores de Tomás: “Pode parecer uma surpresa que Aristóteles, quando estende os dois principais sentidos da cópula ‘é’ – estas nas quais ela indica respectivamente ser essencial e ser accidental – nada pode dizer do ‘é’ existencial, que é pressuposto em sua explicação do ser accidental. O motivo para isso, é que, embora logicamente o ‘é’ existencial possa ser distinto da cópula, metafisicamente não pode. Ser ou é ser uma substância ou ser uma qualidade, ou ser em alguma das outras categorias, pois nada pode ser ao menos que seja considerado como ser de algum tipo”. (ROSS, 1958, p. 308).

⁵⁰⁴ “[...] encontro neste texto muito mais do que aquilo que Knasas encontra. De fato, eu penso que o seu real significado é oposto àquele conferido por Knasas”. (JOHNSON, 1989b, p. 59).

texto de Aristóteles (Grego/Inglês); (b) a leitura da interpretação que Tomás empreende do texto aristotélico e (c) a interpretação da própria posição de Tomás.

Johnson ao criticar a leitura que Knasas empreendeu de In BDT, q. 5, a. 2, ad3,⁵⁰⁵ propõe uma estratégia que visa primeiro entender a objeção respondida no In BDT, q. 5, a. 2, ad3, em seguida busca entender o que Tomás “não diz” no In BDT, q. 5, a. 2, ad3, e, enfim, apresenta o que Tomás estaria dizendo no In BDT, q. 5, a. 2, ad3. Na objeção, o objetor sustenta o seguinte: “Praeterea, in scientia naturali agitur de primo motore, ut patet in VIII physicorum. Sed ipse est immunis ab omni materia. Ergo scientia naturalis non est de his solis quae sunt in matéria”.⁵⁰⁶

Deve-se notar, conforme Johnson, que na objeção há referência ao imaterial (*immunis ab omni materia*) como pertencendo ao escopo da *Física* VIII. Com esta prova textual, desde que, é obvio, Tomás não a negue no In BDT, q. 5, a. 2, ad3, Johnson julga ter elementos suficientes para sustentar que a física trata (*agitur*) do imaterial.

De antemão, enfatizo que a discussão cresce em complexidade na medida em que não somente o vocabulário empregado por Tomás é apresentado pelos debatedores, mas também e, sobretudo, a meu ver, pela interpretação que Johnson estabelece para o tratamento (*agitur*) que a física empreende sobre o imaterial, pois ele entende *agitur* como demonstração. Ademais, enfatizo ainda que Johnson está relativamente correto sobre a diminuição da importância que o próprio Tomás confere à física decorrente da leitura existencial de Knasas.⁵⁰⁷ Com efeito, Knasas julga que a física fracassa ao tentar demonstrar o imaterial.⁵⁰⁸ Entretanto, talvez esse fracasso ocorra com Aristóteles, mas não com Tomás, simplesmente porque, para Tomás, sua física não tenta demonstrar o imaterial, pois quando o físico (tomásico, não aristotélico) se põe em investigação ele já sabe que o metafísico (tomásico, não aristotélico) demonstra que o mundo é criado, o que implica necessariamente que a existência do imaterial já fora provada na metafísica. Em

⁵⁰⁵ Johnson critica a seguinte passagem de Knasas: “[...] o *In de Trin*, V, 2, ad3 diz sobre a filosofia natural tratando do Primeiro Motor, *primus motore*, como o fim para o qual a ciência natural conduz. O texto não identifica o primeiro motor como Deus. Além disso, na S.C.G. I, 13, *Quia vero*, Tomás emprega uma frase semelhante ‘*primum movens*’ para se referir à esfera celeste mais externa. Nem no *De Trinitate* Tomás caracteriza o Primeiro Motor como imaterial. Pelo contrário, ele é ‘de uma natureza diferente das coisas naturais’. Isto pode muito bem ser aplicado às esferas celestes como ingeradas e incorruptíveis. Em suma, nada neste texto, necessariamente, vai além da *prima pars* 44, 2c [referência ao círculo oblíquo]”. (KNASAS, 1988, p. 50).

⁵⁰⁶ (In BDT, q. 5, a. 2, obj. 3). “Ademais, na ciência natural, trata-se do primeiro motor, como é patente no livro VIII da *Física*. Ora, ele é imune de toda matéria. Portanto, a ciência natural não trata apenas do que é na matéria”. (Trad. Carlos A. R. do Nascimento).

⁵⁰⁷ Cf. JOHNSON, 1990, p. 265-269.

⁵⁰⁸ “Eu proponho a tese segundo a qual, para Tomás, a filosofia natural fracassa ao tentar demonstrar uma existência imaterial”. (KNASAS, 1991, p. 245).

suma, nem há o fracasso proposto por Knasas no domínio da física, nem a física demonstra o imaterial, tal como propõe Johnson (e River Forest).

A física de Tomás,⁵⁰⁹ de fato, trata (*agitur*) do imaterial, mas ela não demonstra o imaterial. Aqui o zelo pela terminologia é fundamental, caso contrário qualquer tentativa de interpretação é totalmente arruinada porque tudo se reduz a sinonímia. Nessa medida, é preciso enfatizar que nem no In BDT, q. 5, a. 2, obj.3, nem no In BDT, q. 5, a. 2, ad3, Tomás emprega os termos técnicos para “demonstração/prova”: *ostendere, demonstratur, probatur*. Como mostrarei mais à frente, *agitur* é sinônimo de *traditur*, e em contextos bastante precisos não serão sinônimos de *ostendere, demonstratur, probatur*. Nesse contexto, entendo que Tomás é muito cuidadoso com os termos latinos que denotam “demonstração/prova”. Assim, ele jamais empregaria levemente estes termos, bem como se quisesse manifestar ao leitor a tecnicidade da “demonstração/prova” empregaria um dos três termos mencionados, como faz inúmeras vezes ao longo do QDP, In Sent., SCG e da ST.

A ênfase no sentido técnico de “demonstração/prova” pode ser observada, por exemplo, em dois pequenos fragmentos:

(I) “Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata”.⁵¹⁰

(II) “Respondeo a quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat”.⁵¹¹

⁵⁰⁹ É fundamental diferenciar a física de Tomás e a física de Aristóteles. Surpreende-me muito que Knasas (cf. KNASAS, 2003, p. 36) e Johnson (JOHNSON, 1989b, p. 61) simplesmente concebem que a ciência física presente em Tomás é a física de Aristóteles. Eles nem sequer se questionam se não há algo que torna não só possível, mas necessária a tentativa de encontrar uma física de Tomás substancialmente distinta da física de Aristóteles. Além disso, considerando a totalidade da bibliografia secundária presente nesta tese, como mencionei no início do presente capítulo, nenhuma cogita explicitamente que Tomás tenha uma física. Nem mesmo Twetten cuja análise dos textos de Tomás sobre física supera a tese de Aertsen (1988). Twetten chegou muito próximo de afirmar que Tomás possui uma física. Entretanto, por duas razões ele não afirmou esta tese. A primeira refere-se à sua simpatia por Weisheipl. A segunda, por sua vez, diz respeito à total ausência de leitura de *Aristoteles latinus*, o verdadeiro Aristóteles lido por Tomás. Portanto, é peculiaridade de minha tese sustentar que Tomás possui uma física substancialmente distinta da física de Aristóteles (*Aristoteles latinus*).

⁵¹⁰ “Portanto, a razão demonstra e a fé sustenta que todas as coisas foram criadas por Deus”. (QDP, q. 3, a. 5, resp.).

⁵¹¹ “Respondo que não somente a fé sustenta a criação, mas a razão também a demonstra”. (In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 2, resp.).

Nestes fragmentos, é patente que Tomás deseja diferenciar os termos *tenetur/tenet* e *demonstratur/demonstrat*. Os primeiros têm como referência uma disposição “subjéctiva”, um “assentimento”, pois estão vinculados à *fide/fides*, aliás, embora sejam empregados por Tomás no contexto da religião, podem ser estendidos para outros contextos. Os segundos, por sua vez, possuem como referência a objetividade *ratione/ratio*, ou seja, a conclusão de um argumento válido cujas premissas são necessariamente verdadeiras. Trocar um termo pelo outro no contexto em que são empregados seria desastroso. Ademais, a breve menção a estes fragmentos aqui visa tão somente acenar para a tecnicidade concebida por Tomás para os termos *ostendere*, *demonstratur*, *probatur* e, que, o não uso de tais termos deve ser cuidadosamente respeitado e analisado. Conforme apontado, Tomás não emprega estes termos no In BDT, q. 5, a. 2, obj.3, e no In BDT, q. 5, a. 2, ad3. Eu entendo que esta ausência é totalmente coerente com o pensamento de Tomás e que, portanto, a tentativa de fazê-lo dizer o que não disse é introduzir elementos estranhos ao seu pensamento, ou seja, que a física demonstra o imaterial.

Ao se referir a In BDT, q. 5, a. 2, obj.3, Johnson escreve:

Este argumento apresenta uma séria dificuldade para aqueles que sustentariam que a filosofia natural se preocupa por si mesma com o que é na matéria e no movimento. Uma abordagem integral da investigação da *Física* de Aristóteles indica que o filósofo natural trata do primeiro motor, que, numa afirmação objetiva, é totalmente separado da matéria: *immuns ab omni materia*. A alegação de que a filosofia natural lida com o que é na matéria e no movimento, portanto, é falsa, se ela pretende afirmar que a filosofia natural lida somente com estes tipos de entes. [...]. Sto. Tomás, portanto, responde às várias objeções, e responde à nossa terceira objeção em seu curso. Poderia parecer que a resposta de Sto. Tomás simplesmente tomaria essa objeção para sustentar que a filosofia natural não trata do primeiro motor que é totalmente imaterial: *nego minorem*. Na verdade, se o objetivo de Sto. Tomás fosse defender a alegação de que a filosofia natural trata apenas das coisas que são na matéria e no movimento, ele poderia negar a alegação do oponente. Em suma, se Sto. Tomás verdadeiramente pensa que o filósofo natural não lida com o conhecimento de uma realidade imaterial, então, ele tinha diante de si a oportunidade perfeita de estabelecer seu ensinamento sobre este assunto. Entretanto, Sto. Tomás não faz isso. De fato, em nenhuma

parte de sua resposta Sto. Tomás chega perto de contradizer a afirmação da objeção segundo a qual os *naturalis* consideram o imaterial.⁵¹²

Johnson entende que a objeção de In BDT, q. 5, a. 2, obj.3, está vinculada à leitura da *Física* de Aristóteles. Aqui aparece o primeiro elemento apontado anteriormente que torna a discussão ainda mais complexa. A abordagem integral da *Física* de Aristóteles conduziria o leitor, segundo Johnson, a entender que a *Física* não se restringe ao material. Não é apenas a *Física* na leitura de Tomás, mas a *Física* na leitura do próprio Johnson que trata do imaterial. Nota-se, assim como observei no caso de Weisheipl, que no interior dos intérpretes de Tomás, a divergência já se inicia na própria leitura do texto de Aristóteles. Com efeito, a leitura de Owens é substancialmente diferente da leitura que Weisheipl e Johnson empreendem da *Física* de Aristóteles. Conforme explicitado, para Owens, a *Física* de Aristóteles não *trata* e não *demonstra* o imaterial, razão pela qual o motor imóvel postulado na *Física* VIII é um ente natural. Ademais, o próprio Tomás, na leitura de Owens, teria percebido isso, pois ao discursar por conta própria, ou seja, não comentando Aristóteles, seja na ST, Ia, q. 2, seja na SCG I, 13, deliberadamente exclui dois passos basilares para os argumentos de Aristóteles: o sujeito da eternidade do movimento e a animação celeste. Além disso, quando Tomás identifica o motor imóvel da *Física* com sua noção de divindade ou mesmo quando o trata como imaterial, ele assim procede, segundo Owens, numa perspectiva metafísica. Diferentemente, na leitura de Johnson (e Weisheipl) a *Física* de Aristóteles trata e demonstra um motor imóvel que é imaterial. Ademais, segundo estes autores, o próprio Tomás assim lê a *Física* de Aristóteles. Prova disso, segundo Johnson, é o fato de Tomás não se colocar contra a objeção presente no In BDT, q. 5, a. 2, obj.3.

A despeito da profunda dificuldade, Johnson não se esforça para tentar separar, na medida do possível, aquilo que pertence à leitura que Tomás realiza da *Física* de Aristóteles, e aquilo que o próprio Tomás concebe, sua *maestria*, como Owens de modo extremamente cuidadoso faz. O fato de Tomás não se colocar contra a objeção pode indicar a própria concepção de Tomás ao invés de sua interpretação da *Física* de Aristóteles. Entretanto, mesmo que Tomás interprete a *Física* como lidando com o imaterial, seu próprio tratamento sobre a temática é significativamente diferente, pois

⁵¹² JOHNSON, 1989b, p. 61-62.

Tomás, como bem observou Owens, sempre introduz sua concepção de *esse*, sendo de responsabilidade do leitor de Tomás perceber essas nuances.

Ao que parece a tentativa de separar as posturas de intérprete e de filósofo de Tomás não possui qualquer interesse para Johnson. Seu foco, com efeito, é realmente encontrar aparato textual que viabilize a afirmação de que a física lida com o imaterial, o que é satisfeito pelo In BDT, q. 5, a. 2, ad3:

Ad tertium dicendum quod de primo motore non agitur in scientia naturali tamquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tamquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei, cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem, ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus, habet tamen ad eas aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor.⁵¹³

Conforme indicado, Johnson primeiro busca entender o que o texto “não diz”:

Devemos antes de tudo apontar o que Sto. Tomás não diz. Ele não diz que os *naturalis* não consideram o primeiro motor, nem diz que o primeiro motor não é imaterial. Ademais, Sto. Tomás não vê a objeção como uma proposta hipotética, devendo ele oferecer uma resposta hipotética. Sua resposta não é um *dato, non concessio*; a conjunção condicional *si* em nenhum lugar do *ad tertium* é encontrada, nem qualquer verbo no modo subjuntivo. Sto. Tomás simplesmente não contradiz a objeção.⁵¹⁴

Em seguida Johnson apresenta sua interpretação para In BDT, q. 5, a. 2, ad3:

[...] Sto. Tomás concede imediatamente a objeção e, em seguida, explica como ele concede a afirmação do oponente e ao mesmo tempo mantém a resposta afirmativa à questão inicial do artigo. *Dato et concessio* que o primeiro motor que o filósofo natural considera é livre de toda matéria (*immunis ab omni materia*), como isso pode ser conciliado com a afirmação segundo a qual a filosofia natural considera o que é na matéria e no movimento? Uma vez que o próprio Sto. Tomás aponta que o primeiro motor é ‘de outra natureza além das coisas naturais’ (*primus motor est alterius naturae rebus naturalibus*), o

⁵¹³ (In BDT, q. 5, a. 2, ad3). “Ao terceiro, é preciso dizer que, na ciência natural não se trata do primeiro motor como de seu sujeito ou de parte do sujeito, mas como do termo ao qual a ciência natural conduz. Ora, o termo não pertence à natureza da coisa da qual é termo, mas tem alguma relação para com esta coisa, assim como o termo da linha não é linha, mas tem para com ela alguma relação. Assim também o primeiro motor é de outra natureza que as coisas naturais; tem, no entanto, para com elas alguma relação, na medida em que lhes influi o movimento, e assim cai na consideração da ciência natural, quer dizer, não por si mesmo, mas na medida em que é motor”. (Trad. de Carlos A. R. do Nascimento. Aqui com modificações).

⁵¹⁴ JOHNSON, 1989b, p. 62.

primeiro motor não pode ser o sujeito ou parte do sujeito da filosofia natural; *de primo motore non agitur in scientia naturali tamquam de subiecto vel de parte subiecti...* Se a filosofia natural trata deste primeiro motor imaterial, então ela faz isso somente em virtude de seu sujeito ter uma relação *per se* com este primeiro motor. Este é claramente o modo no qual Sto. Tomás procede.⁵¹⁵

Análise de Johnson presente na passagem citada é muito feliz e consistente, com a ressalva importantíssima de se ter em mente a física de Tomás (não de Arisóteles). Porém, exatamente por isto, ela tem um efeito colateral, pois acaba por afirmar a regência da metafísica quanto à física. Na passagem é dito por Johnson que o primeiro motor não é o sujeito da física, tampouco é seu objeto (parte do sujeito), pois ele é de outra natureza, ou seja, ele é, nesse caso, a divindade.⁵¹⁶ Qual o sentido, pois, em afirmar que a física trata de algo que não pertence ao seu sujeito nem ao seu objeto? Eu entendo que só há uma resposta possível: a metafísica auxilia a física, ou seja, a física pressupõe a causalidade metafísica que lhe confere o sujeito e o objeto. O primeiro motor, portanto, só pode ser a causa do sujeito e do objeto da física, o que é designado por Johnson pela expressão “relação *per se*”. Ora, esta relação *per se* atribuída ao primeiro motor, no contexto da obra de Tomás, só pode designar a relação criador-criatura, uma vez que a expressão “primeiro motor” no contexto descrito só pode designar a divindade.⁵¹⁷ Não há outra alternativa. Portanto, afirmar nesse contexto, que a física demonstra o imaterial, implica em afirmar que ela demonstra a criação, uma afirmação absolutamente desprovida de sentido numa leitura atenta da obra tomásica.

O próprio Johnson, a despeito de estar correto em sua crítica à leitura de Knasas de In BDT, q. 5, a. 2, ad 3, mostra a força de sua leitura como implicando o efeito colateral apontado e, a meu ver, sem perceber, ele reafirma a leitura de Owens. O único modo de não reafirmar a leitura de Owens, seria separar realmente na divindade a eficiência e o fim, um procedimento que se configuraria como totalmente externo ao texto de Tomás.⁵¹⁸

⁵¹⁵ JOHNSON, 1989b, p. 62-63.

⁵¹⁶ Conforme JOHNSON, 1989b, p. 64, nota 16.

⁵¹⁷ “Sed quia ad motum caeli se habet ipsum corpus caeleste ut materia et subiectum, primum autem movens, scilicet Deus, sicut agens quod facit ipsum esse in actu; ex parte caeli probari potest quod sit potens semper moveri, ex parte autem voluntatis divinae dependet quod moveatur in actu vel semper vel non semper”. (In DCM II, 4, n. 5, 5§.).

⁵¹⁸ “Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem”. (ST, Ia, q. 44, a. 4, ad4).

Ocorre, porém, que Johnson, ao que parece, procede corretamente não separando na divindade a eficiência e o fim:

O primeiro motor, enquanto imaterial, é o ponto de partida do movimento das coisas materiais. A ilustração de Sto. Tomás do ponto e da linha que não são mencionados por Knasas, é muito útil aqui, pois o argumento do regresso ao infinito na *Física* tem um caráter bastante linear. Assim como os motores movidos conduzem a um motor imóvel como àquilo a partir do que eles procedem enquanto motores, assim também uma linha finita conduz a um ponto do qual ela procede. Em ambos os casos, o *terminus* é de uma natureza diferente daquilo a partir do que ele procede; o primeiro motor é completamente imóvel, mesmo *per accidens*, e é imaterial, e o ponto é posição sem extensão, e a linha é comprimento (extensão) sem largura. Os dois *termini* embora ‘de outra natureza’ podem ser para seus respectivos *terminati*, não deixando de ser necessários para uma investigação que propõe a tratar destas coisas que são, de fato, *terminati*; os motores movidos não são totalmente compreendidos sem o conhecimento de um motor imóvel, e a linha finita não é compreendida sem seus dois pontos, os princípios de sua finitude. É precisamente por causa disso que Sto. Tomás pensa que ele pode tanto conceder a imaterialidade do primeiro motor da filosofia natural quanto sustentar que ela trata com aquilo que é *in motu*, *inabstracta*; o primeiro motor, embora imaterial e, embora dê a ocasião para outras e, talvez, discussões mais prolongadas, não deixa de ser a primeira causa do movimento que pertence à primeira consideração do filósofo natural, pois, pelo influxo do movimento no interior das coisas naturais, ele estabelece uma relação, uma *habitus*, entre ele mesmo e as coisas cuja natureza é marcadamente diferente de sua própria natureza.⁵¹⁹

As últimas linhas da passagem citada, de fato, enfatizam que o primeiro motor é a divindade, o criador, pois, para Tomás, somente o criador pode “influxir movimento” (*influit eis motum*) no *interior* (ou no mais íntimo) da coisa estabelecendo relação (de providência) com ela. É, pois, a entidade transcendente. No âmbito da exegese, não há outra alternativa em Tomás. Como sustentar que estas últimas linhas da passagem de Johnson (“...pelo influxo...própria natureza”) não reafirmam o tratamento de Owens sobre a radical origem do movimento: o criador? Não vejo possibilidade, pois a “diferença marcante” de natureza apontada por Johnson é entendida por Tomás pela relação entre o Ser e o Nada, isto é, a divindade em si mesma é ser, a criatura em si mesma é nada. Este é o sentido da sentença de Tomás: *primus motor est alterius naturae rebus naturalibus*. Johnson tem total razão quando critica a compreensão de Knasas desta sentença, pois *alterius naturae* não quer dizer “não-gerado” e “incorruptível”, cuja referência é alguma

⁵¹⁹ JOHNSON, 1989b, p. 63.

esfera celeste. A má compreensão de Knasas repousa em sua falta de atenção ao ler este fragmento: “...habitudinem, in quantum influit eis motum”. A relação (*habitudinem*) afirmada se dá no domínio do *esse* e, para Tomás, só a divindade confere *esse*, razão pela qual ao *influit esse*,⁵²⁰ ela *influit motum*. Nesse contexto, para mim, torna-se muito clara a total consistência da pesquisa de Owens, embora ele não se refira às expressões *influit motum* e *influit esse* empregadas pelo próprio Tomás.

Johnson, entretanto, insiste em afirmar que o tratamento que a física empreende sobre o primeiro motor é no domínio da demonstração:

Uma vez que a existência do imaterial dificilmente poderia estar no início do princípio operativo para o filósofo natural, e uma vez que a objeção se refere ao oitavo livro da *Física* onde Aristóteles procede pelo modo da demonstração, parece justo que uma inferência de Sto. Tomás possa dizer que o filósofo natural é capaz de discursar sobre um primeiro motor imaterial, este que seria o resultado de uma demonstração empreendida propriamente no interior dos limites de sua ciência, e assim, para Sto. Tomás pelos menos neste trabalho inicial (escrito entre 1252-1259), a filosofia natural demonstra a existência do imaterial. E assumindo que Sto. Tomás continua sustentado que o oitavo livro da *Física* é de filosofia natural, e não há nenhuma razão para duvidar disso, parece que ele mantém que a filosofia natural demonstra o imaterial também em suas últimas obras.⁵²¹

É exatamente o que Johnson nega no início da passagem citada que ocorre, para Tomás, inclusive é o que alarga os horizontes da física concebida por ele, ou seja, o físico (tomásico, não aristotélico) inicia sua investigação sabendo da existência de entes imateriais, uma vez que a metafísica já demonstrou e ele sabe disso. Esta é a razão pela qual ao longo do *In Physica* e do *In DCM* o leitor encontra com frequência as noções de divindade, inteligência e substância separada. É a metafísica regulando e auxiliando a física. Eu insisto, nem no *In BDT*, q. 5, a. 2, obj.3, nem no *In BDT*, q. 5, a. 2, ad3, Tomás emprega os termos próprios para demonstração: *ostendere, demonstratur, probatur*. Ele emprega *agitur*. Dada a importância da discussão, como o próprio Tomás evidencia estar

⁵²⁰ Cf. *In Metaphysica*, VII, 7, n. 14; *In Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1, resp.; *ST*, Ia, q. 104, a. 3, resp.; *In De divinis nominibus*, cap. 13, l. 3.

⁵²¹ JOHNSON, 1989b, p. 64.

consciente, é razoável supor que se o tratamento físico sobre o primeiro motor ocorresse no domínio da demonstração, então Tomás empregaria os termos próprios: *ostendere, demonstratur, probatur*. Portanto, é equivocada a conclusão de Johnson, ou seja, a física, para Tomás (*e de Tomás*), não demonstra o imaterial, pois a demonstração da imaterialidade é exclusividade do domínio da metafísica, esta que é instituída antes da física.

3. O alcance e os pressupostos da pronúncia física sobre o imaterial

Tomás não se preocupou em elaborar um sistema de metafísica propriamente, com suas partes e teorias articuladas numa espécie de tratado de metafísica, tal como se entende hoje a noção de sistema. De modo ainda mais dramático, a despeito do talento, o estudioso de física pode constatar que Tomás não se preocupou em elaborar um tratado de física. O que mais se aproxima de um tratado de física quanto ao conteúdo, que é o que interessa a esta tese, encontra-se no interior do *Hexameron*, ou seja, o tratamento sobre a criação do mundo.⁵²² Nessa medida, a relação entre física e metafísica, e mais especificamente o alcance e os pressupostos da pronúncia física sobre o imaterial, também pode ser investigada no contexto da “*coniectura humana*”⁵²³ sobre o mundo e a divindade. Nesse contexto, expressões como “primeiro motor”, “segundo motor”, “motor movido”, “motor imóvel”, assim como a noção de divindade, aparecem como pertencendo à “*coniectura humana*”. Isso implica em afirmar que, para Tomás, tais expressões não necessariamente têm Aristóteles como referência. A este respeito é interessante perceber que Tomás em nenhum momento da *prima via* na ST, Ia, q. 2, a. 3, (resp.) menciona direta ou indiretamente Aristóteles. Uma única vez Tomás faz referência explícita a Aristóteles na ST, Ia, q. 2, a. 3, resp., o que ocorre na *quarta via*. Como se sabe, Tomás é muito honesto com suas fontes. A despeito de possivelmente não ser determinante, não parece ser trivial que na *prima via* da ST, Tomás não faça qualquer menção a Aristóteles. Tomás

⁵²² É possível encontrar muitas teses propriamente de Tomás no interior dos comentários às obras de Aristóteles. É possível encontrar também teses de Tomás em quatro opúsculos: DPN, DON, DMC, DME. Nenhum desses opúsculos tinha a Universidade como destino. Talvez por essa razão, ao menos no DON, Tomás se sinta mais à vontade no sentido de não se vincular explicitamente com outros autores. Esta constatação, de fato, é interessante, pois costumeiramente, e aqui eu não quero questionar o grau, Tomás se vincula a Aristóteles em temas de física. No DON não há qualquer vínculo com Aristóteles. Esta pequena carta é muito bem elaborada pelo autor, o que mostra o quão Tomás apreciava seus exercícios enquanto físico (filósofo natural).

⁵²³ DSS, c. 1.

menciona Aristóteles na *prima via* da SCG I, 13, n. 82. Embora, volto a frisar, talvez não seja determinante, é possível que algo tenha ocorrido, talvez um amadurecimento intelectual de sorte que Tomás perceba que o que ele designa de *rationes Aristoteles* na SCG I, 13 (1259),⁵²⁴ seja posteriormente discernido na ST, Ia, (1265-1268)⁵²⁵ como pertencendo a *coniectura humana* sobre o mundo e a divindade. Ademais, é possível que Tomás nomeie Aristóteles na SCG tão somente devido ao seu desejo de dialogar com os *gentiles* ou *infidelium* partindo da mesma fonte deles.⁵²⁶ Independentemente do grau de razoabilidade dessa hipótese, é um fato que Tomás emprega o mesmo vocabulário para discutir com filósofos distintos. Nessa medida, Tomás evidencia um dado bastante negligenciado, qual seja, que há um vocabulário comum (universitário) no século XIII. Isso implica em afirmar, como já mencionado, que nem sempre os termos empregados por Tomás necessariamente têm Aristóteles como referência. Na verdade, dizendo de modo rigoroso, e tendo como referência as escolas catedráticas, alguns termos pertencem a outras fontes distintas do *corpus aristotelicus*, dentre elas, o *Timeu*. É questionável a razão pela qual os historiadores da filosofia medieval e os medievalistas abordados nesta tese, mesmo quando tocam nessa temática, não a levam a sério. É como se os latinos inventassem radicalmente novos signos para traduzir os textos de Aristóteles. Dentre outras tantas razões, pode-se apontar que havia uma concepção comum entre os latinos de fonte escrita como o tesouro da sabedoria (humana e divina), sendo necessário, portanto, zelar pela fonte escrita. Tal concepção está profundamente enraizada na tradição judaico-cristã de Escritura Sagrada. O zelo mostra-se de modo muito profundo com o *Timeu*, pois depois de ser longamente ensinado nas escolas catedráticas, ele faz parte do *quadrivium* até 1255 na Universidade de Paris. Um acadêmico do século XIII (mestre ou estudante) que frequentou a faculdade de artes de Paris antes de 1255, caso tivesse uma cópia do *Timeu*, em hipótese alguma a eliminaria somente porque agora ele tem uma cópia da *Physica* de Aristóteles. Embora os estudiosos de Tomás não tenham dado à devida atenção ao fato de Tomás ter frequentando a Faculdade de Artes de Paris entre 1245-1248, época na qual o *Timeu* era ensinado, a meu ver, isso se deve à ideologia do aristotelismo, ela não diminui o impacto textual da leitura (direta ou indireta) que Tomás

⁵²⁴ Conforme Torrell, os primeiros 53 capítulos da SCG I foram redigidos antes do verão de 1259, cf. TORRELL, 2004, p. 388.

⁵²⁵ Embora ainda debatido sobre a exatidão da data da redação, é possível, segundo Torrell, que a *Prima pars* da ST tenha sido finalizada até 1268. Seu início se deu por volta de 1265-1266, estando Tomás em Roma, cf. TORRELL, 2004, p. 170-171.

⁵²⁶ Cf. TORRELL, 2004, p.122-125.

empreendeu do *Timeu*.⁵²⁷ Com efeito, isso ocorre, inclusive, na concepção de Tomás da noção de divindade (e de sua operação) como parte da *coniectura humana*.⁵²⁸

No DSS, c. 1 (posterior à 1271),⁵²⁹ depois de iniciar o texto afirmando que seu propósito é mostrar a excelência (*excellentiam*) das inteligências, Tomás passa a descrever uma micro história da filosofia sobre tais entidades, ou nos próprios termos de Tomás: “[...] antiquitus humana coniectura aestimavit”. Dentre os antigos que são nomeados por Tomás – Tales, Diógenes, Heráclito e Demócrito – Anaxágoras possui certo destaque; inclusive, é importante notar, em todos eles havia naturalmente uma busca racional pelo conhecimento da noção de divindade,⁵³⁰ cujo ápice, dentre os pré-socráticos (*primorum naturalium*), é Anaxágoras.⁵³¹

Anaxágoras se destaca por ter sido, aos olhos de Tomás, o primeiro antigo a dar um passo adiante embora bastante limitado, no conhecimento filosófico sobre a divindade.⁵³² Imediatamente após Anaxágoras, Tomás situa Platão como aquele que corrige as limitações das concepções de divindade dos filósofos mencionados, nomeadamente a concepção de Anaxágoras. É importante observar que no DSS, cc. 1-2, Tomás expõe as concepções de alguns filósofos gregos sobre as inteligências e a divindade, ou seja, desde Tales até Aristóteles. Na transição entre Demócrito e Anaxágoras, Tomás indica explicitamente que houve progresso humano no conhecimento filosófico sobre a divindade (“...sed eius opinio etsi em alios veritate praecesserit qui solum corporalem naturam ponebant...”), do mesmo modo quando estabelece a transição entre Anaxágoras e Platão.⁵³³ Entretanto, e isto é digno de nota, não só quando passa a

⁵²⁷ O melhor exemplo é DSS, cc. 1, 3, 4.

⁵²⁸ Não estou afirmando que Tomás considera Platão como seu *magister*, mas apenas como um *dux*. Conforme tenho enfatizado ao longo desta tese, Tomás não possui *magister* em filosofia.

⁵²⁹ Cf. TORRELL, 2004, p. 258.

⁵³⁰ Cf. DSS, c. 1.

⁵³¹ Tomás estabelece um louvor a Anaxágoras: “Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia”. (SCG I, 20).

⁵³² “Primo namque Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus materialia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, scilicet intellectum. Cum enim, secundum suam positionem, omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium, quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune. Sed eius opinio etsi in veritate alios praecesserit qui solum corporalem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus. Primo quidem quia, ut ex eius positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc mundum effecerat, commixta distinguendo. Cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc etiam de substantiis incorporalibus, quas Angelos dicimus, quae sunt infra Deum et supra naturas corporeas, ex eius opinione nihil habere poterimus. Secundo, quia etiam circa intellectum, quem unum ponebat immixtum, in hoc videtur deficere, quod eius virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Non enim aestimavit intellectum, quem posuit separatum, ut universale essendi principium, sed solum ut principium distinctivum, non enim ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur”. (DSS, c. 1).

⁵³³ “Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum naturalium evacuandam”. (DSS, c. 1).

tratar de Aristóteles (DSS, c. 2), mas também quando relaciona Platão e Aristóteles no *quesito preciso* sobre o conhecimento filosófico da divindade (DSS, cc. 3-4), Tomás em nenhum momento sustenta que Aristóteles corrigiu ou aperfeiçoou, portanto, elevou a razão humana ao progresso no *quesito preciso* que toca o conhecimento filosófico sobre a divindade. É curioso pelo próprio desenvolvimento do texto (DSS, cc. 1-4) que o progresso humano do conhecimento filosófico sobre a divindade na Grécia se inicia com Tales e termina com Platão. No máximo, numa leitura cuidadosa que se atém aos detalhes dos termos do texto (DSS, cc. 1-4), Aristóteles é equiparado a Platão, mas jamais o supera na instauração filosófica do conhecimento sobre a divindade. Se Tomás entendesse, no que toca ao *quesito* apontado, que Aristóteles supera Platão, ele teria ao menos indicado qualquer resquício de progresso, o que não ocorre.⁵³⁴

⁵³⁴ É preciso o máximo de cuidado na leitura do início do DSS, c. 2, pois o leitor aristotélico tenderá a forçá-lo a dizer o que ele não diz. Quando Tomás escreve: “Huius autem positionis radix invenitur efficaciam non habere”, ele tem como referência direta (i) a afirmação de Platão sobre a existência de entidades matemáticas e dos universais (cf. DSS, c. 1) e, (ii) a afirmação dos platônicos (*platonici*) sobre a existência de corpos imortais internos e incorruptíveis (cf. DSS, c. 1). Portanto, Tomás não está tratando do *quesito preciso* do conhecimento filosófico sobre a divindade. Com efeito, isso é muito claro quando depois do fragmento citado, ele imediatamente escreve: “Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura: unde nec universalia oportet separata ponere ut subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia: quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilium corporum. Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus”. Ainda é importante notar que, nesta passagem, na sentença “investigandum substantias a materia separatas” não se encontra subsumida a noção de divindade, pois aí trata-se exclusivamente dos “anjos”. Se Tomás desejasse mostrar os possíveis equívocos de Platão no que toca ao conhecimento filosófico sobre a divindade, ele estaria desautorizado a afirmar que o argumento de Avicibrão é equivocado porque se afasta das concepções de Platão e Aristóteles: “Eorum vero qui post secuti sunt, aliqui ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt. Primo namque Avicibron in libro fontis vitae, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse: quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat: qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur”. (DSS, c. 5). O que Tomás refuta no DSS, c. 2, é a “metodologia” de Platão, não o resultado. Prova disso, além da citação sobre Avicibrão, é o uso ao longo de todo o DSS da afirmação de Platão segundo a qual Deus é a causa de unidade e bondade de todas as coisas. Em outros termos, para Platão, segundo Tomás, todas as coisas existem porque participam do ser divino. Ademais, Tomás faz uma ressalva sobre uma posição de Aristóteles, a partir da posição de Platão, a saber, que Aristóteles partindo da constatação do número dos movimentos celestes infere, mesmo que não seja uma inferência necessária, o número de substâncias separadas (cf. DSS, c. 2). A este respeito, Tomás escreve: “Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio”. (DSS, c. 2). Tomás fornece no DSS, c. 2, duas razões para a *minus sufficiens*. A primeira está vinculada a acontecimentos mágicos, a profecia, bem como as pessoas simples e iletradas que de uma hora para outra começam a falar idiomas que elas desconhecem. A segunda, por seu turno, diz respeito à uma consequência inevitável, qual seja, que o superior existiria em função do inferior. Sobre a segunda razão, Tomás escreve: “Secundo, quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari. Non enim ea quae sunt superiora in entibus, sunt propter ea quae in eis sunt inferiora, sed potius e converso: id enim propter quod aliquid est, nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quae sunt ad finem, sed potius e converso. Unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione: quod manifeste apparet in corporalium ordine. Non enim posset caelestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quae quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiae substantias corporales, quam corpora caelestia excedant elementaria corpora. Unde numerus et

Ainda no que diz respeito a DSS, c. 1, Tomás afirma que Platão, em sua concepção hierárquica do ser, postula que o primeiro céu (acima de Saturno) é o *primo motu movetur* subordinado às entidades puramente intelectuais, dentre as quais destaca-se a divindade que é a causa da unidade e da bondade de todas as coisas. Como, pois, sustentar que a expressão “motor imóvel”, seus sinônimos e correlatos, necessariamente, quando empregada por Tomás, deve ter como fonte ou referência os textos de Aristóteles? Desde os pré-socráticos que a razão humana adquiriu, mesmo que de modo imperfeito, o conhecimento filosófico sobre a divindade:

Et quia omnibus inditum fuit in animo ut illud Deum aestimarent quod esset primum rerum principium; prout quisque eorum alicui corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat.⁵³⁵

Tomás, mesmo que se coloque como um teólogo cristão quando escreve o DSS,⁵³⁶ não só afirma que os pré-socráticos alcançaram certa etapa sobre o conhecimento da divindade,⁵³⁷ mas também que Platão alcançou, aliás, levando a razão humana ao

virtus et dispositio immaterialium substantiarum ex numero caelestium motuum sufficienter apprehendi non potest”. (DSS, c. 2). Cumpre ainda observar que a “metodologia” de Platão, para Tomás, não é tão simples quanto parece numa primeira leitura, ou seja, que Platão seria uma espécie de metafísico delirante, alheio àquilo que o rodeia. Curiosamente, Tomás afirma que Platão alcança o conhecimento filosófico sobre a providência divina observando os animais: “Posuit enim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat: et unumquodque inferiorum, in quantum participat bonitate primi boni, etiam providet his quae post se sunt, non solum eiusdem ordinis, sed etiam diversorum; et secundum hoc, primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus. Rursumque idem observari putat in ipsis animalibus, ut supremae quidem caelorum animae provideant omnibus inferioribus animabus, et titi generationi inferiorum corporum [...]”. (DSS, c. 3). Além dessa constatação intrigante, o axioma segundo o qual “tudo o que é movido é movido por outro”, bastante usado por Tomás, também pode em seu emprego possuir inspiração platônica: “Rursus, quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri, ponebat corporibus accidere in quantum participabant animam: nam illa corpora quae ab animae participatione deficiunt, non moventur nisi ab alio. Unde ponebat animabus proprium esse quod se ipsas moverent secundum se ipsas. Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum caelum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum caelestium corporum”. (DSS, c. 1).

⁵³⁵ (DSS, c. 1). “E, visto que, para todos esses filósofos, estava implícito no raciocínio o considerar um princípio primeiro das coisas como Deus, na medida em que cada um deles atribuía a algum dos corpos citados a autoridade de princípio primeiro, julgavam-no também merecedor da dignidade e da denominação de divindade”. (Trad. Luiz Astorga).

⁵³⁶ “Quia sacris Angelorum solemnibus interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum; sed quod psallendi officio subtrahitur, scribendi studio compensetur. Intendentes igitur sanctorum Angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de Angelis antiquitus humana coniectura aestimavit: ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus; quae vero doctrinae repugnant Catholicae, refutemos”. (DSS, *prooemium*).

⁵³⁷ “Deus” com o “d” maiúsculo, ao menos é assim que consta na edição impressa.

progresso, o conhecimento da divindade enquanto causa de unidade e bondade.⁵³⁸ Com efeito, Tomás ao se referir a Platão no que toca à noção de divindade não só escreve “Deus”, mas *sumum Deum*⁵³⁹. Portanto, exceto por uma negligência de partes da obra de Tomás, não há justificativa para se privilegiar, dentre os filósofos gregos, Aristóteles. Nessa medida, investigar a pronúncia e os pressupostos da física sobre o imaterial não equivale a forçar um suposto concordismo entre Tomás e Aristóteles.

No que se refere à noção de divindade empregada por Tomás em discussões de física, deve-se observar que a física não trata da natureza da divindade. É por essa razão que Tomás prefere designar a divindade no domínio da física de *primo motore*. Cumpre notar, entretanto, que a expressão “*primo motore*” é por si mesma complexa quando se trata de relacionar Tomás com outros filósofos, pois enquanto que para outros a referência, no âmbito do mundo (o todo), pode ser um ente natural, para Tomás, conforme explicitarei mais à frente, necessariamente é a divindade. A seguinte passagem de In DCM III, 1, n. 4 evidencia a complexidade apontada:

[...] plurimum historiae (idest narrationis) naturalis est circa corpora. Per hoc autem quod dicit plurimam, inteiligit omnem; sed utitur hoc modo loquendi propter philosophicum temperamentum. Vel dicit plurimam, propter hoc quod in scientia naturali aliquid etiam traditur de primo motore et de anima intellectiva.⁵⁴⁰

Qual o exato sentido de “*traditur*” referente ao *primo motore* e a *anima intellectiva*? Para Weisheipl, Aristóteles no *De Anima* III demonstra mediante a análise da intelecção e da vontade humana que a *anima intellectiva* é imaterial e Tomás o segue.⁵⁴¹ Igualmente, ele afirma que no que toca ao *primo motore*, Aristóteles, pela análise do movimento, demonstra sua imaterialidade e que Tomás o segue.⁵⁴² Embora não discorra sobre a passagem citada de In DCM III, 1, n. 4, Weisheipl (assim como Johnson) estaria inclinado a afirmar que *traditur* tem o mesmo alcance para o *primo motore* e para a *anima intellectiva* e que denota demonstração. A despeito da hipótese ser sustentável, entendo que ela é totalmente equivocada. Primeiro, deve-se observar que Tomás não toma como premissa a imaterialidade da *anima intellectiva* para inferir que a divindade existe e que é

⁵³⁸ Cf. DSS, cc. 1, 3, 4.

⁵³⁹ DSS, c. 1.

⁵⁴⁰ (In DCM, III, 1, n. 4). “[...] a maior parte da história natural (ou seja, da narração) diz respeito aos corpos. Diz a maior parte, porém, é preciso entender toda [a história natural]; emprega esse modo de se expressar devido à medida filosófica. Ou diz a maior parte porque na ciência natural se trata também de algo sobre o primeiro motor e sobre a alma intelectiva”.

⁵⁴¹ Cf. WEISHEIPL, 1976, p. 194.

⁵⁴² Cf. WEISHEIPL, 1976, p. 194.

imaterial.⁵⁴³ Ademais, o próprio Tomás afirma, na ST, Ia, q. 75, que a consideração da alma em si mesma, ou seja, sem referência propriamente ao corpo, pertence ao teólogo,⁵⁴⁴ e noutro contexto, a saber, no *In Physica* II, 4, ele afirma que pertence ao filósofo primeiro; não compete ao físico, portanto, a demonstração.⁵⁴⁵

O tratamento da *anima intellectiva* e do *primo motore* (supondo aqui que ele denota a divindade) são distintos na base, pois são naturezas absolutamente distintas. Mesmo na hipótese de se encontrar Tomás afirmando que o físico demonstra a imaterialidade da *anima intellectiva*, embora eu não tenha encontrado,⁵⁴⁶ a suposta demonstração não serviria de premissa para alcançar a imaterialidade do *primo motore*. Assim sendo, se *traditur* no que tange à *anima intellectiva* denota a demonstração de sua imaterialidade no In DCM III, 1, n. 4, ele não designará demonstração quanto ao *primo motore*, pois a consideração absoluta da forma enquanto forma e da quiddidade pertence ao filósofo primeiro (*philosophum primum*).⁵⁴⁷ Em suma, o termo “*traditur*” no In DCM III, 1, n. 4, aplicado tanto ao *primo motore* quanto à *anima intellectiva*, no pensamento do próprio Tomás semelhante ao *agitur* no In BDT, q. 5, a. 2, ad3, não designa demonstração.

Centrando-se no caso do termo *traditur* aplicado ao *primo motore*, uma vez que, para Tomás, ele não designa “demonstração”, é necessário investigar seu sentido. Antes, porém, é preciso notar que ao longo da ST e da SCG Tomás identifica a expressão *primo motore* com a divindade.⁵⁴⁸ Além disso, pela expressão *influit motum* (In BDT, q. 5, a. 2, ad3), cujo sentido remonta a *influit esse*,⁵⁴⁹ o *primo motore*, no contexto da totalidade dos entes naturais, em Tomás, só pode denotar a divindade, pois, como já observado, trata-se da origem radical do movimento, a saber, a criação.

⁵⁴³ Cf. ST, Ia, qq. 75-76.

⁵⁴⁴ “Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam”. (ST, Ia, q. 75, prooemium).

⁵⁴⁵ “[...] naturalis non considerat de forma in quantum est forma, sed in quantum est in materia”. (*In Physica* II, 4, n. 10, 1§). “Et huiusmodi formae sunt animae rationales: quae quidem sunt separatae in quantum intellectiva virtus non est actus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; sed in materia sunt in quantum dant esse naturale tali corpori. Et quod sint in materia, per hoc probat, quod forma cuiuslibet rei generatae ex materia est forma in materia: ad hoc enim terminatur generatio, ut forma sit in materia. Sed homo generatur ex materia et ab homine, quasi ab agente proprio, et a sole tanquam ab agente universali respectu generabilium: unde sequitur quod anima, quae est forma humana, sit forma in materia. Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis, quae est de formis”. (*In Physica* II, 4, n. 10, 2§).

⁵⁴⁶ É interessante perceber que Tomás no *In Physica* II, 4, n. 10, 2§ afirma que Aristóteles prova (*probat*) que a alma humana está na matéria, ele não afirma que haja prova (*probat*) de sua imaterialidade na física.

⁵⁴⁷ “[...] naturalem considerare de forma et quidditate rei (nam considerare formas et quidditates rerum absolute videtur pertinere ad philosophum primum)”. (*In Physica* II, 4, n. 10, 1§).

⁵⁴⁸ Ver, por exemplo, ST, Ia, q. 2; SCG I, 13.

⁵⁴⁹ Cf. *In Metaphysica*, VII, 7, n. 14; In Sent., IV, d. 50, q. 1, a. 1, resp.; ST, Ia, q. 104, a. 3, resp.; *In De divinis nominibus*, cap. 13, l. 3.

A física enquanto ciência geral, para Tomás, embora não demonstre nenhuma tese referente ao *primo motore* (o criador), ela transmite (*traditur*) alguma informação sobre o *primo motore*. Pelo que entendo, esta transmissão é uma autêntica tentativa de entender, na medida do possível, o *influit motum*, sem adentrar no *influit esse* (do domínio propriamente da metafísica), embora o físico (tomásico, não aristotélico) saiba de antemão que as expressões estão necessariamente vinculadas. Nesse sentido, toda a riqueza da expressão *influit esse* sempre está presente, mas o físico se concentra no *influit motum*. Apesar de Tomás não discorrer sobre o *influit motum*, eu entendo que esta expressão possui dois sentidos, um geral (metafísico/*Hexameron*) e outro restrito (físico). O primeiro refere-se ao impulso conferido aos primeiros existentes das espécies naturais criadas da região sublunar. O segundo, por sua vez, significa conferir impulso à última esfera.

Tomás no In BDT, q. 5, a. 2, ad3, não afirma que o *primo motore influit esse*, como faz no contexto da metafísica,⁵⁵⁰ afirma, diferentemente, que o *primo motore influit motum*. Isso significa, então, que não somente como causa final a física trata do *primo motore*, como no caso de uma leitura que impõe o aristotelismo em Tomás está inclinada a entender, mas também como causa eficiente de movimento. Em outras palavras, a divindade como *primo motore* é considerada pela física e pela metafísica. Pela física como motor final e eficiente de movimento. Pela metafísica, por sua vez, como motor final de perfeição e de bondade, assim como causa formal e causa eficiente de existência, em suma, o criador.⁵⁵¹ A consideração do *primo motore* como causa eficiente de movimento, empreendida pela física, requer bastante atenção, pois Tomás não está afirmando qualquer resquício de ocasionalismo.⁵⁵² A concepção de que o *primo motore influit motum* diz respeito aos dois contextos brevemente mencionados acima. O primeiro, o metafísico, refere-se à noção de conservação, ou seja, a manutenção da operação divina que confere as potências ativas e passivas das quais o movimento é consequência.⁵⁵³ Não diz respeito à operação de criação porque nesta não há substrato prévio, conquanto a manutenção ocorre em algo que já possui existência. Quanto ao segundo, por seu turno, trata-se da compreensão física segundo a qual a divindade é o motor da locomoção natural da última esfera.

⁵⁵⁰ Cf. *In Metaphysica*, VII, 7, n. 14; *In Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1, resp.; *ST*, Ia, q. 104, a. 3, resp.; *In De divinis nominibus*, cap. 13, l. 3.

⁵⁵¹ Cf. *ST*, Ia, qq. 44-45.

⁵⁵² O próprio Tomás se opõe enfaticamente ao ocasionalismo, cf. *SCG* III, 69.

⁵⁵³ Cf. *In Sent.*, II, distinções 12-18; *ST*, Ia, qq. 65-74.

Cumpra observar que o próprio Tomás nega uma hipótese que poderia estar relacionada com a compreensão física do *primo motore*. Nessa hipótese, o *primo motore* estaria vinculado à locomoção do primeiro céu, isto é, da última esfera e, embora a última esfera não seja o lugar para o *primo motore*, pois ele é imaterial, a aplicação de seu poder, no caso de ser dito motor eficiente, estaria *restrito* neste lugar. Antes, porém, de apresentar a reação de Tomás a esta hipótese, é conveniente mencionar, sucintamente, o modo pelo qual Tomás entende a causalidade eficiente dos entes imateriais, a alma humana e as inteligências, estas que servem para a compreensão da reação de Tomás.

No homem, segundo Tomás, a alma enquanto forma e enquanto motor se identificam, diferindo apenas no âmbito conceitual.⁵⁵⁴ A alma humana, a despeito de sua imaterialidade, constitui o composto homem, razão pela qual tem sentido dizer que a alma está no corpo, unida a ele enquanto forma e,⁵⁵⁵ além disso, governa-o enquanto motor.⁵⁵⁶ Trata-se, portanto, da relação de constituintes do composto. Como motor do corpo, a alma se move ao mover o corpo,⁵⁵⁷ pois é constituinte do composto homem. O movimento tem início no coração, este que, por sua vez, move as partes sutis do corpo, os espíritos.⁵⁵⁸ Nessa medida, a alma enquanto motor necessita da distinção entre as partes do corpo.⁵⁵⁹ Entretanto, há uma operação da alma, segundo Tomás, que ocorre independentemente dos órgãos corpóreos, a saber, a inteligência. Isso indica que o poder (*virtus*) da alma excede o corpo, razão pela qual, embora esteja na totalidade do corpo, mesmo sem ser extensa (*non habet extensionem in materia*), ela não se identifica com as diversas partes deste e, de certo modo, ultrapassa (*excedit*) os limites corpóreos.⁵⁶⁰

A relação entre as inteligências e os céus, na concepção de Tomás, difere da relação entre a alma e o corpo que constituem o homem, pois as inteligências e os céus são distintos ontologicamente, uma vez que não constituem um composto.⁵⁶¹ Nesse sentido, a relação entre as inteligências e os céus não diz respeito à relação entre forma e matéria, mas entre motor, constituído de forma e ser, e movido, constituído de forma e matéria.

⁵⁵⁴ Cf. DSC, a. 3, ad7.

⁵⁵⁵ Cf. DSC, a. 2, resp.

⁵⁵⁶ Cf. DSC, a. 3, ad7.

⁵⁵⁷ Cf. DSC, a. 4, ad7 e ad12.

⁵⁵⁸ “[...] manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus”. (DSC, a. 3, resp.).

⁵⁵⁹ No caso dos animais desprovidas de alma intelectiva, a locomoção pode ser explicitada, sucintamente, deste modo: pelo apetite, o princípio ativo atualiza as partes mais sutis (*subtiliores*) do animal e, estas, por sua vez, atualizam as partes mais grosseiras (*grossiores*) do corpo animal e assim ocorre a locomoção. (Cf. ST, Ia, q. 76, a. 7, ad1; ST, Ia, q. 76, a. 8, ad3-ad5).

⁵⁶⁰ Cf. DSC, a. 4, resp.

⁵⁶¹ Conforme exposto no capítulo 1 desta tese.

Não havendo relação de constituintes, tal como no homem, não se diz que as inteligências estão nos céus e que se movem por acidente. A este respeito, Tomás no DSC, a. 4, arg. 10, elabora uma objeção à sua concepção advinda da concepção de Aristóteles, qual seja:

Praeterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquid corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima. Determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte eius, ut patet per philosophum in IV Physic., ubi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiae. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.⁵⁶²

Nessa objeção pode-se tomar a noção de circunferência como denotando a esfera na qual o astro encontra-se em locomoção. O centro, por sua vez, denota o próprio eixo do astro. Na perspectiva aristotélica, o motor não estaria no astro propriamente, mas em alguma parte da esfera, notadamente no oriente dela, pois é por ele que o astro inicia seu percurso pelas constelações. Tomás de modo sutil reprova a afirmação aristotélica de que o motor do céu estaria em uma determinada parte da esfera: “Angelus comparatur ad corpus caeleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quae est forma totius et cuiuslibet partis”.⁵⁶³ Enquanto motor, portanto, a inteligência (anjo) excede não a totalidade do céu, pois ela não é transcendente, mas à esfera e ao astro que ela move, não estando restrito a uma determinada parte, no caso citado, ao oriente da esfera,⁵⁶⁴ mesmo porque ela, por natureza, é mais nobre do que a alma humana,⁵⁶⁵ esta que, de certo modo, excede às partes do corpo.

Tomás ao tratar da hipótese outrora mencionada, qual seja, que a divindade seria o motor do primeiro céu, julga que partes dessa hipótese podem ser sustentadas e partes devem ser repudiadas:

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli. Quorum tamen dictum sustineri posset si sane accipiatur: ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata

⁵⁶² “Além do mais, quanto mais abstrata for uma coisa, tanto menos será determinada por algo corporal. Ora, o Anjo é mais abstrato do que a alma. O Anjo se determina a alguma parte do móvel [astro] que move e não está em qualquer parte dele, como fica claro com o Filósofo no livro IV da *Física*, no qual diz que o motor do céu não está no centro [do astro], senão em alguma parte da circunferência. Logo, muito menos a alma está em qualquer parte de seu corpo”. (Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga).

⁵⁶³ (DSC, a. 4, ad10). “O anjo é comparado ao corpo celeste que ele move não como forma, mas como motor; donde não é semelhante à alma, que é forma do todo e de qualquer parte”.

⁵⁶⁴ “Damascenus dicit, quod Angelus ibi est ubi operatur”. (DSC, a. 4, sed contra 2).

⁵⁶⁵ Cf. DSC, a. 1, resp.; DP, q. 5, a. 8, resp.

mundi parte esse conclusum; sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente.⁵⁶⁶

Pelo que se percebe a hipótese referida por Tomás, pode ter dentre outros defensores, o próprio Aristóteles como referência,⁵⁶⁷ ou ao menos como fonte de seguimento ou de inspiração,⁵⁶⁸ sobretudo em dois quesitos. Um dizendo respeito ao início do movimento celeste no oriente do céu e, outro, na concepção de que a divindade estaria restrita ao primeiro céu. Com efeito, embora eu reconheça a complexidade inerente no próprio texto de Aristóteles, nomeadamente na *Physica* VII-VIII e na *Metaphysica* XII e, ademais, também reconheça a complexidade da interpretação de Tomás de tais textos, é possível que, para Aristóteles, bem como para Tomás em sua interpretação deste, a noção de deus se identifica com a alma da última esfera, mesmo porque na *Metaphysica* XII, 7, deus é descrito como o “[...] animal sempiternum optimum”.⁵⁶⁹ Nesse contexto,

⁵⁶⁶ (SCG III, 68, n. 2429). “Pelo exposto acima fica excluído o erro de alguns que dizem que Deus está em alguma determinada parte do mundo, ou seja, no primeiro céu e na parte do oriente [do céu], donde procede o princípio do movimento celeste. Pode-se, no entanto, aceitar essas afirmações se elas forem consideradas retamente, isto é, se não pensarmos que Deus está limitado a determinada parte do mundo, mas que o princípio dos movimentos de todos os corpos começa, segundo a ordem natural, em determinada parte, sendo Deus o movente”. (Trad. Odilão Moura).

⁵⁶⁷ A articulação entre as noções de divindade, imaterialidade, primeiro motor e, além disso, sua implicação no que tange à locomoção da última esfera constitui, por si só, um tópico problemático na filosofia aristotélica, seja nos textos gregos, seja nos latinos. Sobre essa discussão, ver: PAULUS, 1933, p. 259-294; VERBEKE, 1946, p. 205-236; VERBEKE, 1948, p. 137-160; WOLFSON, 1947, p. 233-249; WOLFSON, 1958, p. 233-253; WOLFSON, 1962, p. 65-93; OWENS, 1950, p. 319-337; OWENS, 1966, p. 119-150; ELDERS, 1972; TWETTEN, 1991, p. 235-254; TWETTEN, 2013, p. 208-219.

⁵⁶⁸ Além do próprio Aristóteles, é possível que Tomás tenha em mente Averróis e Alberto, pois é possível que, para Tomás, estes autores tenham não só identificado o primeiro motor com a divindade, mas também que ela se encontra no interior da última esfera como motor conjunto, ou seja, interno, porém sem constituir um composto com a última esfera. Sobre esta discussão em Averróis e Alberto, ver: TWETTEN, 2013, p. 208-219; TWETTEN, 1997, p. 7-58; TWETTEN, 1995, p. 107-134.

⁵⁶⁹ “Dicimus autem Deum esse animal sempiternum optimum. Quare uita et duratio continua eterna existit Deo; hoc enim Deus”. (*Metaphysica* (Moerbeke), XII, 7, linhas 64-66). Na *Physica* é afirmado: “Quis autem est unus et continuus motus, prius diffinitum est, quia qui est unius et in uno tempore et indifferenti secundum speciem; tria enim erant: quod que movetur, ut homo aut deus, et quando, ut tempus, et tertium in quo; hoc autem est locus aut passio aut species aut magnitudo”. (*Physica* (*Vetus*), VIII, 8, p. 318, linhas 16-17, p. 319, linhas 1-4). Como afirmei acima, a discussão é muito complexa. Meu procedimento metodológico para lidar com tamanha dificuldade possui três passos: (i) leitura *exclusiva* do texto latino de Aristóteles e (ii) *separação*, a despeito da dificuldade, entre as posturas “interpretativa” (vinculada à pedagogia) e “filosófica” de Tomás quando lida com os textos de Aristóteles ou quando faz referência (implícita ou explícita) a este e (iii) compreensão do contexto cultural e intelectual de Tomás. Às vezes é muito difícil separar tais posturas no contexto em que Tomás parece vincular o primeiro motor (*Physica* VII-VIII) e a divindade/alma (*Metaphysica* XII) concebida por Aristóteles. É importante ainda mencionar que também é complexa a articulação entre a definição de natureza presente na *Physica* II, 1 e no *De caelo* I, 2 com a *Physica* VII-VIII, e *Metaphysica* XII. Nesses textos, Aristóteles é complexo em sua própria concepção de céu, pois ora o céu é apenas matéria e forma, ora é matéria, forma e alma, algo que dificulta a compreensão da natureza do primeiro motor, ora idêntico com a alma da última esfera, ora totalmente separado (para uma rica discussão quanto aos textos gregos de Aristóteles, ver: OWENS, 1964, p. 438, nota 10). A reação de Tomás sobre esses problemas inerentes ao texto aristotélico é complexa, seja como intérprete seja como filósofo, embora eu esteja inclinado a situar sua postura de intérprete no contexto

cultural e intelectual de sua época. Nessa perspectiva, Tomás enquanto intérprete possui preocupações pedagógicas, não no sentido de propagar o aristotelismo ou se filiar como seguidor de Aristóteles, mas sim em indicar que o *corpus aristotelicum* pode ser lido pelos acadêmicos que também pertencem à comunidade dos crentes. Há um indício dessa preocupação pedagógica em vários textos nos quais Tomás está propriamente discorrendo sobre filosofia. Trata-se do emprego das expressões *Christianae religionis* e *fidem Catholicam*. No primeiro caso, no DSS, c. 18, por exemplo, Tomás, depois de apresentar as concepções de Platão e Aristóteles sobre a natureza das *substantiis spiritualibus*, mostra ao leitor sua concepção sobre o tema abordado e que alguns princípios ensinados pelos filósofos mencionados não necessariamente contrariam o ensinamento da fé cristã. Para bem compreender a relação entre tais princípios e o ensinamento da fé, Tomás julga necessária a leitura de Dionísio: “[...] utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit”. (DSS, c. 18). Tomás é muito claro: Dionísio ultrapassou Platão e Aristóteles no que tange ao conhecimento (ensinamento) sobre as substâncias espirituais. Ênfase este ponto: é o próprio Tomás quem afirma que Dionísio ultrapassou (*excellentius tradidit*) Aristóteles (e Platão). Ainda tratando do DSS, é importante mencionar que à época de sua redação a condenação de 1270 já tinha ocorrido, inclusive estando Tomás em Paris. Embora não indique com precisão o que tem em mente, Torrell escreve ao tratar do DSS: “[...] à condenação de 1270, à qual ele [Tomás] faz diversas alusões”. (TORRELL, 2004, p. 258). Creio que uma dessas alusões a que Torrell se refere trate-se da expressão *Christianae religionis*. Embora Tomás, a meu ver, não tenha qualquer pretensão de cristianizar Aristóteles (e Platão), longe disso, para ele, Aristóteles é neutro quanto à questão filosófica sobre a criação. Nessa medida, sua preocupação pedagógica, a meu ver percebida somente com muita atenção nos detalhes, é mostrar que Aristóteles é neutro no que tange à questões importantíssimas para a filosofia e para a fé. A concepção dessa neutralidade pode ser adquirida não só pelo silêncio do estagirita, mas também pelas contradições reais ou aparentes (no caso de haver amadurecimento) presentes em seus textos, como no caso da imortalidade da alma, da animação do céu, da identidade entre primeiro motor e divindade, da autolocomoção dos elementos, da eternidade do mundo, dentre outros. Ora, se Aristóteles tem duas posições para a mesma questão, aos olhos de Tomás, então, ao menos numa perspectiva pedagógica, ele pode ser neutro quanto a elas, pois é possível alegar que seu texto tem certo caráter de disputa, ou seja, ele não responde propriamente às questões, mas apenas esclarece as dificuldades. Quanto à segunda expressão mencionada, a saber, *fidem Catholicam*, esta aparece, dentre outros textos, no início do DAM. Como se sabe, o objetivo central desse opúsculo é mostrar a *possibilidade* do mundo ser desde sempre, tese que, no limite, compreendida corretamente, não contradiz a fé, pois centra-se na onipotência e vontade divina. Ao redigir o DAM (1271, cf. TORRELL, 2004, p. 405), Tomás sabia que a quinta proposição condenada em 1270 era “que o mundo é eterno” (WEISHEIPL, 1974, p. 276) e, mesmo assim, ele sustenta a hipótese (para o contexto dessa discussão, ver: DALES, 1990, sobretudo os cc. V-X; ver também os artigos presentes no “*The Eternity of the World: In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*”, 1990). Portanto, com o emprego das expressões *Christianae religionis* e *fidem Catholicam*, Tomás mostra preocupações pedagógicas, algo não somente vinculado às condenações, mas a todo o contexto cultural e intelectual de sua época, razão pela qual suas preocupações pedagógicas perpassam toda a *Opera*. Um fato que pode ser evocado para mostrar a constante preocupação pedagógica refere-se ao *De universo* de Guilherme de Auvergne. Embora exceda ao escopo desta tese vincular diretamente o texto mencionado e seu autor com Tomás, ao menos algumas ideias gerais contidas no *De Universo* podem pertencer ao contexto geral de Paris no qual Tomás sempre esteve ligado, pois como se sabe, Guilherme foi bispo de Paris entre 1228-1249, e Tomás foi estudante aí entre 1245-1248 (cf. TORRELL, p. 24-30), retornando mais duas vezes: 1252-1256 e 1268-1272 (cf. TORRELL, 2004, c. III-IV e c. X-XII). Guilherme se mostra como um dos primeiros acadêmicos do século XIII a defrontar-se intensamente com filósofos gregos e árabes, e isso a despeito da proibição, para os mestres de artes, da leitura pública e privada dos textos de Aristóteles (e talvez de Avicena e Alfarabi) sobre “filosofia natural”, o que inclui a *Metafísica*, em Paris desde 1210, perdurando até 1231, (cf. WIPPEL, 2002, p. 66). De modo direto e bastante perspicaz, Guilherme refuta o que julga ser vários erros filosóficos de diversos autores, dentre os quais encontra-se Aristóteles. No *De Universo* I-Ia, c. 27, cujo título é: “De tribus causis, quae videntur in errore praemissum Aristotelem, et alios induxisse”, ele escreve: “Causae autem erroris istius videntur polissimum fuisse tres. Harum prima fuit ignorantia eorum, quae non intellexerunt verbum creatoris, neque virtutem ipsius verbi. [...]. Secunda causa fuit ignorantia libertatis ipsius creatoris, quae operatur absque eo, quod prohiberi possit ullo modorum ab eo, quod, vult, aut cogi ad id, quod non vult: ipsi autem opinari nixi sunt praedixi tibi, quod operaretur per modum naturae, et iuxta ordinem ipsius, cum ipse operetur per electionem, et voluntatem liberrimam. [...]. Tertia causa fuit opinio eorum erronea, quae putaverunt elongationem posse aliquid apud creatorem, et aestimaverunt creatorum longe esse a quibusdam, et prope quibusdam, et propter hoc ipsum non operari per se, aut minus operari. Non intellexerunt igitur supereminentiam creatoris, et amplitudinem, ac fortitudinem virtutis ejus, quae attingit a summo universi

deus pode ser dito mais nobre do que as demais almas celestes tão somente por ser imanente na esfera suprema, pois, quanto à natureza, ele é *primus inter pares*.⁵⁷⁰ Em

usque deorsum [...]”. (Para a tradução inglesa dessa passagem, ver “*The Universe of creatures*”, p. 96-97; para alguns estudos sobre Guilherme, ver os artigos presentes no texto “*Autour de Guillaume d’Auvergne (+1249)*”, 2005; ver também a “*Introduction*” de Teske no “*The Universe of creatures*”, p. 13-31, incluindo várias referências bibliográficas deste e de outros autores). Quero enfatizar a segunda razão pela qual Guilherme acusa Aristóteles e outros (*Aristotelem et alios*) de erro, a saber, entenderam a operação divina como uma operação natural. Com efeito, o testemunho de Guilherme é muito importante para minha afirmação acima segundo a qual para Aristóteles, e para Tomás em sua *interpretação* deste, a noção de “deus” pode equivaler a alma da última esfera. Com efeito, pelo testemunho de Guilherme, esta era uma leitura possível no século XIII, pois, conforme nosso autor, a operação divina, para Aristóteles e outros (*Aristotelem et alios*), é compreendida *per modum naturae*. É muito patente ao longo da *Physica* e do *De caelo* que a última esfera é o limite da natureza e a causa natural mais universal. Portanto, tem razoabilidade sustentar que, para Aristóteles, a divindade seja a alma da esfera suprema. Tomás não é tão enfático em sua *leitura* de Aristóteles, como no caso de Guilherme, porque, a meu ver, ele não julga que Aristóteles esteja errado quanto à criação, como é o caso de Guilherme, mas sim que o estagirita é *neutro*. Tomás, entretanto, como pedagogo não pode transmitir a neutralidade de Aristóteles, razão pela qual às vezes, em sua postura intelectual, se confunde o intérprete e o filósofo. Se Tomás estivesse em outro contexto ou o contexto não fosse tão repressor, e se ele não possuísse preocupações pedagógicas tão delicadas, ele diria diretamente ao longo de toda a obra: o primeiro motor e a divindade concebidos por Aristóteles é a alma da última esfera e nisso se resume a física e a metafísica do estagirita. Embora ele não tenha dito assim, é deste modo que eu leio Tomás e sustento minha interpretação ao longo desta tese. Para tanto, às vezes é preciso separar as posturas de intérprete e filósofo de Tomás, sobretudo quanto aos comentários. A este respeito, embora Torrell já denunciou inúmeros erros (cf. TORRELL, 2004), a biografia que Weisheipl escreveu sobre Tomás não é totalmente dispensável. Com efeito, um dos valiosos méritos de seu texto refere-se a alguns pontos precisos sobre o contexto que levou Tomás a escrever os comentários. Segundo Weisheipl foi a preocupação pedagógica decorrente do ambiente tenso o fator central que impulsionou Tomás a escrever os comentários, (cf. WEISHEIPL, 1974, p. 241-292). A meu ver, Weisheipl está correto (o mesmo fator com diferenças de pequenos detalhes também é proposto por Torrell e Gauthier, cf. TORRELL, 2004, p. 203; p. 275-279; GAUTHIER, “*Préface*”, 288*-294*). O ponto central, conforme Weisheipl, refere-se à necessidade dos mestres das artes de possuírem um guia exegético para entenderem corretamente Aristóteles. Nesse caso, os comentários de Tomás deveriam substituir os comentários de Averróis, mesmo porque Tomás frequentemente repudia as interpretações de Averróis (cf. WEISHEIPL, 1974, p. 80-85). O fato é curioso e não deixa de ser complexo. Com efeito, se o objetivo dos comentários é guiar os mestres das artes na leitura do estagirita, em certo contextos nos quais intérprete e filósofo se confundem, ou ainda mais, Tomás enquanto filósofo sobressai ao intérprete, o aquinata acaba por tomar o lugar do próprio Aristóteles. Isso é patente quando Tomás introduz nos comentários suas teorias já presentes, por exemplo, no DEE ou na SCG. É o caso da noção de natureza no *In Physica* II, 1. É o caso também do final do *In Physica* VIII, 23: “*Manifestum est itaque quod primum movens est indivisibile: et quia nullam partem habet, sicut etiam est indivisibile punctum; et etiam sicut omnino nullam habens magnitudinem, quasi extra genus magnitudinis existens. Et sic terminat philosophus considerationem communem de rebus naturalibus, in primo principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen*”. Numa primeira leitura, o leitor poderá entender que Tomás está simplesmente identificando o motor imóvel postulado por Aristóteles com sua noção de Deus. Entretanto, se o leitor comparar o final dessa passagem com os cc. 4-5 do DEE, e sobretudo com o final do DEE, uma obra propriamente tomásica, perceberá que, na verdade, Tomás no final do *In Physica* VIII, 23, não está mais interpretando Aristóteles, mas instaurando sua própria filosofia. Com efeito, um dos maiores caracterizadores da noção de Deus em Tomás é a identificação entre essência e existência, uma tese já presente no DEE e que jamais poderá ser encontrada nos textos de Aristóteles. Portanto, por razões pedagógicas, às vezes, Tomás atribui a Aristóteles teses que são frutos de sua *maestria*. Cabe, portanto, ao historiador da filosofia perceber isto. É nesse contexto, enfim, que me esforço nesta tese para diferenciar Tomás e Aristóteles, como é o caso da diferença entre a noção de deus enquanto alma da última esfera, para Aristóteles, e a noção de Deus enquanto ser transcendente e criador, para Tomás.

⁵⁷⁰ Ao longo de seu artigo “*The Reality of the Aristotelian Separate Movers*”, Owens formula algumas questões intrigantes sobre Aristóteles: (a) os motores afirmados na *Physica* VII-VIII são as substâncias separadas presentes na *Metaphysica* 12? (b) Estas substâncias separadas são distintas das almas imanentes das esferas celestes? (c) O primeiro motor descoberto na *Physica* VIII é idêntico à alma imanente da última esfera e, ademais, não sendo idêntico, somente ele, dentre os motores, é “separado” em sentido estrito? (d)

suma, é possível a identidade mencionada porque, por um lado, Aristóteles é neutro quanto à questão filosófica da criação do mundo,⁵⁷¹ uma tese que decorre do

O primeiro motor é somente causa final ou também é causa eficiente? (e) Causar movimento é causar existência e, nesse sentido, supondo que o primeiro motor seja causa eficiente do movimento da última esfera, ele causa existência? (f) Existe algum nível de realidade que torna o primeiro motor mais nobre do que qualquer outro motor separado? Essas questões, embora não sejam formuladas pelo próprio Aristóteles, segundo Owens, estão presentes nos textos do estagirita. O vocabulário básico empregado por Aristóteles é o mesmo: ato, potência, matéria, forma, substância e acidente. Ao considerar a última questão, Owens escreve: “A realidade de todos os motores separados, alcançados desse modo [ou seja, mediante os movimentos celestes], será do mesmo nível do primeiro [motor]. Cada um, é verdade, é uma forma diferente. Porém, não há razão no argumento aristotélico para situar o primeiro dos motores em qualquer nível mais elevado de ser que outro. Todos eles são formas sem matéria, distintos somente pelo fato de serem formas; e, mesmo essa distinção é conhecida pelo homem somente através da ordem dos movimentos celestes. Não somente o primeiro motor, mas também cada um dos outros, portanto, precisa ser uma substância existente em seu próprio direito e independentemente de ser pensado por outra substância. Os outros motores separados não podem ser pensados pelo primeiro”. (OWENS, 1950, p. 333-334). Embora não faça referência ao texto de Owens, Steenberghen possui uma leitura muito parecida: “Apesar de seu amplo conceito de causa primeira, pensamento subsistente, beatitude perfeita, centro de atração de todo o universo, Aristóteles nunca alcançou a ideia de criação. A causa primeira é a causa do movimento, ou seja, de todos os tipos de mudança, iniciando com o movimento circular local das esferas celestes, o mais perfeito de todos os movimentos. A causa primeira não é a causa do ser ou uma causa criadora. Isso não quer dizer que o filósofo expressamente rejeite a noção de criação. Todavia, ele não viu o problema da causalidade metafísica e, portanto, não levantou a questão sobre a origem dos seres finitos. Seu ‘Deus’ é um Deus finito (para Aristóteles o infinito é o indeterminado, o imperfeito, o incompleto), que não conhece o mundo inferior e não exerce qualquer tipo pessoal de providência com respeito a ele. Enfim, esse primeiro motor é somente o mais perfeito de uma série de motores imateriais das esferas celestes. Poderíamos ser tentados a dizer que ele é simplesmente *primus inter pares*. Sua relação com as outras substâncias imateriais não é mais precisamente indicada do que sua relação com o intelecto humano. Em resumo, é difícil encontrar o verdadeiro teísmo no sistema aristotélico, pois seu primeiro motor não é criador, nem perfeição infinita, nem verdadeiramente transcendente, nem providente, nem absolutamente único, pois compartilha algo com outras substâncias imateriais, com os corpos celestes, e até com a matéria do mundo sublunar”. (STEENBERGHEN, 1974, p. 559-560). Para uma breve discussão sobre a leitura que Tomás empreende do primeiro motor de Aristóteles, ver: SANTOS, 2013c, p. 60-92.

⁵⁷¹ Deve-se notar que Maritain baseado numa passagem do comentário de Alexandre de Afrodísias à *Metafísica* de Aristóteles afirma que a divindade, para Aristóteles, é causa eficiente de ser para o mundo, (cf. MARITAIN, 1963, p. 60-61). Embora sustenta que a divindade, para Aristóteles, é causa de ser, Maritain reconhece que Aristóteles é “omisso” quanto à ideia de criação: “Notemos, entretanto, que Aristóteles cometeu erros bastante graves (como querer demonstrar que o mundo existiu *ab aeterno*) e que se lhe pode exprobrar omissões: em particular a ideia de criação, que se destaca dos seus princípios com rigorosa necessidade, não é explicitamente formulada em parte alguma (aliás, nenhum filósofo pagão chegou à clara noção da criação *ex nihilo*). Sobre as mais difíceis questões de se resolver sem o auxílio da revelação, embora acessíveis em si mesmas às demonstrações da razão (relação do mundo com deus, destino da alma após a morte), Aristóteles guarda certa reserva, em si mesma talvez prudente, mas que dá à sua obra um caráter manifestamente inacabado”. (Idem, p. 180, nota 54). É curioso constatar que embora reconheça que Aristóteles “cometeu erros bastante graves” e que ele é omissivo na importantíssima questão da criação, Maritain insiste em demasia que Aristóteles é o filósofo por excelência (cf. *ibidem*, p. 56-66) e, que, ademais, fora “batizado” por Tomás (*Ibidem*, p. 64). Isso significa, jocosamente, que Aristóteles foi perdoado. Ora, eu questiono, por que Platão e os demais filósofos gregos também não podem ser batizados e perdoados? O leitor pode sugerir que na época de Maritain ainda não existiam estudos aprofundados sobre a relação de Platão e dos platonismos com Tomás, entretanto eu não aceito tal sugestão. A preferência por Aristóteles em detrimento de Platão e do platonismo é uma questão *muito enraizada* em autores como Maritain, Gilson e na River Forest. Essa raiz centra-se, a meu ver, na defesa de que há uma “filosofia cristã” cuja “forma” e os “princípios” são fornecidos por Aristóteles. Não me oponho à ideia em si mesma de uma “filosofia cristã”. Entretanto, eu sustento nesta tese que em questões filosóficas centrais Tomás e Aristóteles não só são radicalmente opostos, mas também irreconciliáveis no âmbito da exegese. Se a “filosofia cristã” depende fundamentalmente da concordância entre Tomás e Aristóteles, então eu me oponho à “filosofia cristã”.

estabelecimento de hierarquia no domínio do *esse* e, por outro,⁵⁷² porque ele não tem uma teoria que sustente simultaneamente a transcendentalidade e transcendência do *esse*.⁵⁷³ Ademais, é natural pelo contexto cultural no qual estava inserido que a investigação de Aristóteles esteja restrita na forma,⁵⁷⁴ o que pode ser evidenciado, a despeito de Aristóteles se referir aos *antiquis*, pelo seguinte fragmento de *Metaphysica*, XII, 8: “Tradita sunt autem a senioribus et antiquis in fabule figura dimissa posterioribus, quia dii sunt hii et continet divinum naturam uniuersam”.⁵⁷⁵ Embora se refira aos antigos, Aristóteles manifesta ao leitor elementos de sua concepção de mundo. Com efeito, o dito segundo o qual *quia dii sunt hii et continet divinum naturam uniuersam* harmoniza-se perfeitamente com a *Physica* e com o *De caelo*, pois nestes textos não há qualquer resquício de hierarquia no domínio da existência de modo que não há uma distinção ontológica tão radical quanto possível entre os “deuses” (*dii*) e “toda a natureza” (*naturam uniuersam*), como àquela sustentada por Tomás, qual seja, o criador que por si mesmo é ser, e a criatura, que por si mesma, é não ser.⁵⁷⁶

⁵⁷² Contrariamente ao que afirma Maritain, isto é, que Aristóteles possui uma teoria dos transcendentais e que a divindade é causa de ser, cf. MARITAIN, 1963, p. 60-61.

⁵⁷³ “Seu número [i.e., das entidades separadas] deve ser deixado para os astrônomos determinarem com exatidão. A unidade ou pluralidade das entidades separadas parece aqui, como em outros lugares, uma matéria de indiferença comparativa para a doutrina do estagirita. Esta atitude aponta para uma localização do problema da divindade – e consequentemente o da unidade fundamental das coisas – do que tem sido habitual desde a influência do cristianismo. Para Aristóteles, como para seus predecessores gregos, o divino é a base de todo Ser. Mas, o divino não é concebido à maneira do Deus cristão. A noção do divino é independente de sua unidade ou pluralidade. A unidade fundamental das coisas torna-se um problema de *ordem*, não de derivação”. (OWENS, 1964, p. 445).

⁵⁷⁴ Mesmo não lidando com os textos latinos de Aristóteles, eu concordo *plenamente* com a tese de Owens segundo a qual a investigação física e metafísica de Aristóteles está restrita na “forma” (cf. OWENS, 1964, p. 68), e que, mesmo o “ser” é entendido tendo como referência a “forma” (cf. OWENS, 1964, p. 471), esta que, por sua vez, é dita “perfeita” na medida em que se alcança sua “finitude” e “limitação”, (cf. OWENS, 1964, ênfase na p. 5, nota 19). Uma das conclusões almeijadas e justificadas por Owens ao longo de seu estudo (1964) é bastante enfática: “A causalidade eficiente, então, parece pertencer somente às instâncias secundárias das formas. Os motores imóveis não podem ser causas eficientes, e correspondentemente, não podem ter causas finais. Mas eles podem ser a causa final de todos os movimentos no universo. As causas eficientes e final, como numa série, parecem ser reduzidas à forma como a primeira instância”. (OWENS, 1964, p. 453).

⁵⁷⁵ (*Metaphysicae* (Moerbeke), XII, 8, linhas 112-114). Embora seja uma passagem de difícil interpretação, no *De generatione et corruptione* Aristóteles parece ter uma concepção muito próxima de *Metaphysicae*, XII, 8: “Quoniam enim in omnibus iniquimus quod melius desiderare naturam semper, melius autem esse quam non esse (esse autem quot modis dicimus, in aliis dictum est), hoc autem in omnibus impossibile existere propter longe a principio distare, reliquo modo complevit omne deus continuam faciens generationem; ita enim maxime continuabitur esse, quia proxime est substantie fieri semper et generationem”. (*De generatione et corruptione* (Moerbeke), II, 10, linhas 49-54).

⁵⁷⁶ “Prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit 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 [...]”. (DAM, p. 88).

A afirmação que Tomás refuta, a saber, que a divindade estaria restrita no oriente do primeiro céu (*dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis*), limita a compreensão da noção de divindade no âmbito de sua natureza e de seu poder, pois, nesse caso, a divindade não seria compreendida como transcendente, ou seja, o ente cuja existência se identifica com a essência e que,⁵⁷⁷ portanto, possui atributos próprios como simples,⁵⁷⁸ perfeito,⁵⁷⁹ bom,⁵⁸⁰ infinito,⁵⁸¹ imutável,⁵⁸² eterno,⁵⁸³ uno,⁵⁸⁴ sábio,⁵⁸⁵ providente,⁵⁸⁶ vivo⁵⁸⁷ e poderoso⁵⁸⁸. É devido à sua compreensão da transcendentalidade divina, assunto este do domínio da metafísica, que Tomás repudia a afirmação segundo a qual a divindade estaria no oriente celeste. Entretanto, se não denotar que ela esteja limitada no oriente, há razoabilidade, segundo Tomás, em afirmar que a divindade é o motor eficiente do movimento da última esfera,⁵⁸⁹ uma afirmação pertencente ao físico que pressuporia o estabelecimento metafísico da transcendentalidade divina.

A pronúncia física sobre a divindade, enquanto motor da última esfera, evidencia que a física, segundo Tomás, mesmo que de modo breve, transmite alguma informação sobre a divindade, não só como causa final do movimento, mas também como causa eficiente de movimento (*Deo movente*). Isso se justifica pela admissão tomásica de que

⁵⁷⁷ Cf. ST, Ia, q. 3, a. 4.

⁵⁷⁸ Cf. ST, Ia, q. 3.

⁵⁷⁹ Cf. ST, Ia, q. 4.

⁵⁸⁰ Cf. ST, Ia, qq. 5-6.

⁵⁸¹ ST, Ia, q. 7.

⁵⁸² ST, Ia, q. 9.

⁵⁸³ ST, Ia, q. 10.

⁵⁸⁴ ST, Ia, q. 11.

⁵⁸⁵ ST, Ia, q. 14.

⁵⁸⁶ ST, Ia, q. 22.

⁵⁸⁷ ST, Ia, q. 24.

⁵⁸⁸ ST, Ia, q. 25.

⁵⁸⁹ É possível que a concepção de Tomás sobre a relação entre o primeiro motor e a primeira esfera também advenha de inspiração platônica, seja do próprio Platão, seja do que Tomás designa de “platônicos”: “Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum caelum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum caelestium corporum. Sub his autem ponebant Platonici et alia immortalia corpora, quae perpetuo animas participant, scilicet aerea vel aetherea. Horum autem quaedam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quae dicebant esse corpora Daemonum; quaedam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant, hoc corpus terrenum humanum, quod palpamus et videmus, immediate participare animam; sed esse aliud interius corpus animae incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa anima incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi. Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et Daemonum. Animas autem caelestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos. Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant: scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum caelestium, et Daemonum bonorum seu malorum. Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos Angelorum nomine censerentur. Nam et Daemones in sacra Scriptura Angeli nominantur, ipsae etiam animae caelestium corporum, si tamen sint animata, inter Angelos sunt connumerandae, ut Augustinus definit in Enchiridion”. (DSS, c. 1).

todo movimento é fundamentado em algo imóvel não somente enquanto fim, como tende a entender a leitura que impõe aristotelismo em Tomás, mas também como eficiente. Ao menos duas razões viabilizam a afirmação segundo a qual todo movimento se fundamenta em algo imóvel e *eficiente*. A primeira diz respeito às inteligências que são causas eficientes do movimento celeste, embora sejam imóveis.⁵⁹⁰ A segunda, por sua vez, refere-se à perfeição da locomoção celeste, pois mesmo sendo contínua, nada acrescenta ou retira de sua natureza. Portanto, embora sejam móveis segundo o lugar, os corpos celestes são imutáveis segundo a natureza.⁵⁹¹ Nessa medida, dentre os entes naturais, os corpos celestes se aproximam ao máximo da imobilidade:

Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora: quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva inferiorum corporum.⁵⁹²

Embora a conclusão da passagem citada aponte para a eficiência (*motiva*) e regência dos corpos celestes, a passagem completa também evidencia que, para Tomás, a divindade é causa eficiente de movimento, *primum principium motus*. A razão pela qual a divindade é o *primum principium motus* e, ademais, os corpos celestes são ditos eficientes (*motiva*), decorre da imobilidade. Porque é absolutamente imóvel que a divindade é maximamente eficiente.⁵⁹³ Semelhantemente, é porque se aproximam ao máximo da imobilidade divina, pois das espécies de movimento sofrem apenas uma, a local, que os corpos celestes são, dentre os entes naturais, os mais eficientes, e isso de tal

⁵⁹⁰ Cf. SCG III, 23.

⁵⁹¹ Cf. ST, Ia, q. 66, a. 2, resp.

⁵⁹² (SCG III, 82, n. 2576). “Ademais, o primeiro princípio do movimento deve ser algo imóvel. Sendo assim, as coisas que mais se aproximam da imobilidade devem ser motoras de outras. Com efeito, os corpos celestes mais se aproximam da imobilidade do primeiro princípio do que os corpos inferiores, porque são movidos apenas com uma espécie de movimento, qual seja, o movimento local; entretanto, os outros corpos são movidos com todas as espécies de movimentos. Portanto, os corpos celestes são motores e regentes dos corpos inferiores”.

⁵⁹³ Não se pode exagerar na inspiração aristotélica (*dux*) sobre a imobilidade divina, pois Tomás também se inspira em Platão: “Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri [...]. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri [...]. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. [...] nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem”. (SCG, III, 13, n. 90). Deve-se entender bem a conclusão de Tomás. Primeiro, mais uma vez Tomás não mostra preferência pela conclusão de Aristóteles (o mesmo ocorre em outros contextos, ver, por exemplo, DSS, cc. 3-4). O leitor que impõe aristotelismo em Tomás tende a exagerar a ênfase na expressão “totalmente imóvel” (*omnino immobile*). Entenda-se bem, a justificativa de Aristóteles se dá pela ausência de potencialidade no primeiro motor. A justificativa de Tomás se dá pela identidade entre essência e existência. Não há, portanto, aristotelismo no emprego tomásico da expressão “totalmente imóvel”.

modo que regem a região sublunar. Portanto, nota-se que a imobilidade dentre as causas superiores é, para Tomás, sinal do grau de eficiência.

Noutra passagem, a saber, na SCG III, 23, n. 2045, Tomás também considera a afirmação física de que a divindade é o primeiro princípio do movimento do primeiro céu:

Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali coniuncta, quae sit anima eius, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo immediate, vel nullum, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.⁵⁹⁴

Antes redação da SCG III, 23, n. 2045, Tomás já havia mostrado que o mundo é criado (SCG II, cc. 6; 15-17), incluindo as inteligências (SCG II, 50-54), razão pela qual mesmo que a locomoção celeste não provenha diretamente da divindade como *primum principium motus*, mas apenas como *primum principium essendi*, provém da inteligência, esta que, por sua vez, só existe por criação, donde decorre que o movimento celeste estará subordinado à vontade e o poder divino. Das hipóteses apontadas por Tomás na SCG III, 23, n. 2045, estas duas “utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo immediate”; “aut primum tantum immediate a Deo”, são as que mais se harmonizam com In BDT, q. 5, a. 2, ad3, e com In DCM III, 1, n. 4, pois elas manifestam a razão pela qual a física transmite alguma informação sobre a divindade, qual seja, ele é o *primum principium motus* (física) e não somente o *primum principium essendi* (metafísica).

A pronúncia física sobre a divindade em Tomás, manifesta que para ele, a ciência natural é mais geral do que para Aristóteles, pois este sustenta que é a natureza o primeiro princípio eficiente da locomoção celeste.⁵⁹⁵ Diferentemente, Tomás sustenta que não é a natureza, pois esta é tão somente passiva. O princípio ativo da locomoção celeste, conforme o final da passagem citada da SCG III, 23, n. 2045, é uma “substância

⁵⁹⁴ “Por conseguinte, quanto à presente questão [i.e., se há um lugar determinado para o fim da locomoção celeste], é indiferente se o corpo celeste é movido por uma substância intelectual conjunta que lhe sirva de alma, ou por uma substância separada, ou se cada corpo celeste é movido por Deus; ou se nenhum o é imediatamente, mas mediante potências intelectuais criadas; ou se só o primeiro, imediatamente por Deus, e os demais mediante substâncias criadas. O importante é que se admita que o movimento celeste provém de uma substância intelectual”. (SCG III, 23, n. 2045. Trad. Odilão Moura). A despeito de não ser literal a tradução de “*quae sit anima eius*” como “que lhe sirva de alma” é muito feliz, pois é exatamente isto que Tomás quer dizer. Prova disso é a noção de “conjunta” (*coniuncta*), ou seja, está unida, mas não constitui o determinado astro. Nesse caso, mesmo que a hipótese de haver “alma” no corpo celeste seja verdadeira, esta não equivaleria à forma dele, pois a substância intelectual que move o céu é um ente distinto ontologicamente do corpo celeste, cf. DSS, c. 1.

⁵⁹⁵ Cf. *De caelo* (Moerbeke) I, cc. 2-4.

intelectual” (*dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali*), seja alguma inteligência, seja a própria divindade. Ademais, há outra diferença importantíssima entre Aristóteles e Tomás, a saber, conforme a definição de natureza de Aristóteles na *Physica* II, 1, (nas versões de *Vetus*, Moerbeke e anônima), ela é compreendida como princípio interno e ativo de movimento, o que inclui afirmar que os elementos possuem em si mesmos alguma fonte ativa de movimento. Tomás, pelo contrário, no *In Physica* II, 1, n. 4, compreende que natureza, no caso dos elementos, é princípio interno passivo, e que, nesse caso, o peso e a leveza são princípios formais enquanto potência passiva para a locomoção, requerendo, portanto, a constante operação de outrem. Quanto ao *corpora caelestia*, conforme mencionado no início do presente capítulo, Tomás deliberadamente o introduz na definição de natureza no *In Physica* II, 1, n. 2, aliás, é a razão pela qual ele também introduz a discussão sobre o *motore separato* no mesmo texto. Sendo assim, pela discussão sobre a locomoção dos corpos simples, elementos e astros, além da pronúncia física sobre a divindade, percebe-se que Aristóteles e Tomás são opostos, uma vez que, para aquele, natureza é princípio ativo e, para este, ela é princípio passivo. Embora o propósito primeiro e central desta tese seja mostrar que Tomás possui propriamente uma física, fruto de sua *maestria*, só se alcança este propósito pela constatação do quão é superficial entender que Tomás simplesmente reproduz a física de Aristóteles, ou mesmo afirmar que a física de Tomás é aristotélica.

Capítulo 4

Platão e Aristóteles como fontes de signos para Tomás

1. Introdução: o aristotelismo

No intuito de enfatizar uma compreensão precisa da *maestria* de Tomás, é necessário saber que ele não é aristotélico nem na morfologia nem na semântica. O termo aristotelismo pode ser entendido, então, em dois domínios: morfológico e semântico. Aquele denota a presença de palavras e expressões supostamente provindas originariamente de Aristóteles, ou seja, os signos. Este, por seu turno, diz respeito aos significados dos termos e expressões, aos referenciais, bem como ao alcance das proposições defendidas. No caso de Aristóteles ser numericamente “um” e, ademais, a única fonte filosófica do século XIII, então haveria, de fato, um pleno aristotelismo morfológico e semântico. Ocorre, porém, que a discussão é bem mais complexa.

Grant dá indícios de conceber que há um pleno aristotelismo no século XIII:

Baseando-se nestas fontes [o *corpus aristotelicus*], os estudiosos medievais dedicaram-se a acrescentar seus próprios comentários às obras de Aristóteles, bem como a compor tratados especializados em que *as ideias de Aristóteles detinham lugar proeminente*. A totalidade deste *corpus* literário – a herança e as adições a esta – é aquilo a que hoje chamamos “Aristotelismo”. Este termo, que nunca foi utilizado na Idade Média, caracteriza de forma admirável *o mais importante componente da vida intelectual* do período que compreende os séculos XII e XV (a Idade Média propriamente dita) e mesmo para além deste, até ao fim do século XVII.⁵⁹⁶

Grant concebe o aristotelismo como algo que é simultaneamente morfológico, ou seja, literário, e semântico, isto é, a manutenção e o desenvolvimento de ideias presentes nos textos de Aristóteles. Esta concepção de aristotelismo conduz Grant a afirmar que:

Muitos dos princípios e conceitos aristotélicos descritos no capítulo 4 foram mantidos na Idade Média. Esses conceitos – elemento, composto, matéria, forma, doutrina dos contrários, quatro tipos de mudança, incorruptibilidade celeste e outros, eram demasiado fundamentais para serem abandonados ou mesmo alterados de forma significativa.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ GRANT, 2002, p. 32. Grifo meu.

⁵⁹⁷ GRANT, 2002, p. 101.

O entendimento de Grant sobre o aristotelismo como simultaneamente morfológico e semântico está essencialmente presente na grande maioria da fonte secundária reunida nesta tese que aborda os acadêmicos do século XIII. As seguintes questões podem ser direcionadas a Grant (e aos demais autores): como classificar um autor de “aristotélico” se ele recusar explicitamente ideias centrais de Aristóteles? Se ele designa Aristóteles de falso não se configura como mera ideologia designá-lo de aristotélico ou ainda não se estaria forjando e forçando o aristotelismo?⁵⁹⁸ Eu entendo, nesse contexto, que o aristotelismo é um pressuposto totalmente equivocado.

No caso específico de Tomás, esta concepção de Grant é uma fiel reprodução do modo como desde a Renascença Tomás é lido. Com efeito, na disputa 13 que trata do livro VII da *Metafísica* de Aristóteles, Agostinho Nifo (1473-1545) escreve: “Expositor Thomas raro aut nunquam dissenti a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et nunquam aliud voluit nisi quod peripatetici”.⁵⁹⁹

Silvestre Mauro (1619-1687), dando continuidade à concepção de Tomás como um aristotélico, afirma que Tomás explica tão fielmente o texto de Aristóteles que se tem a impressão de que é o próprio Aristóteles quem está escrevendo.⁶⁰⁰ Essa imposição histórica do aristotelismo em Tomás é tamanha que na primeira publicação impressa das obras de Tomás realizada em 1570, pela edição Piana, os primeiros volumes são “comentários” a Aristóteles e não outros textos como, por exemplo, o DEE ou a SCG.⁶⁰¹ Tal procedimento é mantido pela edição Leonina, pois os primeiros volumes editados são os seguintes: *In Aristotelis libros Peri hermeneias, Expositio libri Posteriorum, In Aristotelis libros Physicorum, In Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicorum*.

Na transição entre os séculos XIX e XX, especificamente em 1883, Weber ao redigir sua *Histoire de la Philosophie Européenne*, sem mencionar Agostinho Nifo, reproduz, de certo modo, a ideia de um peripatetismo estrito em Tomás:

⁵⁹⁸ Aqui não me refiro só a Tomás, pois Guilherme se põe filosoficamente contra Aristóteles, ver: nota 572.

⁵⁹⁹ “O expositor Tomás raramente ou quase nunca discorda da doutrina peripatética, com efeito, foi todo peripatético e todo estudo foi peripatético, e não quis ser outra coisa senão peripatético”. (AGOSTINHO NIFO, 1521, disputationum 13).

⁶⁰⁰ Cf. Leonina, Prefatio, 1884, p. VI.

⁶⁰¹ “[...] as grandes edições de Aristóteles-Averróis de 1500-52 e de 1573-76, não tinham sucessores diretos. Pode-se notar que mais ou menos contemporâneo a elas, a *Opera omnia* de Tomás de Aquino foi publicada em 1570, e há um sentido no qual podemos denominar esta edição de Aristóteles-Tomás. Dos dezoito volumes, os primeiros cinco consistem de comentários a Aristóteles; cada comentário de Tomás é acompanhado por duas traduções latinas, uma, a versão da vulgata da Idade Média e, outra, a tradução ‘humanista’ nova”. (CRANZ, 1976, p. 128).

A filosofia de Sto. Tomás não tem outra ambição além de reproduzir fielmente os princípios do Liceu. O que nos interessa, nessa medida, não é tanto o conteúdo, mas a forma neo-latina em que as ideias do estagirita estão contidas, e da qual deriva, em parte, nossa linguagem filosófica moderna.⁶⁰²

Não é apressado afirmar que esse tipo de visão sobre Tomás, por influência europeia, chegou à América do Norte, notadamente nos Estados Unidos. Com efeito, o texto de Weber foi traduzido para o Inglês em 1897,⁶⁰³ aliás, nesse quesito, o fator da língua contribui na propagação. Embora não seja objetivo desta tese relacionar a concepção de Weber com outros autores, é fato que, direta ou indiretamente, ela está presente. Russell é testemunha disso:

Tomás, ao contrário de seus antecessores, tinha um conhecimento muito competente de Aristóteles. Seu amigo Guilherme de Moerbeke lhe forneceu traduções do grego, e ele mesmo escreveu comentários. Até seu tempo, as noções de Aristóteles tinham sido obscurecidas pelo neoplatonismo. Ele, entretanto, seguiu o genuíno Aristóteles, e não gostava do platonismo, mesmo como este aparece em Sto. Agostinho. Ele conseguiu persuadir a Igreja de que o sistema de Aristóteles era preferível ao de Platão como a base da filosofia cristã, e que os maometanos e averroístas cristãos tinham interpretado mal Aristóteles.⁶⁰⁴

Surpreende a qualquer leitor ser obrigado a constatar que, com exceção de pequeníssimos detalhes, tudo o que Russell afirma nessa passagem não passa de caricatura. Não só Russell, mas também Grant e os demais adeptos do aristotelismo estão totalmente equivocados, se a referência é Tomás. Por um lado, não há fundamento histórico-textual pelo qual seja possível assegurar que determinados signos – elemento, composto, matéria, forma, incorruptibilidade celeste – dentre outros empregados no século XIII tenham como única fonte, ou fonte determinante, o *corpus aristotelicus*. Por

⁶⁰² (WEBER, 1892, p. 225). Conforme o prefácio do autor, a primeira edição do texto data de 1883.

⁶⁰³ Eis a passagem em sua versão inglesa: “The philosophy of St. Thomas has no other aim than the faithful reproduction of the principles of the Lyceum. We are therefore interested, not so much in the contents, as in the Neo-Latin form in which the ideas of the Stagirite are expressed. Our modern philosophical vocabulary is in part derived from th system of St. Thomas”. (WEBER, Alfred. *History of Philosophy*. Trad. Frank Thilly. New York: Charles Scribner’s Sons, 1897. p. 242).

⁶⁰⁴ RUSSELL, 1945, p. 53.

outro, é razoável supor que a semântica formulada pelos filósofos medievais é autoral. No caso de ser autoral, os rótulos perdem sentido. No que diz respeito especificamente a Tomás, mostrei nos capítulos anteriores desta tese que sua semântica em vários contextos difere substancialmente daquela de Aristóteles.

No contexto da discussão sobre a morfologia, os signos, é comum aos estudiosos separar três fontes para o século XIII do Ocidente latino: as Escrituras, o *corpus aristotelicus* e o platonismo. As Escrituras forneceriam basicamente o signo *creatio*. Dentre os principais signos fornecidos pelo *corpus aristotelicus* estariam aqueles presentes acima na citação do texto de Grant. Quanto ao platonismo, este forneceria basicamente *influentia*, *fluxus*, *emanatio* e seus derivados, todos provenientes, sobretudo, de Ptolomeu⁶⁰⁵, das fontes árabes⁶⁰⁶ e de Dionísio⁶⁰⁷.

Ocorre, porém, que além das inúmeras versões latinas dos textos de Aristóteles e das fontes árabes traduzidas para o latim, dentre as quais encontra-se o *Liber de causis*, o *Timeu* de Platão, traduzido por Calcídio (*Timeu* 17A-53C), foi bastante lido nos séculos XII-XIII.⁶⁰⁸ Termos e expressões importantes como “causa”, “universo”, “unidade do mundo”, “perfeição do mundo”, “composição”, “natureza”, “elemento”, “matéria”, “forma”, “deus”, “potência”, “ato”, “alma”, “céu”, dentre outros, encontram-se no *Timeu*.⁶⁰⁹ (Aliás, um dos axiomas comumente atribuído a Aristóteles pela fonte secundária encontra-se no *Timeu*: “Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat”.⁶¹⁰). Como, pois, fundamentar que o *corpus aristotelicus* é a única fonte, ou fonte determinante de signos para o século XIII? Numa perspectiva histórico-textual, deve-se afirmar que só há um conjunto de signos, o vocabulário comum para as filosofias do século XIII. Ao invés de se dizer aristotélico ou platônico (etc.), diga-se vocabulário comum, vocabulário único, pois só há ele. Dentre outras possíveis razões que asseguram a comunidade do vocabulário, pode-se apontar duas. A primeira diz respeito à ocorrência do signo *creari* no *Timeu* de Platão, bem como *creatio* na *Physica* de Aristóteles, um termo que é comumente designado como pertencendo às Escrituras. A segunda, por sua vez, refere-se

⁶⁰⁵ Cf. de LIBERA, 1999, p. 242-244. Ver também: SORABJI, 1983, p. 282; SORABJI, 1990, p. 181.

⁶⁰⁶ Cf. de LIBERA, 1999, p. 246-247.

⁶⁰⁷ THIBAUT, 1970, p. 50.

⁶⁰⁸ Cf. CAIAZZO, 2012, p. 307-345; CAIAZZO, 2007, p. 245-264; AERTSEN, 2010, p. 76-78; KLIBANSKY, 1981.

⁶⁰⁹ Cf. *Timaeus* 17A-53C.

⁶¹⁰ *Timaeus* 28B.

às inúmeras ocorrências do suposto vocabulário platônico presente nas traduções latinas dos textos do estagirita (assim como nas Escrituras).

2. Tomás e as fontes dos signos: o caso de *creatio*

Além de autores vinculados ao cristianismo, cinco são as possíveis fontes do signo *creatio* (e derivados) para Tomás:

(I) *Liber de causis*, proposição 4: “Prima rerum *creatarum* est esse et non est ante ipsum *creatum* aliud”.⁶¹¹

⁶¹¹ (In: *Thomas D’Aquino: Super Librum de Causis Expositio*, p. 26. Grifo meu). Existe uma introdução na edição inglesa de 1996 “Commentary on the Book of Causes”, feita por Guagliardo, Hess e Taylor. Algumas observações sobre essa introdução merecem ser destacadas. Primeiro, a despeito das ressalvas, existe nela uma defesa de aristotelismo em Tomás (cf. p. xi-xii; p. xix-xxiii; p.xxvi; p.xxix). Essa defesa decorre, dentre outros fatores, da fonte secundária empregada como apoio, nomeadamente o texto de Weisheipl publicada em 1974: “*Friar Thomas D’ Aquino: His Life, Thought and Works*”. O uso deste texto de Weisheipl somado à ausência da biografia cuidadosamente preparada por Torrell é digno de nota. Com efeito, publicada em Francês em 1993, o texto “*Initiation à Saint Thomas d’Aquino: Sa personne et son oeuvre*” – traduzido para o português – é de uso obrigatório porque Torrell a preparou consultando não só as edições críticas dos textos de Tomás disponíveis à época da redação de seu texto, mas também grandes especialistas em manuscritos, como Gauthier. Inclusive foi mediante uma consulta a Gauthier que Torrell pôde mostrar um dos erros contidos no texto de Weisheipl. Weisheipl afirma que a redação do *In Physica* de Tomás ocorreu entre 1269-1271, (cf. WEISHEIPL, 1974, p. 375-376). Torrell, por sua vez, postula que a redação ocorreu entre 1268-69: “O comentário sobre os oito livros da *Física* foi outrora atribuído por Mandonnet à época romana, em 1265, antes da *Prima pars*. Mas não foi seguido nessa posição, da qual já duvidavam vários autores (Grabmann, Castagnoli, Mansion) e Eschmann, seguindo-as, propunha situar esse comentário em Paris entre 1268 e 1271. Mais recentemente, Weisheipl sustentou que nessa obra Tomás cita indiferentemente o livro *Lambda* da *Metafísica* como Livro XI ou XII, o que significaria que ele soube da existência do Livro *Kappa* durante o comentário, e isso nos estimula a situar sua redação do ano de 1271, pois foi em meados desse ano que se impôs a mudança de denominação. Surpreso com essa afirmação, Pe. Gauthier teve a amabilidade de realizar para nós uma pesquisa provisória sobre manuscritos, da qual resultou que Tomás só se refere ao Livro XI; o erro se situa no plano das edições impressas; de sua parte Gauthier propôs como data o ano escolar de 1268-1269, ou seja, o segundo período de ensino parisiense”. (TORRELL, 2004, p. 270-271). Os autores da “introduction” do “Commentary on the Book of Causes” se apoiam em Weisheipl para atribuir as datas da redação dos “comentários” a Aristóteles (cf. “Introduction”, p. ix, nota 1). Não somente isso, eles também se apoiam em Weisheipl para afirmar que as fontes platônicas, sobretudo no que se refere ao Pseudo-Dionísio é entendida por Tomás como “apostólica” (cf. “Introduction”, p. xii, nota 16). Os autores da “Introduction” deveriam ter percebido que Weisheipl sempre tende a tratar as fontes platônicas como a-filosóficas. Isso é parte da estratégia de Weisheipl para aristotelizar Tomás. Dito de outro modo, para Weisheipl, Tomás só aceita o platonismo no âmbito de discussões sobre a teologia cristã e, ademais, corrigidas por seu aristotelismo. Jamais, para Weisheipl, Tomás aceita platonismo no âmbito da filosofia. Tese e estratégia similar é postulada pelos autores da “Introduction” (p. xii-xxiii). Primeiro eles afirmam que a obra de Pseudo-Dionísio pertence à teologia cristã (cf. “Introduction”, p. xxi). Em seguida, eles afirmam que Tomás rejeita o platonismo em detrimento do aristotelismo (cf. “Introduction”, p. xxii). Porém, como eles reconhecem que Tomás situa Agostinho na tradição platônica (cf. ST, II-IIa, q. 23, a. 2, ad1), eles são forçados a admitir que Tomás de certo modo reconhece que há filosofia na tradição platônica, caso contrário, Tomás rejeitaria Agostinho. Nessa medida, é somente por causa de Agostinho que os autores da “Introduction” reconhecem que há filosofia platônica. Surpreendentemente, o *Liber de causis* só tem valor filosófico, para Tomás, segundo eles, porque Tomás o trata “[...] em termos das quatro causas de Aristóteles [...]”. (“Introduction”, p. xx). Esta é uma postura pífia, pois a causalidade concebida por Tomás é de inspiração aviceniana, não é aristotélica, (cf. SANTOS, 2013c).

(II) *Genesis*, 1,1: “In principio *creavit* Deus caelum et terra [...]”.⁶¹²

(III) Avicena, *Liber de Philosophia prima*, 6, 1, A 257-8: “[...] scilicet quoniam divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut *creator* mundi”.⁶¹³

(IV) Aristóteles, *Physica* II, 4: “[...] sicut Empedocles, non semper aerem aggregari superius dicunt, sed ut contingit. Dicit igitur in mundi *creatione* quod ‘sic collisit se currens tunc, multotiens autem aliter’; et parte animalium a fortuna fieri plurimas”.⁶¹⁴

(V) Platão, *Timaeus*, 38C: “Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis *creari* sol et luna et aliae quinque stellae quae vocantur erraticae factae sunt [...]”.⁶¹⁵

Tomás considera a proposição 4 do *Liber de causis* no *In De causis*, l. 4: “[...] et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem *creatum*, utpote participans bonitatem et unitatem, tamen ponebant ipsum primum inter omnia *creata*”.⁶¹⁶ Os signos *creatarum* ou *creatum* não são empregados por Tomás como citação, mas são incorporados por ele no interior de sua explicação. Nela o signo *creatum* é totalmente idêntico com a citação conquanto o signo *creatarum* é trocado por *creata*. Não há qualquer problema nessa troca, pois além da manutenção da raiz “creat”, o que é basilar, o sentido é o mesmo: “os entes criados”.

A citação de *Genesis* é empregada por Tomás como citação inúmeras vezes no interior de sua obra,⁶¹⁷ como, por exemplo: “[...] sicut Moyses prophetizavit cum dixit Genes. 1: in principio *creavit* Deus caelum et terram”;⁶¹⁸ “Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens, Gen. 1-1: in principio *creavit* Deus caelum et terram. Nihil enim est aliud creare quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producer;”⁶¹⁹ “Unde et Moyses, postquam dixerat, in principio *creavit* Deus caelum et terram [...]”.⁶²⁰ Quando comenta essa citação de *Genesis* 1, 1, Tomás sempre mantém a mesma raiz “crea”, e em muitos casos o mesmo signo *creavit*.

⁶¹² In: Vulgatae Editionis Sixti V. et Clementis VIII, 1891. Grifo meu.

⁶¹³ In: AVICENNA LATINUS. *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, I-X. Grifo meu.

⁶¹⁴ In: ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica* (translatio Iacobus Veneticus), p. 65, linhas 5-8. Grifo meu.

⁶¹⁵ In: PLATO LATINUS. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Grifo meu.

⁶¹⁶ *Super Librum de Causis Expositio*, lição 4. Grifo meu.

⁶¹⁷ Dentre outras passagens, ver: In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 6, arg. 1; In Sent., IV, d. 6, q. 2, a. 2, qc. 1, arg. 1; SCG, II, 21; SCG II, 37; ST, Ia, q. 39, a. 3, arg. 2. ST, Ia, q. 45, a. 2, sed contra; ST, Ia, q. 46, a. 3, resp.; QDP, q. 3, a.1, sed contra.

⁶¹⁸ In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 5, resp. Grifo meu.

⁶¹⁹ SCG II, 16. Grifo meu.

⁶²⁰ ST, Ia, q. 33, a. 1, ad3. Grifo meu.

O texto de Avicena, *Liber de Philosophia prima*, 6, 1, não é citado por Tomás diretamente. Entretanto, Tomás faz referência direta ao *Liber de Philosophia prima*, 6, 1, sobretudo quando incorpora os signos e, ademais, a própria semântica: “[...] unde Avicenna dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum, sicut *creator mundi*”.⁶²¹ A expressão “sicut *creator mundi*”, empregada por Tomás, embora não seja uma citação, é idêntica àquela presente no texto aviceniano. Noutro texto, Tomás ainda escreve: “Deum esse unum, est probabile per demonstrationem, et similiter Deum esse *creatorem rerum*; unde etiam quidam philosophi, ut Avicenna, demonstratione moti hoc concedunt”.⁶²²

2.1. Aristóteles latino como fonte de signos para Tomás

As três primeiras fontes – *Liber de causis*, *Genesis* e *Liber de Philosophia prima* – não apresentam dificuldades quando consideradas como fornecedoras do signo *creatio* para Tomás. O mesmo, porém, não pode ser dito das outras duas fontes: *Physica* II, 4 e *Timeu* 38C. No que tange à *Physica* II, 4, é preciso primeiro tratar sobre o possível texto que Tomás tinha em mãos, pois entre os séculos XII-XIII surgiram cinco versões latinas da *Física*, são elas: (1) Tiago de Veneza (séc. XII) – grego-latim (comumente denominada por *Vetus*); (2) a anônima incompleta, livros I-II.2, (séc. XII) – grego-latim (comumente denominada por Vaticana); (3) Gerardo de Cremona (séc. XII) – árabe-latim;⁶²³ (4) Miguel Escoto (séc. XIII) – árabe-latim; (5) Guilherme de Moerbeke (séc. XIII) – grego-latim.⁶²⁴ Dentre essas traduções, duas possuem edição crítica: a *Vetus* e a Vaticana. O emprego da primeira é mais apropriado do que a segunda pelo único fato daquela ser completa, ou seja, possuir os oito livros. Ademais, a qualidade da tradução *Vetus* pode

⁶²¹ In Sent., I, d. 7, q. 1, a. 1, ad3. Grifo meu.

⁶²² (In Sent., III, d. 25, q. 1, a. 2 arg. 2. Grifo meu.). Embora não empregue nem o termo *creatio*, nem variações dele, Tomás ao se referir a Avicena, escreve: “Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans”. (In Sent., II, D. 15, q. 1, a. 2, resp.). E ainda: “[...] secundum Avicennam, omne agens quod non agit per motum, non habet actionem in effectu solum quamdiu fit, sed quamdiu in esse perdurat; cum non tantum sit causa fieri, sed essendi. Sed Deus est causa rei, agens non per motum, cum non requirat materiam ex qua agat, quam oporteret esse subjectum motus. Ergo videtur quod ipse, quamdiu mundus durat, sua actione esse mundo influat; et ita videtur quod septima die non cessaverit ab opere; et sic idem quod prius”. (In Sent., II, D. 15, q. 3, a. 1, arg. 4).

⁶²³ Não uso a tradução de Gerardo de Cremona porque lamentavelmente não consegui obtê-la.

⁶²⁴ Para uma introdução geral sobre estas traduções, com exceção da tradução de Moerbeke, cf. BOSSIER; BRAMS, “Préface”, p. xv-lxxxiii; ver também: BOURKE, 1999, p. xviii; DE LIBERA, 1998, p. 361; CLAGETT, 1959, p. 175. Sobre a tradução de Moerbeke, ver: BRAMS & VUILLEMIN-DIEM, 1989, p. 185-192; BRAMS, 1989, p. 193-220.

ser atestada pela constatação de que é muito possível que o próprio Moerbeke, tão famoso pela consistência nas traduções,⁶²⁵ não tenha feito pouco mais do que revisá-la.⁶²⁶

Até o momento não foi identificado o manuscrito da *Physica* usado por Tomás quando da redação do *In Physica*. Talvez essa identificação seja impossível, sobretudo devido ao sistema de reprodução do livro no treze, o *exemplar et pecia*,⁶²⁷ determinante para a contaminação dos manuscritos.⁶²⁸ A contaminação dos manuscritos é um fenômeno complexo que se dá a partir de uma série de circunstâncias, mas que está fundamentalmente vinculado com a reprodução de manuscritos, e consiste basicamente na reprodução de um determinado manuscrito a partir de diferentes traduções.⁶²⁹ Nesse sentido, é possível que o manuscrito que Tomás tinha em mãos fosse contaminado.⁶³⁰

A possibilidade do trabalho conjunto entre Moerbeke e Tomás seria um viabilizador na identificação do manuscrito da *Physica*, pois, nesse caso, a identificação do manuscrito de Moerbeke seria suficiente.⁶³¹ Ocorre, porém, que além do fato dos dois dominicanos não terem se encontrado mais do que duas vezes ao longo de suas vidas,⁶³² Tomás pode ter mudado de alguma versão pré-moerbekiana da *Physica* para aquela de Moerbeke, ou uma contaminada cuja matriz era a versão moerbekiana durante a redação do *In Physica*.⁶³³

Dada a improbabilidade de identificação do manuscrito da *Physica* usado por Tomás, é preciso então estabelecer alguma estratégia para a realização da leitura da *Physica* II, 4, que, ao menos se aproxime daquele que Tomás tinha em mãos. Uma solução

⁶²⁵ Ver os artigos presentes no livro: “*Guillaume de Moerbeke: Recueil d’études à l’occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*”, 1989.

⁶²⁶ Ver: MINIO-PALUELLO, 1952, p. 265; BRAMS, 1989, p. 193-220; BRAMS, 2001, p. 231-256.

⁶²⁷ Ver os excelentes artigos presentes no livro: “*La Production du Livre Universitaire au Moyen Age: Exemplar et Pecia*”, 1991.

⁶²⁸ Vide: MANSION, 1956, p. 90-111; MANSION, 1946, p. 104-129; MANSION, 1932, p. 65-69.

⁶²⁹ Cf. OLIVA, 2008, p. 147-149; p. 152-159.

⁶³⁰ Cf. MANSION, 1932, p. 66-69; cf. BOURKE, 1999, p. xix, nota 7.

⁶³¹ O que é de certo modo postulado por Weisheipl: “Foi neste momento [1265] que, com a idade de quarenta e três anos, Tomás sentiu o chamado para escrever um comentário literal sobre todas as obras maiores do estagirita. Ele pediu a seu irmão e confrade, Guilherme de Moerbeke, que lhe fornecesse traduções literais do grego, totalmente confiáveis, de todos os escritos de Aristóteles e de alguns comentadores importantes indisponíveis em latim. Sto. Tomás se propõe a comentar sobre as obras de ciência natural de Aristóteles, de filosofia moral e metafísica, dando aos seus contemporâneos uma explicação erudita que é completamente fiel com a melhor tradução disponível, e ao mesmo tempo compatível com a fé cristã, como ele tinha expresso em seus escritos teológicos”. (WEISHEIPL, 1959, p. 30-31).

⁶³² Cf. TORRELL, 2004, p. 203-207.

⁶³³ Cf. BOURKE, 1999, p. xix, nota 7. Na redação da SCG (1265-1266) Tomás usou a tradução *Vetus* para se referir a Aristóteles, cf. GAUTHIER, Préface, p. 267*-268*. Ademais, Gauthier é bastante contundente na afirmação do emprego de Tomás da tradução de Moerbeke da *Physica* a partir do *In Physica* V, cf. GAUTHIER, Préface, p. 205*-206*; p. 270*.

possível consiste no emprego do texto grego (e sua tradução moderna) da *Physica*.⁶³⁴ Porém, neste emprego há um erro metodológico demasiadamente sério em dois registros, a saber, no signo e no significado. No signo porque são palpáveis as diferenças terminológicas entre as traduções medievais e as traduções modernas. No caso em questão de *Physica* II, 4, o seguinte quadro elucidava as diferenças:⁶³⁵

<p>ARISTOTELIS. <i>Physica</i> II, 4 (Ed. Leonina): “[...] ὡσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαι φησιν, ἀλλ’ ὅπως ἂν τύχη· λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ὡς “οὕτω συνέκυρσε θεῶν τοτέ, πολλάκι δ’ ἄλλως”· καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλεῖστα φησιν”.</p>	<p>ARISTOTELIS. <i>Physica</i> II, 4, 196a 20-24 (Ed. Ross): “[...] ὡσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαι φησιν, ἀλλ’ ὅπως ἂν τύχη· λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ὡς “οὕτω συνέκυρσε θεῶν τοτέ, πολλάκι δ’ ἄλλως”· καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλεῖστά φησιν .</p>	<p>ARISTOTELES LATINUS (<i>Vetus</i>). <i>Physica</i> II, 4: “[...] sicut Empedocles, non semper aerem aggregari superius dicunt, sed ut contingit. Dicit igitur in mundi creatione quod «sic collisit se currens tunc, multotiens autem aliter»; et parte animalium a fortuna fieri plurimas”.</p>
<p>ARISTOTLE. <i>Physics</i> II, 4, 196a 20-24 (trad. Hardie e Gaye): “[...] as Empedocles does when he says that the air is not always separated into the highest region, but ‘as it may chance’. At any rate he says in his cosmogony that ‘it happened to run that way at that time, but it often ran otherwise.’ He tells us also that most of the parts of animals came to be by chance”.</p>	<p>ARISTÓTELES. <i>Física</i>, II, 4, 196a 20-24 (trad. Martínez): “[...] como en el caso de Empédocles, quien decía que el aire no está siempre separado en lo más alto, como si fuera un hecho fortuito. Y dice en su Cosmogonía: «así fue como a veces tuvo casualmente su recorrido, pero a veces fue de outro modo». Y dice también que las partes de los animales se generan fortuitamente en la mayoría de los casos”.</p>	<p>ARISTÓTELES. <i>Física</i> II, 4, 196a 20-24 (trad. Angioni): “[...] como Empédocles disse que o ar não se discrimina sempre para o lugar mais alto, mas do modo que lhe ocorrer por acaso. Ao menos é certo que no poema cosmogônico ele diz que ‘se encontra correndo às vezes assim, mas frequentemente de outro modo’, e diz que a maioria das partes dos animais vem a ser por acaso”.</p>
<p>ARISTOTE. <i>Physique</i> II, 4 (trad. Pellegrin): “[...] comme Empédocle qui prétend que l’air ne se separe pas toujours des autres éléments em allant vers le aut, mais comme le hasard le fait</p>	<p>ARISTOTELE. <i>Fisica</i> II, 4, 196a 20-24 (trad. Russo e Longo): “[...] come fa Empedocle, il quale afferma che l’aria sta, bem distinta, nel luogo più alto, però non sempre, ma</p>	<p>ARISTOTELES. <i>Physik</i> II, 4, 196a 20-24 (trad. Zekl): “[...] So sagt etwa <i>Empedokles</i>, nicht imme werde die Luft als oberstes ausgesondert, sondern (das gehe) wie es sich halt fügt. Er</p>

⁶³⁴ “[...] não é viável tentar uma tradução inglesa da *Física* que seja idêntica àquela(s) que Tomás leu. No entanto, é claro, a partir da *Expositio*, que Tomás tinha um texto que não era muito diferente das nossas presentes edições do Grego [...]. As correspondências entre esta versão inglesa e os *Comentários* de Sto. Tomás são notavelmente claras e suficientes para justificar a tradução do presente volume e a recomendação de que em sua leitura seja consultada a tradução da *Física* de Oxford [feita por Hardie e Gaye]”. (BOURKE, 1999, p. xix).

⁶³⁵ O negrito nos termos é uma adição minha.

<p>arriver. Il dit en tout cas dans sa cosmogonie que: «Parfois c'est de cette manière qu'il courut les rencontrer, mais souvent d'une autre manière. » Et il prétend que les parties des animaux, pour la plupart, sont produites par le hasard”.</p>	<p>secondo che càpiti. Egli disse, pertanto, nella sua Cosmogonia: Talora essa corre in modo, ma spesso corre anche altrimenti e sostiene che, per lo più, le parti degli animali si generano fortuitamente.</p>	<p>sagt jedenfalls in seiner »Welterschaffung«: »So stieß er (scil. der Äther) eilend jetzt an, vielmals aber anders.« Und von den Teilen der Tiere behauptet er ja auch, sie entstünden meistens aus zufälliger Fügung”.</p>
---	---	--

A distinção entre a tradução *Vetus* e as traduções modernas do termo $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\iota\acute{\alpha}$ é notória. Como mostrarei mais à frente, as traduções medievais conceituam o termo citado, procedimento substancialmente diferente das traduções modernas que apenas nomeiam um suposto texto de Empédocles ou indicam um gênero textual. Devido às diferenças nas traduções de $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\iota\acute{\alpha}$ é necessário o uso das traduções medievais para o estudo que vincula Tomás e Aristóteles. Nesse sentido, a despeito das dificuldades de interpretar e das incertezas oriundas da precariedade que subjaz a qualquer estudo que envolve o contato com textos antigos, porque a exegese se baseia exclusivamente nos documentos, proponho a leitura da tradução *Vetus* cotejada com as traduções de Miguel Escoto, e de Moerbeke.⁶³⁶

As traduções do termo $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\iota\acute{\alpha}$ de Moerbeke e de Miguel Escoto são diferentes entre si:

⁶³⁶ Conforme já apontado, lamentavelmente a tradução Vaticana não possui o capítulo 4 do livro II da *Physica*. Ademais, esclareço que embora eu empregue a expressão “tradução de Moerbeke” me referindo a uma das duas traduções latinas que acompanham o “*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*” (a outra é de Miguel Escoto) o estudo sobre a tradução de Moerbeke da *Physica* ainda se encontra em andamento entre os especialistas. A “tradução/revisão” da *Physica* feita por Moerbeke não possui edição crítica, pois seu possível editor, J. Brams, infelizmente faleceu antes da realização deste projeto, não havendo data prevista para a publicação da edição crítica. Esclareço ainda que no “*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*” disponível no site do “Thomas-Institut” (cf: <http://www.thomasinstitut.uni-koeln.de>) as duas traduções medievais da *Physica* são discriminadas deste modo: “[Scotus]” e “[Vetus]”. Segundo Clagett, uma das traduções presentes no “*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*” (1562-1574) possivelmente é a tradução de Moerbeke, (cf. CLAGETT, 1959, p. 426, nota 6). Nesse sentido, a discriminação de “[Vetus]” feita pelo “Thomas-Institut” diz respeito a uma tradução, possivelmente de Moerbeke, e a “*Vetus*” presente na edição crítica “ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica* (translatio Iacobus Veneticus). Fernand Bossier et Josef Brams, 1990”, se refere a outra tradução, a de Tiago de Veneza. Sendo assim, não emprego “[Vetus]” para me referir à possível tradução de Moerbeke presente no “*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*” tanto no que tange ao site quanto à edição impressa da “*Junctas*”. Embora eu não tenha espaço nesta tese para demonstrar as diferenças entre a tradução “[Vetus]” (“*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*”) e a tradução de Tiago de Veneza (“ARISTOTELES LATINUS VII 1”), ao menos menciono que são traduções diferentes, mesmo que em alguns casos não sejam substancialmente diferentes. Conforme já apontado, a tradução de Moerbeke é possivelmente uma revisão da tradução de Tiago de Veneza. Talvez essa seja a razão pela qual em alguns casos elas não difiram substancialmente.

Moerbeke: “[...] sicut Empedocles non semper aerem congregari superius dicit, secundum ut contingit. Dicit enim in mundi **creatione** quod sicut collisit se currens tunc, multotiens autem aliter et partes animalium a fortuna ait fieri plurimas”.⁶³⁷

Miguel Escoto: “[...] ut fecit Empedocles. Cum dixit, quod aer non semper excutitur ad superius sed quomodocumque sit. Dicit enim, cum loquitur de **factura** mundi, haec verba, sic accidit casu, ut crevit in illo tempore, et forte est alio modo. Et dicit, in membris animalium plura accidunt casu”.⁶³⁸

A tradução de Moerbeke quanto ao termo *κοσμοποιία* simplesmente reproduz a tradução *Vetus*. Ambas dão a entender que tal termo trata-se de um evento, isto é, da criação do mundo. Sendo assim, *creatione* é um conceito e não a designação de um texto (ou gênero literário). Embora Miguel Escoto traduza o termo *κοσμοποιία* de modo diferente das outras duas traduções, dificilmente, numa perspectiva metafísica, a expressão “fazer-se do mundo” (*factura mundi*) possa ser entendida de outro modo senão afirmando o vir-a-ser do mundo. Na verdade, no meu entender, é impossível que a passagem, na tradução de Miguel Escoto, denote outra coisa senão a criação do mundo (embora não tenha o sentido escolástico). Nesse contexto específico, *factura* e *creatione* são sinônimos. Nele, está suposto que há uma causa que ao operar tem o mundo como efeito. Isso, entretanto, como se observa pela passagem, seria uma tese que Aristóteles atribui a Empédocles e não uma tese que Aristóteles sustente. Nesse caso, para um acadêmico do século XIII que tinha o texto em mãos, Aristóteles tem conhecimento de que o mundo é criado, no caso citado, para Empédocles, embora não afirme a criação do mundo, como é manifesto pela leitura integral da *Physica* II, 4.

Na *Physica* II, 4, Aristóteles (*Vetus*) investiga se a sorte (*fortuna*) e o acaso (*casus*) podem ser ditos causa. No que tange à parte que antecede a passagem em questão, Aristóteles afirma que alguns (*quidam*) negam que a sorte seja causa, havendo sempre uma causa determinada (*causam determinatam*) para tudo o que ocorre, incluindo os

⁶³⁷ ARISTOTELIS. *Physica* (trad. Moerbeke). In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV, “Commentum” 43: “[...] como Empédocles, diz que nem sempre o ar se congrega no alto, mas conforme a contingência. Diz, pois, na criação do mundo que [o ar] assim ocorrendo se condensa, mas diferentemente de outros modos e que muitas partes dos animais se fazem por acaso.”

⁶³⁸ ARISTOTELIS. *Physica* (trad. Miguel Escoto). In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV “Commentum” 43: “[...] como fez Empédocles. Quando disse que o ar nem sempre se agita no alto, mas do modo em que se encontra. Diz, pois, ao falar do fazer-se do mundo, estas palavras, que assim acontece por acaso [com o ar], como cresce naquele momento, e casualmente é de outro modo. E diz que nos membros dos animais muito ocorre por acaso.”

eventos cotidianos (*dicimus*). Ademais, os anônimos (*quidam*) recorreriam a um fato para negar que a sorte seja causa: os antigos sábios (*antiquorum sapientum*) que investigaram as causas da geração e corrupção (*causas de generatione et corruptione*) não se pronunciaram sobre a sorte, o que indica que ela não é causa (*nichil opinabantur neque illi esse fortuna*). Entretanto, essa concepção antiga (*antiqua ratio*), afirma Aristóteles com ironia, é admirável (*mirabile*), pois a sorte e o acaso devem ser entendidos como causas. Nesse sentido, a concepção antiga não sustentava que a sorte fosse causa, tal como era a amizade (*amicitiam*), a guerra (*bellum*), o fogo (*ignem*) e o intelecto (*intellectum*), o que se mostra, segundo Aristóteles, como inadequado:

Inconueniens igitur est sive non putauerunt esse sive putantes reliquerunt, et hac aliquando utentes, sicut Empedocles, non semper aerem aggregari superius dicunt, sed ut contingit. Dicit igitur in mundi creatione quod «sic collisit se currens tunc, multotiens autem aliter»; et parte animalium a fortuna fieri plurimas.⁶³⁹

Aristóteles (*Vetus*) aponta uma possível incongruência: Empédocles sustenta que o acaso não é causa, como era comum à concepção antiga (*antiqua ratio*), porém ele emprega o acaso como causa. São dois exemplos citados, a condensação do ar, que seria efeito não de uma causa determinada, mas consequência da contingência e, por sua vez, a formação das partes dos animais: produto do acaso. É nesse contexto da manifestação da incongruência de Empédocles que Aristóteles se refere à criação do mundo. Há, pois, duas discussões intimamente vinculadas: a criação do mundo, uma discussão mais geral, e os casos elencados do ar e dos animais, uma discussão mais específica. Quanto à discussão geral, Aristóteles não se pronuncia na passagem citada, ele é neutro. Diferentemente, na discussão específica, ele aponta a incongruência de Empédocles.

Na sequência de *Physica* II, 4, Aristóteles volta a discutir com os anônimos (*quidam*). Estes afirmariam que o céu e o conjunto dos mundos são causados por acaso (*sunt autem quidam qui celi huius et mundanorum omnium causantur esse casum*). O sentido de causalidade, nesse contexto, também possui um caráter geral e um específico: “A casu enim fieri cursum et motum discernentem et statuentem in hunc ordinem

⁶³⁹ (ARISTOTELES (*Vetus*). *Physica* II, 4, p. 65, l. 4-8). “Portanto, é inconveniente, ou não entenderam que são [i.e., que sorte e acaso são causas] ou entenderam e abandonaram, e às vezes é usada deste modo, como Empédocles, dizem que nem sempre o ar se agrega no alto, mas por contingência. Diz, com efeito, na criação do mundo que [o ar] assim ocorrendo se condensa, mas diferentemente de outros modos; e muitas partes dos animais se fazem por acaso”.

omne”.⁶⁴⁰ O acaso, para os anônimos, segundo Aristóteles, é a causa que faz (*fieri*) o curso (*cursum*) e o movimento (*motum*) que separa (*discernentem*) e institui (*statuentem*) a ordem do todo (*ordinem omne*), ou seja, do céu e dos mundos. Semelhante ao modo como procede com Empédocles, Aristóteles não se pronuncia sobre a discussão geral; mais uma vez ele é neutro. Ele centra-se na discussão específica, qual seja, aquela que trata sobre o céu (*celo*), os animais (*animalia*) e plantas (*plantas*). Nesse sentido, ele não se põe contra a tese segundo a qual há uma causa para “o curso da ordem do todo” (*cursum ordinem omne*), seu repúdio se dirige para a incongruência dos anônimos, isto é, eles afirmam que o acaso é a causa da ordem do todo, porém, por um lado, afirmam que a causa do vir-a-ser (*fieri*) dos animais e das plantas não é o acaso, mas a natureza (*naturam*) ou intelecto (*intellectum*) ou algo semelhante (*huiusmodi*) e, por outro, que o acaso é a causa do vir-a-ser (*fieri*) do céu.⁶⁴¹ Todavia, e aqui Aristóteles se volta exclusivamente para o vir-a-ser do céu (*celo fieri*), não há evento (*fieri*) no céu que ocorra por acaso.⁶⁴²

Pelo que se nota, a discussão na *Physica* II, 4, possui características bem intrigantes. Isso, com efeito, torna-se ainda mais interessante com a introdução de termos por parte de Tomás. De antemão é preciso notar que Tomás concebe certa precedência do ser (*esse*) com relação à natureza e ao movimento – uma tese sustentada no *Hexameron*. O ser, nessa perspectiva, é o efeito mais universal da causalidade divina. Uma das características que permite ao leitor reconhecer esta tese diz respeito ao emprego da expressão: *prima*

⁶⁴⁰ (ARISTOTELES (*Vetus*). *Physica* II, 4, p. 65, l. 10, p. 66, l. 1.). As ideias presentes no fragmento citado: “A casu enim fieri cursum et motum discernentem et statuentem in hunc ordinem omne”, pertencentes aos anônimos, de acordo com Aristóteles, estão muito próximas da organização e da semântica do *Hexameron* de Tomás, com a exclusão das noções de acaso e movimento, e a introdução da noção de divindade, razão pela qual este texto inventado poderia perfeitamente pertencer à *Opera* de Tomás: “A Deo enim fieri cursum et discernentem et statuentem in hunc ordinem omne”. Nele, estaria o germe da física (*motum*) e da metafísica (*cursum*) de Tomás. Caso pertencesse, seria uma ingenuidade afirmar que Tomás estaria sendo aristotélico, pois Aristóteles, na discussão metafísica, é neutro. Tomás virtualmente estaria situado na época anterior a de Aristóteles, pois pertenceria àqueles antigos (*antiquorum*), como Empédocles, que afirmaram explicitamente a criação do mundo. Ainda considerando esta conjectura, a noção de *cursum* denotaria a criação, e a noção excluída de *motum* estaria subsumida na noção de conservação, pois, só há operação de causas segundas depois da criação, distinção e ornamentação, instâncias da operação exclusivamente divina. Nessa conjectura, a metafísica (criação) fundamentaria a física (movimento), uma vez que “ser” (*esse*) não só é mais geral como também precede à natureza e ao movimento.

⁶⁴¹ “Et multum hoc ipsum admirari dignum est: dicentes animalia quidem enim et plantas a fortuna neque esse neque fieri, sed aut naturam aut intellectum esse aut huiusmodi alteram causam (non enim quoniam evenit ex semine alicuius, fit, sed ex tali quidem oliva, ex tali autem homo), celum autem et diviniora manifestorum a casu fieri, huiusmodi autem causam neque unam esse ut animalium et plantarum. Et igitur si sic se habet, hoc ipsum dignum est ordinatione, et bene se habet dicere aliquid de hoc ipso”. (ARISTOTELES (*Vetus*). *Physica* II, 4, p. 66, l. 1-9).

⁶⁴² “Ad id enim et aliter inconveniens esse quod dictum est, adhuc inconveniens est dicere hec videntes in celo quidem nichil a casu fieri, in his autem que non sunt a fortuna multa contingere a fortuna; et merito etiam erat contrario fieri”. (ARISTOTELES (*Vetus*). *Physica* II, 4, p. 66, l. 9-11, p. 67, l. 1-2).

institutione. Tomás, com o emprego dessa expressão, visa assegurar que a criação, a distinção e a ornamentação do *universum corporeum*, são instâncias da operação divina, não havendo, portanto, operação de causas segundas. Tal expressão é vinculada aos termos “criatura”⁶⁴³, “mundo”⁶⁴⁴, “coisas”⁶⁴⁵, “espécie”⁶⁴⁶ e “natureza”⁶⁴⁷. No caso da natureza, entendida como criatura corpórea (*corporalis creatura*), Tomás sustenta que:

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae.⁶⁴⁸

Como a causalidade, para Aristóteles, está necessariamente vinculada à passagem da potência ao ato, Tomás, com efeito, situa-se noutra registro quando trata da produção (criação) ou instituição da natureza. Embora ele não faça referência explícita, a primeira parte da passagem citada (*In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum*) lembra a causalidade metafísica de Avicena, qual seja, operação que não é passagem da potência ao ato. No caso exclusivo da divindade, sua operação, que não é passagem da potência ao ato, é entendida por Tomás como *principium essendi*.⁶⁴⁹ Entendida desse modo, Tomás concebe a relação

⁶⁴³ Cf. ST, Ia, q. 74, a. 2, resp.

⁶⁴⁴ “Praeterea, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari”. (ST, Ia, q. 74, a. 1, s. c. 2).

⁶⁴⁵ “Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturae, fuit aliquod tempus in quo non erat lux [...]”. (ST, Ia, q. 74, a. 2, resp.). “Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et haec deputatur septimo diei”. (ST, Ia, q. 73, a. 1, resp).

⁶⁴⁶ “Quamvis, secundum alios, dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet, sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem”. (ST, Ia, q. 69, a. 2, resp).

⁶⁴⁷ “Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem, benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem”. (ST, Ia, q. 73, a. 3, ad 3). “[...] quia illuminare est actio a corpore lucente proveniens secundum necessitatem naturae; et ideo oportet quod semper illuminet corpora sibi directe opposita; nisi forte poneretur habere aliqua cooperacula, sicut sunt palpebrae oculorum, quibus se tegeret: quod est ridiculum dicere: aut nisi ponatur hoc virtute divina fieri, et quasi miraculose; et hoc non convenit ponere in prima institutione naturae, ut Augustinus dicit”. (In Sent., II, d. 13, q. 1, a. 4, ad 3).

⁶⁴⁸ (ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.). “Assim, na primeira produção da criatura corpórea não se deve considerar qualquer transmutação da potência para o ato. Por conseguinte, as formas corporais que os corpos tiveram, na primeira produção, foram imediatamente produzidas por Deus, cuja vontade única a matéria obedece como à causa própria”.

⁶⁴⁹ “Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam, non enim diversa secundum se uniantur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est

causa-efeito, divindade-criatura, mediante instâncias: criação, distinção e ornamentação.⁶⁵⁰ Excluindo as noções de acaso e movimento, a concepção de Tomás é muito parecida com aquela dos anônimos referidos por Aristóteles: “[...] fieri cursum [criação] et discernentem [distinção] et statuentem [ornamentação] in hunc ordinem omne”.

A comparação mencionada pode ser sustentada, pois ao considerar a passagem anteriormente citada da *Physica* II, 4, ou uma parecida, Tomás no *In Physica* II, 7, n. 5, emprega a expressão “*prima constitutione mundi*”. Como é seu costume, Tomás sempre começa sua consideração citando pequenas partes da passagem a ser lida, no caso da *Physica* II, 4: “*Inconveniens igitur est et cetera*”.⁶⁵¹ A expressão *inconveniens igitur est* é idêntica nas traduções *Vetus* e de Moerbeke e distinta da tradução de Miguel Escoto, o que conduz a crer que Tomás não tinha a tradução deste em mãos quando da redação do *In Physica* II, 7, n. 5:

Vetus: “*Inconveniens igitur est sive non putaverunt esse sive putantes reliquerunt*, et hac aliquando utentes [...]”⁶⁵²

Moerbeke: “[...] intellectum aut aliquid talium, *inconveniens est igitur sive non putaverunt esse sive putantes reliquerunt*. Et hac aliquando utentes [...]”⁶⁵³

Miguel Escoto: “Et malum est si non opinabantur ipsum esse aliquid existens; et malum est etiam si opinabantur ipsum esse et nihil dixerunt de eo, licet fortasse utantur illis in verbis suis”.⁶⁵⁴

Na consideração da passagem em questão da *Physica* II, 4, embora não possuísse em mãos a tradução de Miguel Escoto, Tomás troca o termo *creatione* por *factus*, termo

ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia”. (ST, Ia, q. 65, a.1, resp.).

⁶⁵⁰ “In parte praecedenti determinavit Magister de natura pure corporali, quantum pertinet ad theologi considerationem, scilicet secundum quod a Deo in operibus sex dierum primitus instituta est. Dividitur autem in partes tres: in prima determinat institutionem corporalis naturae, quantum ad opus creationis; in secunda quantum ad opus distinctionis, 13 dist., ibi: prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis; in tertia quantum ad opus ornatus, 15 dist., ibi: sequitur: dixit Deus: fiant luminaria in firmamento caeli”. (In Sent., II, d. 12, q. 1, prooemium). “Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur, in principio creavit Deus caelum et terram, et cetera; opus distinctionis, cum dicitur, divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento; et opus ornatus, cum dicitur, fiant luminaria in firmamento et cetera. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus”. (ST, Ia, q. 65, prooemium)

⁶⁵¹ *In Physica* II, 7, n. 5.

⁶⁵² ARISTOTELIS (*Vetus*). *Physica* II, 4, p. 65, l. 3-5. Ênfase minha.

⁶⁵³ ARISTOTELIS (Moerbeke). *Physica*, “Commentum” 43. Ênfase minha.

⁶⁵⁴ ARISTOTELIS (Miguel Escoto). *Physica*, “Commentum” 43.

cuja raiz é a mesma daquele empregado por Miguel Escoto: *factura*. Tal procedimento de Tomás merece ser investigado. Tomás, por alguma razão, teria trocado o termo conscientemente? No manuscrito da *Physica* II, 4, usado por Tomás a tradução de κοσμοποιία não seria *creatione*? Embora a segunda questão seja consistente e, ademais, o termo *creatione* não apareça no *In Physica* II, 7, pela leitura de *In Physica* II, 7, n. 5, é mais razoável que Tomás tenha trocado o termo:

Secundam rationem ponit ibi: *inconveniens igitur est et cetera*. Et dicit quod inconveniens est quod antiqui naturales reliquerunt tractare de fortuna, sive putaverunt fortunam esse sive non: quia si putaverunt fortunam esse, inconveniens fuit quod de ea non determinaverunt; si vero non putaverunt fortunam esse, inconveniens fuit quod ea aliquando usi sunt; sicut Empedocles, qui dixit quod aer non semper adunatur superius supra terram quasi hoc ei sit naturale, sed quia ita accidit a casu. Dicit enim quod quando mundus est factus, lite distinguente elementa, accidit quod aer se collegit in istum locum, et sicut tunc cucurrit, ita semper stante isto mundo cursum habebit: sed multoties in aliis mundis, quos ponebat infinites fieri et corrumpi, ut supra dictum est, aer aliter ordinatur inter partes universi. Et similiter dicebat quod plurimae partes animalium fiunt a fortuna; sicut quod in prima constitutione mundi fiebant capita sine cervice.⁶⁵⁵

Tomás, de modo semelhante a Aristóteles, reprova a articulação que os antigos fizeram das noções de causa, acaso e sorte, nomeadamente a reprovação se dirige a Empédocles. É evidente que, para Tomás, a discussão dos antigos vincula física e metafísica, sobretudo porque, indo além das informações fornecidas por Aristóteles, Tomás introduz a expressão “*prima constitutione mundi*”, a qual pertence ao domínio da metafísica. A despeito do tratamento inconveniente dos antigos, aos olhos de Tomás, fato é que, mesmo de modo desajeitado, eles trataram filosoficamente sobre a instituição do mundo (*mundus est factus*). Embora Aristóteles não se pronuncie sobre a criação do mundo, pois ele é noutro, o estagirita é uma das fontes que transmite a Tomás os primórdios do tratamento filosófico sobre o signo *creatione*.

⁶⁵⁵ (*In Physica* II, 7, n. 5). “Fornece a segunda razão ao dizer: *portanto, é inconveniente* etc. E diz que é inconveniente que os antigos físicos não trataram sobre a sorte, ou pensaram que a sorte existe ou não, porque se pensaram que a sorte existe foi inconveniente que não trataram sobre ela, e se pensaram que não existe foi inconveniente que fizeram algum uso dela; como Empédocles, que diz que o ar nem sempre está condensado sobre a terra, como se isso lhe fosse natural, e mesmo assim sendo por acaso. Diz, pois, que quando o mundo é feito (*mundus est factus*) e a luta separando os elementos, ocorre que o ar se condensa neste lugar, como ocorre agora e sempre será enquanto o mundo permanece (*cursum*); entretanto, em outros mundos, sustenta que é feito e é corrompido infinitamente, como dito acima, o ar é ordenado de outro modo dentre as partes do universo. E, semelhantemente, dizia que a maioria das partes dos animais se fizeram por sorte, como na primeira constituição do mundo (*prima constitutione mundi*) foram feitas cabeças sem pescoço”.

Resta, entretanto, questionar, supondo que o texto lido por Tomás possuísse o termo *creatione*, as razões pelas quais ele o elimina, introduzindo *factus* em seu lugar. Talvez devido ao silêncio de Aristóteles, Tomás se sintia autorizado a trocar o termo *creatione* por *factus*. Nessa hipótese, (a) Tomás conscientemente teria o intuito de manifestar ao leitor a neutralidade de Aristóteles sobre a questão, a despeito de seu conhecimento sobre o tema já tratado pelos antigos. Outra hipótese refere-se (b) a um reconhecimento por parte de Tomás de que o signo *creatione* pertence às religiões monoteístas. Porém, nesse caso, Tomás deveria em alguma parte do *In Physica* II, 7, fornecer explicitamente alguma indicação de que o signo *creatione* presente na *Physica* II, 4, se restringe a problemas de edição e tradução de textos, o que não ocorre. Com efeito, o procedimento que indica problemas textuais é adotado por Tomás no *In Physica* V, 10, n. 11, pois, neste texto, ele suspeita que uma passagem da *Physica* V, seja um acréscimo de Teofrasto, logo não é autêntica.⁶⁵⁶ Uma última hipótese pode ser apontada, qual seja, (c) a suposta troca de *creatione* por *factus* trata-se de uma trivialidade, devendo ser encarada como um simples procedimento de Tomás que, talvez, nem possuísse consciência de seu procedimento. Contudo, dada a importância que Tomás concede ao termo *creatione*, inclusive afirmando sua demonstração,⁶⁵⁷ não parece razoável que, em alguma parte de sua *Opera*, ele trate essa noção com trivialidade.

Embora eu considere a primeira hipótese como a mais razoável, nenhuma das hipóteses elimina o fato textual de haver o signo *creatione* nas traduções de *Vetus* e de Moerbeke, bem como a possibilidade de Tomás e outros acadêmicos do século XIII a terem lido. Portanto, o vocabulário do século XIII é comum, não havendo, quanto aos signos, separabilidade. Aristóteles é, pois, uma autêntica fonte filosófica do signo *creatione*. Confirmo essa conclusão, sucintamente, pela constatação segundo a qual no início da *Physica* VIII, 1, na tradução *Vetus* existe a expressão *mundum facere*, a tradução de κοσμοποιεῖν. O contexto no qual a expressão é empregada é muito similar àquele apresentado de *Physica* II, 4, ou seja, Aristóteles apresenta brevemente a opinião dos antigos sobre o *mundum facere*, bem como a geração e a corrupção (*generatione et corruptione*), estas que só ocorrem por que há movimento.⁶⁵⁸ As traduções de Moerbeke

⁶⁵⁶ “Deinde cum dicit: *dubitabit autem quis* etc., ponit quaedam ad manifestationem praemissorum, quae tamen in exemplaribus Graecis dicuntur non haberi; et Commentator etiam dicit quod in quibusdam exemplaribus Arabicis non habentur: unde magis videntur esse assumpta de dictis Theophrasti vel alicuius alterius expositoris Aristotelis”. (*In Physica* V, 10, n. 11).

⁶⁵⁷ Cf. *In Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 2, resp.; *In Sent.*, III, d. 25, q. 1, a. 2 arg. 2; QDP, q. 3, a. 5, resp.

⁶⁵⁸ “Utrum autem factus sit aliquando motus cum non esset prius, et corrumpitur iterum sic quod que moveri nichil sit, aut neque factus neque corrumpitur, sed si erat, et semper erit, et hoc inmortale et sine quiete inest

e Miguel Escoto mantém a mesma raiz “*fac*”: *mundum faciunt* (Moerbeke),⁶⁵⁹ *factura mundi* (Miguel Escoto)⁶⁶⁰. Tomás no *In Physica VIII*, 1, n. 1, ao considerar o início da *Physica VIII*, 1, emprega a sentença: *mundum esse factum*. Embora as expressões *mundi creatione* (*Physica II*, 4) e *mundum facere* (*Physica VIII*, 1) difiram, pelo contexto na qual são empregadas, ambas possuem o mesmo sentido: trata-se da instituição do mundo afirmada pelos *antiqui* que precederam Aristóteles, aliás, é devido a esta instituição que, segundo Tomás, para os *antiqui* é evidente que o movimento existe.⁶⁶¹

2.2 O suposto vocabulário platônico presente em Aristóteles

O caso que acaba de ser apresentado do signo *creatione* presente na *Physica II*, 4, é uma das evidências de que não há separabilidade de vocabulário no século XIII. Outra evidência muito curiosa refere-se aos signos comumente designados de platônicos presentes nos textos de Aristóteles. O quadro a seguir resume algumas das ocorrências:⁶⁶²

his que sunt, ut vita quedam natura subsistentibus omnibus? Esse quidem igitur motum omnes affirmant de natura aliquid dicentes propter id quod est mundum facere et de generatione et corruptione inesse considerationem omnibus ipsius, quam impossibile est esse nisi sit motus [...]”. (ARISTOTELIS (*Vetus*). *Physica VIII*, 1, p. 277, l. 1-9).

⁶⁵⁹ “Utrum autem factus sit aliquando motus, cum non esset prius, et corrumpitur iterum sicque moveri nihil sit, aut neque factus neque corrumpitur, sed erat semper et semper erit. Hoc immortale et sine quiete existit in his, quae sunt ut vita quaedam natura subsistentibus omnibus. Esse quidem igitur motum omnes affirmant de natura aliquid dicentes propter id, quod mundum faciunt et de generatione et corruptione in esse considerationem omnibus ipsis, quam impossibile est esse nisi sit motus”. (ARISTOTELIS (Moerbeke). *Physica VIII*, 1, “Commentum” 1).

⁶⁶⁰ “Utrum autem motus aliquando fuit et non fuit et corrumpitur in corruptione, in qua nihil movebitur omnino, aut motus nec fuit generatum neque corrumpitur, sed semper fuit et semper erit. Et hoc non habet corruptionem nec fugit ab entibus, sed est quasi vita omnibus, quae constituuntur per naturam. Omnes enim, qui aliquid dixit de natura, dixit motum esse. Non enim possunt loqui de factura mundi et considerare in eo, secundum quod currit generatio et corruptio, si motus non sit [...]”. (ARISTOTELIS (Miguel Escoto). *Physica VIII*, 1, “Commentum” 1).

⁶⁶¹ “In praecedentibus enim libris Aristoteles locutus fuerat de motu in communi, non applicando ad res: nunc autem inquirens an motus semper fuerit, applicat communem considerationem motus ad esse quod habet in rebus. Posset ergo aliquis dicere, quod in hac consideratione prius erat quaerendum de motu, an habeat esse in rebus, quam quaeratur an sit sempiternus: et praecipue, cum quidam negaverint esse motum. Ad hoc respondet, dicens quod *omnes qui locuti sunt de natura rerum, affirmant quod motus sit. Et hoc patet per hoc, quod dicunt mundum esse factum*; et quod omnes considerant de generatione et corruptione rerum, quae non potest esse sine motu. Est igitur communis suppositio in scientia naturali, quod motus habeat esse in rebus. Unde de hoc non est quaerendum in scientia naturali: sicut nec in aliqua scientia movetur quaestio de suppositionibus illius scientiae”. (*In Physica VIII*, 1, n. 1. Grifo meu).

⁶⁶² No quadro acima, com exceção da tradução *Vetus*, as linhas são contadas a partir da primeira linha do capítulo, pois são retiradas do *database* (Brepols, 2003).

<p>“Quod autem ex multis exalationibus conuenientibus secundum modicum, sicut fluuiorum principia fiunt emanante terra, palam et in operibus”.⁶⁶³</p>	<p>“[...] si enim aliquid secus influxerit siccum aut humidum in arteriam, suffocationes et dolores et tusses difficiles efficit”.⁶⁶⁴</p>	<p>“Vult autem immobilis locus esse; unde omnis magis fluuius locus est, quia immobilis omnis est”.⁶⁶⁵</p>	<p>“Quoniam enim opponitur hudo siccum, et hudum quidem est quod habet alienigenam humiditatem superficie tenus, infusum autem quod in profundo[...]”.⁶⁶⁶</p>	<p>“Sed quidem quoniam quidem aque superficies talis, manifestum suppositionem accipientibus quoniam apta nata est semper confluere aqua in cavum magis”.⁶⁶⁷</p>
<p>“Quoniam enim hudo opponitur siccum, et hudum quidem est quod habet alienigenam humiditatem superficie tenus, infusum [...]”.⁶⁶⁸</p>	<p>“Sed et quod aque superficies talis, manifestum suppositionem sumentibus quia nata est semper fluere aqua in magis concavum; concavius [...]”.⁶⁶⁹</p>	<p>“Adhuc autem locus quidem nullus assignatus est tibi secundum naturam, sed fluit ubicumque corporis facile viam habeat [...]”.⁶⁷⁰</p>	<p>“Calidum enim necessarium exire et rursus ingredi contrapellens, aerem autem influeret”.⁶⁷¹</p>	<p>“Habet autem et cervus epar sine felle quidem, incisum tamen; circa locum ubi habentibus nascitur fel, fluit humiditas fellea plus aut minus”.⁶⁷²</p>
<p>“Non enim contingit comminuentes moram facere; influeret enim utique humidum in ventres”.⁶⁷³</p>	<p>“Habet autem dubitationem huic similem et utrum una sanitas et omnino ipsi habitus cum substantia sint in corporibus; moveri namque videntur habentia et fluentia”.⁶⁷⁴</p>	<p>“Hii autem tamquam necessarium, siquidem erunt alique substantie preter sensibiles et fluentes, separabiles esse, alias quidem non habebant [...]”.⁶⁷⁵</p>	<p>“[...] enim superius oportet fontem esse fluxus; propter quod hee quidem spontanee fluunt que fontales et fluuiales, hee autem arte indigent operante”.⁶⁷⁶</p>	<p>“[...] moveri enim necesse est aliquem horum motuum, et maxime secundum illos est alterari; fluere enim dicunt semper et corrumpi [...]”.⁶⁷⁷</p>

⁶⁶³ ARISTOTELIS (Morbeke). *Meteorologica* II, 4, l. 11-112.

⁶⁶⁴ ARISTOTELIS (Morbeke). *De partibus animalium* III, 3, l. 26-29.

⁶⁶⁵ ARISTOTELIS (*Vetus*). *Physica* IV, 4, p. 150, l. 4-6.

⁶⁶⁶ ARISTOTELIS (Burgundius Pisanus). *De generatione et corruptione* II, 2, l. 49-52.

⁶⁶⁷ ARISTOTELIS (Robertus Grosseteste). *De caelo* II, 4, l. 60-62.

⁶⁶⁸ ARISTOTELIS (Morbeke). *De generatione et corruptione* II, 2, l. 49-52.

⁶⁶⁹ ARISTOTELIS (Morbeke). *De caelo et mundo* II, 4, l. 61-63.

⁶⁷⁰ ARISTOTELIS (Morbeke). *De generatione animalium* I, 18, l. 243-244.

⁶⁷¹ ARISTOTELIS (Morbeke). *De Partibus Animalium* I, 1, l. 234-235.

⁶⁷² ARISTOTELIS (Morbeke). *De historia animalium* I, 15, l. 45-46.

⁶⁷³ ARISTOTELIS (Morbeke). *De historia animalium* III, 1, l. 48-49.

⁶⁷⁴ ARISTOTELIS (*Vetus*). *Physica* V, 4, p. 5, l. 4-6.

⁶⁷⁵ ARISTOTELIS (Morbeke). *Methaphisice* XI, 6, l. 56-58.

⁶⁷⁶ ARISTOTELIS (Morbeke). *Meteorologica* II, 1, l. 31-34.

⁶⁷⁷ ARISTOTELIS (*Vetus*). *Physica* VIII, 8, p. 330, l. 6-9.

Todos os signos poderiam ser investigados detalhadamente. Por questões de escopo, restringirei a discussão nos dois primeiros: *emanante* e *influxerit*. No contexto geral que antecede ao aparecimento do primeiro termo, *emanante*, Aristóteles no *Meteorologica* II, 4, trata sobre a geração e a locomoção do vento. Quanto à discussão específica, o autor discute sobre as causas da geração do vento. Para tanto, é admitido a existência de dois tipos de exalações, a úmida proveniente da água e a seca que ocorre a partir da terra. Da primeira exalação é gerada a chuva. Da segunda, por seu turno, é gerado o vento. O vento é, pois, o efeito da congregação de exalações secas, somada as locomoções dos astros.⁶⁷⁸ É no intuito de esclarecer a geração do vento que Aristóteles emprega o participio presente *emanante*: “Quod autem ex multis exalationibus conuenientibus secundum modicum, sicut fluuiorum principia fiunt *emanante* terra, palam et in operibus”.⁶⁷⁹

Algumas breves considerações sobre o emprego do participio presente no ablativo singular, *emanante*, merecem destaque. Embora eu não acredite que as regras gramaticais de qualquer língua sejam absolutas quanto ao estudo filosófico, elas ajudam em alguma medida a estabelecer o discurso. A terminação no ablativo “e” nos participios presentes terminados em “ns” indicam que o substantivo verbal tem, por assim dizer, mais força de verbo do que de substantivo. Isso se coaduna, ao menos como eu entendo, com o emprego do participio presente no trecho em questão. Primeiro, é importante perceber que o verbo *fiunt* é a terceira pessoa do plural do indicativo presente passivo irregular *fi*, “sou feito”. Nesse sentido, as fontes dos rios não “se fazem” propriamente, mas “são feitas”. E, elas “são feitas” na medida em que a terra emana as condições que fazem das fontes, fontes, ou seja, uma determinada quantidade de água. Estas águas são geradas para as fontes ou são apenas o agrupamento de águas já existentes, ou seja, submersas na terra? Pelo contexto no qual o caso da feitura das fontes é evocado, trata-se da geração das águas, pois o caso das fontes é um recurso que visa esclarecer a geração dos ventos. É possível, entretanto, que se trate apenas do agrupamento, acima da terra, de águas que estão submersas nela. Embora eu acredite que a primeira opção seja mais razoável, a segunda

⁶⁷⁸ “Quoniam autem est uentus multitudo quedam sicce ex terra exalationis mota circa terram, palam quod motus quidem principium desuper, materie autem et generationis desubtus. Qua quidem enim tenderit quod ascendit, inde causa: latius enim eorum que longius a terra domina. Et simul desubtus quidem in rectum sursum fertur, et omne ualet magis prope. Generationis autem principium palam quod ex terra est”. (ARISTOTELIS (Morbeke). *Meteorologica* II, 4, l. 103-110).

⁶⁷⁹ (Grifo meu). “Assim, que de muitas exalações reunidas segundo a quantidade [o ar é gerado], como são feitas as fontes dos rios enquanto a terra emana, é evidente pelos fatos”.

não elimina o papel causal da terra quanto à formação das fontes. O particípio presente, então, denota transitividade, ou seja, a causa confere ou transfere algo para o efeito, *transire* – passar. Não é, por conseguinte, uma operação imanente, aquela que fica restrita na causa. Emanar significa, enfim, conferir ou transferir algo. No caso citado, a terra ao menos confere sua frieza às águas das fontes. Ela é, de algum modo, causa eficiente para as fontes, razão pela qual Aristóteles emprega a expressão *emanante terra*.

Tomás, no *In Meteorologicorum* II, 8, n. 3, considera a passagem apresentada de *Metereologica* II, 4.⁶⁸⁰ Ele não emprega o particípio *emanante*. Em sua leitura, ele emprega a terceira pessoa do plural do indicativo presente passivo: *congregantur*, “são congregados”. Antes do emprego do verbo, Tomás considera a causa eficiente da locomoção do vento e a causa material de sua geração, o que é feito no *In Meteorologicorum* II, 8, n. 2. Aí é dito que a causa eficiente da locomoção do vento está acima (*desuper*), ou seja, os astros, nomeadamente o Sol, e a causa material de sua geração, por sua vez, se dá a partir de baixo (*de subtus*), a saber, a partir da terra.⁶⁸¹

O verbo *congregantur* é empregado para se referir à geração do vento e a formação das fontes no *In Meteorologicorum* II, 8, n. 2. Segundo Tomás, as exalações secas são congregadas e, assim, o vento é gerado. O caso da formação das fontes também é empregado por Tomás para esclarecer a geração do vento. Não parece se tratar de geração das águas que formam as fontes, na leitura de Tomás, mas apenas do agrupamento de águas submersas nas partes da terra que, pouco a pouco (*paulatim*) são reunidas para formar as fontes. De modo similar ocorreria com a geração dos ventos: pouco a pouco (*paulatim*) as exalações secas são reunidas para a geração do vento.⁶⁸² A despeito de Tomás não empregar o particípio *emanante*, o uso do verbo na passiva, *congregantur*, para se referir a formação das fontes, deixa subtendido o caráter de transitividade, não só de outras causas envolvidas na formação das fontes, mas também das partes da terra.

⁶⁸⁰ É certo que Tomás empregou a tradução de Moerbeke (finalizada até 1267) na redação do *In Meteorologicorum*, (cf. TORRELL, 2004, p. 274-275). Além de Moerbeke, é possível que outros três tradutores tenham traduzido partes do “Sobre os Meteoros” entre os séculos XII-XIII: Gerardo de Cremona, Henri Aristippe e Mahieu le Vilain, cf. MINIO-PAUELLO, 1947, p. 206-235.

⁶⁸¹ “Sed quia ventus generatur ex multitudine exhalationis siccae resolutae a terra, manifestum est quod, licet principium motus sit desuper, tamen materiale principium generationis est de subtus. Et hoc ideo, quia ab illo loco incipit motus venti, in quem tendit exhalatio sicca elevata; sicut ab illo loco incipit descendere pluvia, quo ascendit vapor. Et hoc apparet ex hoc quod motus venti magis dominatur in locis altis remotis a terra; et etiam, cum exhalatio in rectum sursum feratur, ibi incipit motus; et in loco ubi appropinquat illi principio, magis potest ventus. Sed tamen manifestum est quod principium generationis venti est ex terra. (*In Meteorologicorum* II, 8, n. 2).

⁶⁸² “Deinde cum dicit: *Quod autem exhalationibus* etc., ostendit quomodo venti procedunt a suo principio. Et dicit quod sicut principia fluviorum paulatim congregantur ex diversis partibus terrae, ita etiam paulatim ab exhalationibus adunatis congregatur ventus”. (*In Meteorologicorum* II, 8, n.3).

Sendo assim, embora elimine o signo *emanante*, Tomás, em sua leitura de *Metereologica* II, 4, não elimina a transitividade das causas envolvidas na formação das fontes. Ademais, o substantivo *emanatio* é mencionado por Tomás como pertencente a diversas fontes, dentre as quais, pode-se destacar: Dionísio,⁶⁸³ Basílio⁶⁸⁴ e as Escrituras⁶⁸⁵. Nessa medida, a mesma raiz “*emana*” da qual se forma *emanante* e *emanatio* é encontrada em diversas fontes.

No que concerne ao segundo signo, o *influxerit*, Aristóteles no *De partibus animalium* III, 3, o emprega no contexto em que trata dos órgãos situados no pescoço de alguns animais, nomeadamente da traqueia, cuja função é apenas viabilizar a respiração e a emissão de som: “[...] si enim aliquid secus *influxerit* siccum aut humidum in arteriam, suffocationes et dolores et tusses difficiles efficit”.⁶⁸⁶ Nessa medida, o alimento ingerido pela traqueia influi, ou seja, se instala nela provocando reações adversas, sufocos, dores e tosses. A causa dessas reações é o alimento. Portanto, assim como *emanante*, *influxerit* também denota transitividade.

Tomás não redige um comentário sobre o *De partibus animalium*, razão pela qual não é possível saber sua leitura sobre o pequeno trecho considerado acima. Entretanto, ele não só emprega *influxerit*, inclusive considerando-o como sinônimo de *emanatio* na SCG, mas também emprega *emanatio* e *influentia* no *In Physica*,⁶⁸⁷ texto que supostamente visa explicar a *Physica* de Aristóteles. Tomás, por conseguinte, manifesta entender que não há separabilidade de vocabulário. Sendo assim, a filiação ou não de Tomás com o aristotelismo, assim como com outras “tradições”, como o platonismo, só pode ocorrer no âmbito da semântica.

3. Tomás, o suposto vocabulário platônico e Aristóteles

⁶⁸³ “Postquam Dionysius exposuit divina nomina per quae significatur emanatio perfectionum a Deo in creaturas, hic exponit nomina Dei quae designant rerum gubernationem”. (*In De divinis nominibus*, cap. 12).

⁶⁸⁴ “Item Basilius: spiritus sanctus dicitur digitus, spiramen, unctio, sufflatio, sensus Christi, processio, productio, missio, emanatio, effusio, vaporatio, splendor, imago, character, Deus verus; et iterum: spiritus sanctus a patre et filio tertius vera et naturalis imago patris et filii existit, ipse utrumque nobis naturaliter repraesentans”. (*Contra errores Graecorum*, pars. 1, cap. 10, resp.).

⁶⁸⁵ “Sed addit claritatis eius, id est Christi, qui est claritas patris, quia pergere ad peccatum, est pergere ad tenebras. Sap. c. VII, 25: vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera. Deinde cum dicit in omni patientia, etc. petit eis tolerantiam in adversis [...]”. (*Super Colossenses*, cap. 1, l. 3).

⁶⁸⁶ “[...] se, pois, pelo contrário, algo seco ou úmido influi na traqueia produz sufocos, dores e tosses difíceis”.

⁶⁸⁷ Cf. *In Physica* VIII, 2; *In Physica* IV, 8. Ademais, Tomás emprega *influentiam* no *In DCM* II, 10, n. 12 e *effluens* no *In DCM* I, 29, n. 12, assim como *influxum* no *In Metaphysica* V, 1, n. 3.

Não deixa de ser intrigante àqueles que enquadram Tomás no aristotelismo a admissão segundo a qual a concepção de Tomás sobre a causalidade divina, metafísica, e certa parte da causalidade natural, a física, esteja centrada no suposto vocabulário platônico, notadamente, *emanatio*, *influxerit* e *influentia*. Tratando-se do contexto da causalidade divina, é curioso constatar que a questão sobre a criação na ST, a saber, a questão 45, é intitulada pelo próprio Tomás como “De modo emanationis rerum a primo principio”. Logo em seguida, após o título dessa questão, o autor expõe o que entende por *emanationis*: “Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio”. É muito importante a constatação de que o caráter filosófico da criação é conferido pela noção de emanação e, ademais, por seus sinônimos no âmbito da metafísica, a saber, influência ou influxo. A importância que percebo nesta constatação diz respeito ao alcance da semântica de termos já presentes em, por exemplo, Avicena, *Liber de causis* e Pedro Lombardo.⁶⁸⁸ Com efeito, o modo como Tomás entende tais termos quando denotam a operação divina lhe confere peculiaridade de sorte que ele não está seguindo como discípulo os autores mencionados. Na SCG III, 66, n. 2404, Tomás escreve:

Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam philosophorum, quod res a Deo ab aeterno effluxerint. Secundum autem utramque positionem oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tandiu igitur sunt quandiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab aeterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt: aut semper a Deo esse earum procedit quandiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

A tradução de Odilão Moura da passagem citada numa perspectiva geral está correta, sobretudo quando traduz “*effluxerint*”, a despeito de não ser literal, por emanadas:

Além disso, há duas sentenças sobre a origem das coisas: uma, a da fé, que afirma que as coisas foram no início produzidas por Deus no ser; a outra, de alguns filósofos, que diz serem as coisas emanadas de Deus desde sempre (cf. I, II, cc. XXXIss). Segundo as duas sentenças, é necessário afirmar que as coisas são conservadas por Deus no ser. Com efeito, se as coisas foram produzidas por Deus no ser, depois de não

⁶⁸⁸ Cf. QDP, q. 3, a. 4, resp.

terem antes sido, é necessário que o ser delas seja feito pela vontade divina, como também o não-ser das mesmas, porque Deus permitiu que as coisas não fossem quando quis, e as fez quando quis. Por conseguinte, elas existem em tanto tempo quanto ele as quis que existam. Logo, a sua vontade é conservadora das coisas. Mas se as coisas emanaram eternamente de Deus, não há tempo nem instante no qual inicialmente elas saíam [emanavam] de Deus. Por isso, ou nunca foram produzidas por Deus, ou sempre o ser delas, enquanto são, procede de Deus. Logo, por sua operação Deus conserva as coisas no ser.

O verbo *effluere* numa tradução literal para o português significa derramar, escapar, correr, traduções estas muito próximas do emprego cotidiano da linguagem. A felicidade em traduzir *effluere* por emanar, como eu entendo, repousa no afastamento de um possível emprego cotidiano vinculado às metáforas, pois, para Tomás, deve-se esforçar o máximo para não se empregar metáforas em filosofia.⁶⁸⁹ Afirmar, então, *quod res a Deo ab aeterno effluxerint* (“que as coisas emanam de Deus desde a eternidade”) significa que *non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint*, ou seja, “não há tempo nem instante” na criação das coisas: a criação é uma operação sem movimento e mudança na causa e no efeito; ela é simplesmente conferir *esse*.

Tomás no DSS, c. 9, não só considera a noção de emanação como sinônima de influência e influxo, mas também a caracteriza como *simplicem*. Seu objetivo ao redigir este termo é diferenciar seu emprego de outros usos, sobretudo em dois registros, a criação como instrumento, segundo o autor, afirmada por Avicena, *Liber de causis* e Pedro Lombardo e,⁶⁹⁰ além disso, a negação da liberdade divina presente em Avicena e alguns filósofos (*quorundam philosophorum*).⁶⁹¹

O sentido da noção de emanação é o mesmo: operação sem movimento e mudança, mas não o alcance. No caso da diferença com Avicena, este autor, segundo Tomás, tanto negou a liberdade divina em escolher criar ou não criar quanto sustentou que o primeiro efeito criado diretamente pela divindade, a primeira inteligência, cria outro efeito, a segunda inteligência, e assim, sucessivamente, até a criação da matéria.⁶⁹² Sendo assim,

⁶⁸⁹ Cf. *In Meteorologicorum* II, 5, n. 4.

⁶⁹⁰ ST, Ia, q. 45, a.5, resp.

⁶⁹¹ Cf. SCG II, 23, embora nem Avicena, nem os outros filósofos, sejam nomeados. Tomás simplesmente, no final do capítulo, escreve: “Per haec autem removetur error quorundam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem”. O tratamento exaustivo da vontade divina encontra-se na ST, Ia, q. 19. Tomás se opõe enfaticamente ao emprego de emanação feito por Avicena na ST, Ia, q. 47, a. 1, resp. e no QDP, q. 3, a. 4, resp.

⁶⁹² “Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et

o termo *simplicem* deve resguardar tanto a liberdade divina quanto sua exclusividade de criador:

In his autem quae fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem sive influxum, potest intelligi aliquid esse factum praeter hoc quod quandoque non fuerit. Sublata enim mutatione vel motu non invenitur in actione influentis principii, prioris et posterioris successio. Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quamdiu agit, sicut in rebus quae per motum fiunt, se habet ad causam agentem in termino actionis cum motu existentis. Tunc autem effectus iam est. Necesse est igitur ut in his quae absque motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio ut postmodum possit agere, cum prius non potuerit, quia iam haec mutatio quaedam esset. Potuit igitur semper agere influendo; unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse.⁶⁹³

A emanção ou influxo é uma operação que não denota movimento e mudança não somente no que se refere à causa,⁶⁹⁴ mas também quanto ao efeito. Para esclarecer esse sentido do termo, Tomás evoca a simultaneidade entre o último instante da operação do

secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid praeevens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis”. (ST, Ia, q. 45, a.5, resp.).

⁶⁹³ “Em tais coisas que são feitas, sem mudança ou movimento, através de uma emanção simples ou influxo, pode-se entender que algo foi feito independentemente do fato de que, em dado tempo, este algo não tenha sido. Pois, estando suprimida a mudança ou o movimento, não se encontra na operação do princípio influente uma sucessão de anterior e posterior. Onde é necessário que o efeito causado pelo influxo, enquanto opera a causa influente, esteja relacionado a ela da mesma maneira como as coisas que se fazem por movimento estão relacionadas à sua causa agente quando do término da operação que se dá através do movimento; nesse instante, o efeito já é. Assim, no caso das coisas que são feitas sem movimento, é necessário que o próprio efeito produzido seja simultâneo ao influxo da causa agente. Se, porém, a operação da [causa] influente ocorre sem movimento, então não chega ao agente nenhuma disposição que o permita operar em seguida, visto que antes não poderia [fazê-lo], pois tal disposição já seria uma mudança. Pôde ele, portanto, operar sempre por influxo; donde se pode compreender que o efeito produzido sempre existiu”. (DSS, c. 9. Trad. Paulo Faitanin)

⁶⁹⁴ O que também é afirmado por Tomás no CT, c. 97.

gerador e o primeiro instante da existência da coisa gerada, isto é, o instante no qual o gerador introduz a forma substancial na matéria coincide com o surgimento da coisa.⁶⁹⁵ Essa simultaneidade Tomás designa de influxo. O influxo é, então, a ausência de intervalo de tempo (*intervallum temporis*)⁶⁹⁶ na geração.⁶⁹⁷ Porém, há uma diferença importante entre o influxo dito para a geração e o influxo dito para a operação divina, a saber, a ausência de simultaneidade, pois ela deve ser excluída da operação divina. O máximo que se pode dizer é que o efeito, a existência, é simultâneo permanecendo a causa imóvel e imutável.

As noções de *emanatio*, *influentia* e *influxum* também são empregadas por Tomás no contexto do tratamento sobre a causalidade natural. No caso da causalidade celeste, é preciso primeiro mencionar a discussão tomásica sobre a luz e seu vínculo com as qualidades ativas e passivas dos elementos.⁶⁹⁸ O próprio Tomás reconhece a complexidade de se investigar a natureza da luz (*naturam lucis*).⁶⁹⁹ Ao tratar da natureza da luz, Tomás afirma que se deve distinguir a luz original (*lux*), a qualidade ativa dos corpos celestes,⁷⁰⁰ criada juntamente com a criação destes,⁷⁰¹ ou seja, sem a operação de causas segundas; a luz ambiente (*lumen*), isto é, a luz recebida pelo corpo diáfano, a qual tem o Sol como principal fonte e,⁷⁰² ademais, é distinta da luz original,⁷⁰³ o raio (*radius*) que é a iluminação na superfície retilínea, e o esplendor (*splendor*), ou seja, o refletir dos raios em determinados corpos, como na água e nas plantas.⁷⁰⁴ A complexidade da natureza da luz torna-se ainda mais marcante quando Tomás ao discorrer sobre a luz ambiente admite que nesta há uma *virtutem spiritualem* que produz um *esse spirituale*

⁶⁹⁵ “In qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri: sicut nec post ultimum motum esse, remanet moveri. Videmus autem in his quae generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam: est enim forma generationis terminus”. (DSS, c. 9).

⁶⁹⁶ A expressão é do próprio Tomás, cf. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 4, ad1.

⁶⁹⁷ Há “influxo” também na iluminação do Sol e sua recepção pelo ar, cf. ST, Ia, q. 104, a. 1, ad4.

⁶⁹⁸ Tomás resume a discussão no *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 1, resp.

⁶⁹⁹ Cf. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, resp.

⁷⁰⁰ “[...] lux est qualitas activa corporis caelestis [...]”. (*In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 4, resp.).

⁷⁰¹ “[...] in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse [...]”; (*In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 4, ad2).

⁷⁰² “[...] per lumen solis producuntur formae substantiales in inferioribus, ut patet ex Dionysio, ubi dicit, quod lumen solare corporum visibilium generationi confert, et ad vitam ipsam movet”. (*In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, praeterea 7). “[...] secundum Dionysium, sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora [...]”. (*In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 4, ad2). “[...] lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut calor, est qualitas activa ipsius solis [...]”. (*In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, resp.). Um tratamento interessante sobre o Sol enquanto fonte de energia, para Tomás, pode ser encontrado em MCWILLIAMS, 1945.

⁷⁰³ Cf. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, resp.

⁷⁰⁴ Cf. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, resp.

nas coisas e as tornam coloridas.⁷⁰⁵ Ademais, este *esse spirituale*, a despeito de ser imperceptível, é um *esse naturale* que produz movimento e mudança,⁷⁰⁶ o que ocorre porque os astros transmitem luz à região sublunar estabelecendo vínculo com as qualidades ativas e passivas dos elementos.

No contexto descrito, emanar significa transmitir (ou doar), uma operação que viabiliza que o efeito tome parte (participe) de algo da causa. Influenciar, por sua vez, significa conservar, manter. Nessa medida, a causa não somente transmite algo, mas ela transmite constantemente sem a necessidade de uma nova operação (*novam actionem*). Ela simplesmente mantém a mesma operação. Um dos casos fornecidos por Tomás é o da iluminação do Sol e a recepção da luz pelo ar. No mesmo instante em que o Sol transmite a luz sobre o ar, o ar é iluminado pela luz do Sol, pois “[...] quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est”,⁷⁰⁷ e, enquanto o Sol estiver presente, jamais o ar deixará de ser iluminado: “[...] conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole”.⁷⁰⁸ Nesse caso, é dito que o Sol ilumina o ar. Primeiramente a ênfase se dá na da operação do Sol que é iluminar. Em seguida, considera-se a recepção da luz pelo ar. Este necessita que o Sol conserve sua transmissão, porque ele não tem a disposição, seja para receber do Sol o princípio da luz, tal como este se encontra no Sol, seja para conservar a luz, por si mesmo, após recebê-la do Sol. Sendo assim, o ar só permanecerá iluminado enquanto o Sol conservar a emanção, ou seja, esteja influenciado o ar.⁷⁰⁹

3.1. Cinco sentidos de *influentia* ou *influxum*

⁷⁰⁵ Cf. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, resp.

⁷⁰⁶ Cf. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3, resp.

⁷⁰⁷ “[...] o que é iluminado ilumina enquanto é iluminado porque na iluminação não há sucessão”. (SCG, IV, 11, n. 3478. Trad. Odilão Moura).

⁷⁰⁸ “[...] a conservação da luz no ar é feita pelo contínuo influxo do Sol”. (ST, Ia, q. 104, a. 1, ad4.).

⁷⁰⁹ “Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne, unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis”. (ST, Ia, q. 104, a. 1, resp.).

Pelo exposto segue-se que o termo *influentia*, que aqui é sinônimo de *influxum*, pode ser entendido de vários modos: (1) criação; (2) conservação divina; (3) movimento; (4) conservação instrumental; (5) conhecimento. O sentido básico de *influentia* denotando “criação” (1) é conferir o ser (*esse*). Como essa operação não se dá mediante substrato, ela é dita a partir do nada (*ex nihilo*). Nesse caso, conservação (2) pressupõe criação, sendo aquela entendida por Tomás como a manutenção do ser criado. No caso do ser dos entes naturais, a divindade o cria sem temporalidade, pois se dá a partir do nada, mas o conserva nos entes naturais na temporalidade, uma vez que mantém o ser deles enquanto estes por si realizam processos, sejam internos, sejam externos.

Uma vez que os entes naturais realizam processos por si mesmos e, ademais, que existe hierarquia entre os entes naturais, os superiores, ao receberem a operação de outrem, por sua vez, operam sobre os inferiores (3), e assim procedem enquanto instrumentos divinos na conservação do ser criado (4). Porém, como há uma subdivisão dos entes superiores: os astros e as inteligências, estas embora imóveis, conservam o movimento daqueles (4). Quanto à conservação dentre as próprias inteligências, (5) a conservação pelo conhecimento, esta ocorre na medida em que as superiores transmitem o conhecimento divino (a iluminação) para as demais: é o *influxum* enquanto conhecimento transmitido.

O sentido de *influxum* como conservação instrumental (4), porém, não se refere apenas à conservação do ser criado mediante o movimento, pois Tomás afirma haver um tipo de operação de alguns entes, os astros e as inteligências, que ultrapassa o movimento, qual seja, a *diffusionem similitudinis*, operação esta que Tomás nega haver nos elementos. Cumpre, entretanto, apresentar sucintamente o contexto geral e específico no qual Tomás trata dessa expressão. O contexto geral diz respeito a uma constante preocupação de Tomás em afirmar e reafirmar que criar, ou seja, conferir o ser absolutamente, é uma operação que só pode ser atribuída à divindade.⁷¹⁰ Nessa medida, quando o termo *influxum* denota criação, então os astros e as inteligências apenas influem no sentido de moverem os entes inferiores.⁷¹¹ Contudo, submetidos à operação divina que conserva o

⁷¹⁰ [...] quod quamvis ad ultimum finem reducantur ultima per media; nunquam tamen influentia ultimi finis alicui mediorum communicatur, ita scilicet ut sit ultimum desideratum; et sic etiam nunquam influentia primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest”. (In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 3, ad4). Ver também: QDV, q. 5, a. 9; QDP, q. 3, a. 4; SCG II, c. 15-16.

⁷¹¹ “[...] ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in Lib. de causis dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimat in res nisi movendo eas; et multo minus corpus”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, resp.). “[...] corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad3). “Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, fide credimus aptata esse

ser criado, astros e inteligências, a despeito de não serem mediadores na criação,⁷¹² muito menos de serem criadores, influem nos entes inferiores sem que essa operação seja movimento. O contexto específico, por sua vez, refere-se ao texto no qual a expressão aparece, a saber, QDP, q. 5, a. 8. Toda essa questão, composta de dez artigos, tem o objetivo de sustentar que o ser criado é conservado pela divindade.⁷¹³ Os cinco últimos artigos são relevantes para a discussão sobre a noção de *influxum* ou *influentia*, notadamente o artigo 8.⁷¹⁴ Eis, sucintamente, os temas tratados por esses cinco artigos: “se o movimento do céu cessará” (a.5); “se é possível saber ‘quando’” (a.6); “se os elementos podem existir sem o movimento celeste” (a.7); “se as ações e paixões dos elementos permanecem sem o movimento celeste” (a.8); “se permanecem as plantas, os animais e os minerais” (a.9); “se o homem pode permanecer” (a.10).

Na QDP, q. 5, a. 8, Tomás inicia sua resposta evocando a proposição I do *De causis*, qual seja: “Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis”.⁷¹⁵ Mais precisamente, na QDP, q. 5, a. 8, resp., Tomás se refere à parte do texto no qual o autor do *De causis* inicia a tentativa de esclarecer a proposição I, qual seja: “[...] cum ergo removet causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea”.⁷¹⁶ Tomás dedica bastante atenção a esse pequeno texto no *In De causis*, l. 1, inclusive mostrando de modo contundente não somente a relação entre esse texto e as proposições 56-57 do *Elementatio Theologica* de Proclo, mas também articulando as explicações que os dois autores fornecem sobre as expressões (i) “causa primeira universal”, (ii) “causa segunda universal” e a noção de “efeito” (coisa/causado).

Ao tratar da explicação empreendida pelos autores, Tomás no *In De causis*, l. 1, não nomeia, tampouco exemplifica a noção de causa presente nas expressões mencionadas,⁷¹⁷

saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad1).

⁷¹² É muito interessante a peleja que Tomás tem com Avicena no contexto da discussão sobre a possibilidade de haver mediadores na criação. Na QDP, q. 3, a. 4, Tomás afirma que, para Avicena, os astros são “cocriadores” da matéria e dos elementos sublunares, algo que Tomás julga como inconsistente.

⁷¹³ O mesmo procedimento é adotado por Tomás na QDV, q. 5.

⁷¹⁴ Ademais, embora exceda o limite da discussão aqui, existem discussões no âmbito da *sacra doctrina* na QDP, q. 5.

⁷¹⁵ “Toda causa primeira influencia mais o seu causado do que a causa segunda universal”. (*In De causis*, L. 1). Essa proposição é tratada por Tomás em outros textos: ST, IIIa, q. 6, a. 4, arg. 3; QDV, q. 5, a. 8, s.c. 9; QDV, q. 5, a. 9, ad10; QDV, q. 6, a. 6, resp.; QDV, q. 24, a. 1, arg. 4; QDP, q. 3, a. 4, resp.; QDP, q. 3, a. 7, resp.

⁷¹⁶ “[...] quando a causa segunda universal remove seu poder da coisa, a causa primeira universal não retira o seu poder desta”. (*In De causis*, l. 1).

⁷¹⁷ A identificação entre “causa primeira universal” e a divindade é feita por Tomás no *In De causis*, l. 2.

um procedimento diferente daquele adotado na QDP, q. 5, a. 8, resp., texto este no qual a causa primeira universal é identificada com a divindade e, por seu turno, a causa segunda universal, ora diz respeito às inteligências, ora aos astros.⁷¹⁸

Quanto à explicação do autor do *De causis*, Tomás entende que, para este, primeira refere-se ao fato da operação da causa universal (i) atingir o efeito (*effectu*) da causa segunda antes mesmo desta operar sobre ele, razão pela qual na hipótese da causa segunda retirar sua operação do efeito, a causa primeira permanecerá operando sobre o efeito. Ademais, o autor do *De causis*, ao se referir àquilo que é consequência da operação emprega três termos distintos nesta ordem: causado (*causatum*), coisa (*res*), efeito (*effectu*). Tomás não questiona se esses termos são tomados ou não como sinônimos pelo autor do *De causis* no contexto da discussão sobre a proposição I. Com efeito, o próprio Tomás repete o mesmo procedimento desde o próêmio do *In De causis*, ou seja, toma como sinônimos os três termos mencionados. Contudo, é importante observar que, embora efeito seja dito para a consequência da operação da causa segunda universal, esta causa é subsumida no efeito da operação da causa primeira universal. Sendo assim, às vezes o termo efeito designa a consequência da operação conjunta das causas primeira e segunda, e às vezes designa a consequência da operação apenas da causa primeira, pois nesse caso, a causa segunda é parte do efeito. Nesse contexto, o termo efeito possui o sentido mais geral possível, qual seja: ser, razão pela qual a proposição IV do *De causis* afirma: “[...] prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud”.⁷¹⁹ Em sua leitura dessa proposição, Tomás afirma que a noção de ser (criado) não significa que haja, para o autor do *De causis*, uma instância real por si mesma designada de ser (criado), pois essa noção designa o caráter comum na medida em que tudo o que existe, exceto a divindade, participa diversificadamente do ser que é conferido pela divindade.⁷²⁰ Portanto, para Tomás, ser, assim como bom e uno, enquanto efeito, se diz para as inteligências, as almas (humanas), os astros, os elementos e os mistos, ou seja, substâncias individuais que participam umas das outras pela causalidade segunda que é instituída pela causa primeira universal.⁷²¹

A causa primeira é dita “universal” porque seu efeito é o mais geral, o que permite Tomás compreender a explicação outrora citada da proposição I: “[...] cum ergo removet

⁷¹⁸ Cumpre observar que, tratando-se das causas criadas, existem subdivisões de modo que dependendo do contexto e da referência a mesma causa pode ser dita “primeira” e “segunda”.

⁷¹⁹ “[...] a primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não há algo criado”. (*In De causis*, l. 4).

⁷²⁰ Cf. *In De causis*, l. 4.

⁷²¹ Cf. *In De causis*, l. 4.

causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea”, como uma afirmação da plena soberania da causa primeira. Essa soberania se dá não somente no ser das substâncias individuais, mas também em suas operações.⁷²² Isso significa que, mesmo as substâncias individuais possuindo não só autonomia de operação, mas também operando *per se*, o efeito de sua operação própria é mais devedor da causa primeira do que dela.⁷²³ Nesse sentido, toda causa segunda, além de depender ontologicamente da causa primeira, opera em virtude desta.⁷²⁴

A compreensão de Tomás da dependência entre as causas, no ser e no operar, está presente na QDP, q. 5, a. 8, resp. Ao iniciar sua resposta à questão “se as ações e paixões dos elementos permanecem sem o movimento celeste”, Tomás escreve:

Respondeo. Dicendum quod, sicut habetur in libro de causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate.⁷²⁵

As expressões “causa primeira” e “causa segunda” presentes na passagem citada são genéricas o suficiente para servir como modelo explicativo de dois tipos de causalidade, uma do criador, a outra das criaturas. No domínio da causalidade das criaturas, primeira e segunda são ditas de acordo com o grau de atualidade que a causa possui. Quanto mais atualidade houver na forma da causa criada, mais poderosa (ou forte) é sua operação e, ademais, mais entes ela atinge. Nesse caso, os entes atingidos por sua operação, por sua vez, operam *per se*, as causas segundas, mas dependem de tal sorte da causa primeira criada que se estas retiram suas operações, a causa primeira criada não retira. Por outro lado, se a causa primeira criada retira sua operação, cessa a operação das causas segundas.

⁷²² “Sic igitur intentio huius propositionis in his tribus consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda, secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, tertium est quod prius ei advenit. Quae quidem tria Proclus proponit in duabus propositionibus, primum in LVI propositione sui libri, quae talis est: omne quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur; alia vero proponit in sequenti propositione quae talis est: omnis causa et ante causatum operatur et post ipsum plurimum est substitutiva”. (*In De causis*, l. 1).

⁷²³ Ver a nota precedente.

⁷²⁴ Cf. *In De causis*, l. 1.

⁷²⁵ “Respondo dizendo que como é dito no livro *De causis*, quando a causa primeira retira sua operação do causado, é necessário que a causa segunda retire do mesmo sua operação, pois a causa segunda tem a capacidade de operar pela operação da causa primeira em virtude da qual opera. E, como todo agente opera na medida em que está em ato, é necessário, assim, considerar a ordem das causas agentes segundo a ordem de sua atualidade”. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).

Na continuação da resposta da QDP, q. 5, a. 8, Tomás nomeia as causas numa escala ascendente: elementos, céus, inteligências, divindade; um argumento que, de fato, mostra a *maestria* de Tomás:

Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uniformae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.⁷²⁶

⁷²⁶ “Os corpos inferiores possuem menos atualidade do que os corpos celestes, pois nos corpos inferiores toda a potencialidade não é completa pelo ato, porque a matéria que subsiste sob uma forma permanece em potência para outra forma; isto não se dá nos corpos celestes: a matéria dos corpos celestes não está em potência para outra forma, donde sua potencialidade está toda completa pela forma que possui. Contudo, as substâncias separadas são mais perfeitas em sua atualidade do que os corpos celestes porque não são compostas de matéria e forma, mas são formas subsistentes; porém, elas são deficientes quanto à atualidade de Deus, que é seu ser, o que não ocorre com as demais substâncias separadas; como também vemos que os elementos se superam mutuamente segundo o grau de atualidade, pois a água possui mais espécie do que a terra, o ar mais do que a água e o fogo do que o ar; assim ocorre nos corpos celestes e nas substâncias

É importante notar que, a despeito de relacionar temas de escatologia, o que ocorrerá plenamente nela, já ocorre, mesmo que de modo incompleto, no estado atual dos entes naturais: a difusão da semelhança divina, ou seja, a participação na ordem das substâncias separadas, os entes que mais participam do ser divino.⁷²⁷ Nessa medida, a difusão da semelhança deve ser compreendida como influxo no sentido de conservação instrumental (4); uma operação que não é atualização de potências porque não muda a matéria. Para evidenciar o sentido dessa operação, Tomás evoca alguns casos: (a) a participação de certos animais na prudência, uma virtude propriamente humana que não muda a matéria;⁷²⁸ (b) o recebimento da intenção espiritual no sentido ou no intelecto humano a partir das coisas sensíveis (sem mudança na matéria); (c) a iluminação do Sol (sem mudança na matéria); (d) a multiplicação do calor no ambiente (sem mudança na matéria); (e) a causalidade celeste vinculada ao (e.i) fogo que muda a matéria e, ademais, (e.ii) à visibilidade dos corpos sublunares mediante a luz (sem mudança na matéria), cuja fonte é o céu.

Embora seja um tema escatológico, é curioso perceber que, para Tomás, a locomoção celeste cessará, um evento que não é contrário à sua natureza, razão pela qual em nenhuma parte da QDP, q. 5, a. 8, Tomás sequer menciona a noção de milagre como meio de justificar o repouso celeste. Portanto, na suposição do repouso celeste, os astros continuam a transmitir a luz numa operação natural e os entes sublunares, também em

separadas. Portanto, os elementos operam em virtude dos corpos celestes e os corpos celestes em virtude das substâncias separadas; donde, quando cesse a operação das substâncias separadas, é necessário que cesse a operação dos corpos celestes; e quando esta cesse, é necessário que cesse a operação dos corpos elementares. Porém, é preciso saber que o corpo possui dupla ação: uma segundo a propriedade do corpo, a saber, operar pelo movimento (pois isto é próprio do corpo que movido, move e opera); porém, possui outra operação segundo a qual alcançam a ordem das substâncias separadas e participa de algum modo das mesmas; como as naturezas inferiores amiúde participam de algo da propriedade das naturezas superiores, como aparece em alguns animais que participam de certa semelhança da prudência que é própria do homem. Contudo, esta é uma operação do corpo que não é dirigida à transmutação da matéria, mas a certa difusão da semelhança da forma no ambiente (*medio*) segundo à semelhança da intenção espiritual que é recebida da coisa no sentido ou no intelecto [do homem], e deste modo o Sol ilumina o ar, e o calor multiplica sua espécie no ambiente. Ambos os modos de operação são causados pelos corpos celestes nas coisas inferiores. Pois também o fogo com seu calor transmuda a matéria em virtude dos corpos celestes; e os corpos visíveis multiplicam suas espécies no ambiente pela virtude da luz, cuja fonte está no corpo celeste. Sendo assim, se ambas as operações do corpo celeste cessasse não permaneceria operação alguma nestas coisas inferiores. Porém, cessando o movimento do céu, cessa a primeira operação, mas não a segunda; por isso, quando cessar o movimento do céu haverá nestas coisas inferiores certa operação de iluminação e imutação no ambiente pelos sensíveis; contudo, não haverá operação pela qual a matéria é transmudada cuja consequência é a geração e a corrupção”. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).

⁷²⁷ Um outro modo de se dizer sobre a participação no ser divino refere-se a “indivisibilidade” divina, ou seja, que absolutamente tudo que possui existência é inseparável da divindade: “Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animalí, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari”. (SCG IV, 11, n. 3468).

⁷²⁸ Sobre a prudência humana, cf. ST, I-IIa, q. 57, aa. 4-6; ver também: ST, II-IIa, q. 47, aa. 4-5.

repouso, recebem essa iluminação naturalmente.⁷²⁹ Nessa medida, enquanto para Aristóteles “o movimento é a essência da natureza”,⁷³⁰ a essência da natureza, para Tomás, é o repouso no sentido de participação no ser divino num estado de imutabilidade por outrem.⁷³¹ Sendo assim, manifesta-se que Tomás possui uma concepção de mundo propriamente sua, o que implica, que a semântica formulada é fruto de sua *maestria*. Isso é evidenciado pelo emprego tomásico das noções de *influentia* e *emanatio*. Alíás, tais noções não tornam Tomás um “aristotélico, muito menos um “platônico” no sentido de um seguidor de uma tradição filosófica, pois ele mesmo recusa o emprego destas noções feito, dentre outros, por Avicena e Pedro Lombardo.

3.2. Os graus da *emanatio*

A noção de *emanatio* é empregada por Tomás para tratar da causalidade divina, metafísica, da causalidade natural, a física e, ainda, para as relações trinitárias no contexto da *sacra doctrina*. Na SCG IV, 11, Tomás consegue vincular os três registros. Embora exceda ao escopo desta tese as discussões sobre a *sacra doctrina*, o texto mencionado é muito útil porque nele Tomás sintetiza as diversas acepções de seu emprego de *emanatio*. Eis a conclusão visada na SCG IV, 11: “[...] generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda”.⁷³² No caso da geração do Verbo, Tomás entende como “certa emanação” de algo real, logo, a expressão *intellectualem emanationem* não tem o intelecto humano como referencial, pois este quando elabora conceitos não produz algo que possui subsistência real, mas apenas ser intencional, diferentemente do Verbo emanado, que possui subsistência real.⁷³³

⁷²⁹ O que também é afirmado por Tomás na QDP, q. 5, a. 8, ad7-8.

⁷³⁰ Cf. PUENTE, 2010, p. 505-519.

⁷³¹ É importante notar que, nesse contexto, o que assegura a locomoção ou o repouso dos corpos simples, elementos e astros, é a causa superior, no caso dos elementos, o céu e, no caso deste, as inteligências, mesmo porque os astros e os elementos não possuem motor interno para a locomoção. Portanto, como as demais mudanças supõem a locomoção, segue-se que as mudanças estão subordinadas à causa superior que ao locomover o corpo simples o orienta à mudança, seja deste corpo simples, seja de outro. Nessa medida, a essência e a operação dos corpos simples são *totalmente* subordinadas à causa superior. Esta pode, portanto, (i) locomover o corpo simples sem alterá-lo, (ii) fazê-lo repousar, (iii) usá-lo como instrumento sem alterá-lo e sem alterar um segundo efeito. É nesse terceiro caso que, segundo Tomás, haverá iluminação sem alteração na matéria quando do repouso celeste, cf. QDP, q. 5, a. 8, ad7-8.

⁷³² “[...] a geração divina é compreendida segundo a emanação intelectual”. (SCG IV, 11, n. 3468).

⁷³³ “Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; et ad ipsum Deum, cuius est verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de verbo Dei dicitur, Coloss. 1-15, quod est imago invisibilis Dei”. (SCG IV, 11, n. 3474).

No intuito de atingir a conclusão mencionada, numa escala ascendente, Tomás trata na SCG IV, 11, dos inanimados, animados, homens e inteligências (anjos). Sua estratégia é partir de sentidos de emanação que denotem operações transitivas mais exteriores à mais interior: “Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum”.⁷³⁴

Por essa passagem percebe-se que Tomás não emprega a noção de emanação como um recurso metafórico, pois o termo íntimo se refere à constituição de algo, sua natureza. Se a referência é a divindade, então íntimo denota a identidade entre a essência e a existência. Nesse caso, o mais íntimo na divindade é sua própria existência, razão pela qual conferir existência absolutamente só compete à divindade, donde Tomás afirmar que da divindade emana o ser de todas as criaturas.⁷³⁵ Por outro lado, quando a referência é a criatura o sentido de emanação decorre do grau de atualidade da forma em questão. Conforme mencionado, nesse contexto, Tomás na SCG IV, 11, trata dos inanimados, animados, homens e inteligências.

Ao tratar dos inanimados, Tomás escolhe o caso do fogo:

In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.⁷³⁶

Como existem dois tipos de operação, a imanente e a transitiva,⁷³⁷ Tomás situa as emanações dos inanimados como sendo exclusivamente transitivas, isto é, a transmissão

⁷³⁴ (SCG IV, 11, n. 3461). “Deve-se, portanto, tomar como princípio desta questão que, segundo a diversidade das naturezas, encontra-se nas coisas modos diversos de emanação, e quanto mais elevada é uma natureza, tanto aquilo que dela emana lhe é mais íntimo”. (Trad. Odilão Moura).

⁷³⁵ “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil”. (ST, Ia. q. 45, a. 1, resp.).

⁷³⁶ (SCG IV, 11, n. 3462). “Com efeito, os corpos inanimados ocupam o ínfimo lugar nas coisas, nas quais as emanações não se dão senão pela ação de um deles em um outro. Assim, por exemplo, o fogo é gerado do fogo, enquanto um corpo estranho se altera pelo fogo e recebe a qualidade e a espécie do fogo”. (Trad. Odilão Moura).

⁷³⁷ “[...] duplex rei operatio, [...]: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare”. (SCG II, 1, n. 853).

de algo entre coisas distintas ontologicamente, a causa e o efeito. No caso do fogo, são duas emanções, a geração e a alteração, ambas entendidas como emanções externas. Embora na primeira haja identidade específica, tal identidade só ocorre após a geração. Nesse sentido, antes do fogo gerador introduzir a ignescência no substrato devidamente disposto, há diferença entre o fogo gerador e o substrato, donde decorre o caráter externo da emanção do fogo gerador. Quanto à alteração, esta se refere ao aquecimento de um corpo qualquer distinto do fogo, o que evidencia ainda mais o caráter externo da calefação enquanto emanção.

Depois da consideração do fogo, Tomás volta-se para o caso das emanções das plantas:

Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.⁷³⁸

As emanções das plantas são compostas de imanência e transitividade. O início e o fim de tais emanções dizem respeito ao exterior. Aquele provém da terra e, este, por sua vez, culmina no fruto, algo já separado do córtice. A operação imanente na planta refere-se à seiva que percorre o interior da planta, tal como o sangue no animal. Quanto

⁷³⁸ (SCG IV, 11, n. 3463). “O próximo lugar é o ocupado pelas plantas, nos corpos animados. Nelas, a emanção já procede do interior, enquanto a seiva interior da planta se converte em semente, e a semente, posta na terra, converte-se na planta. Aqui já se vê um primeiro grau da vida, pois os viventes são os seres que se movem por si mesmos à operação. Com efeito, as coisas que possuem somente movimento externo são totalmente carentes de vida. Mas, nas plantas já existe um indício de vida, pois o que há nelas as move para uma forma. Não obstante, a vida das plantas é imperfeita, porque a emanção que delas procede, embora venha do interior, contudo, as emanções que lentamente lhes vem do interior terminam totalmente no exterior. Assim é que a seiva procedente da árvore primeiro torna-se flor, depois, fruto separado do córtice da árvore, mas pendente dele. Por fim, o fruto amadurecido separa-se totalmente da árvore e, caindo na terra, produz outra planta, pela virtude da semente. Se, vistas estas coisas, considerar-se ainda atentamente, ver-se-á que o primeiro princípio desta emanção provém do exterior, pois a seiva do interior da árvore vem das raízes que a tiram da terra, que dá o alimento às plantas”. (Trad. Odilão Moura. Aqui com modificações).

à transitiva, esta diz respeito às relações entre as diversas partes que constituem a planta, as internas e as externas. Ademais, a heterogeneidade nas partes que constituem a planta torna-lhe mais nobre do que os elementos, cujas partes constituintes são homogêneas, pois permite-lhe possuir operação imanente: o primeiro indício da posse do princípio de vida, ou seja, operação transitiva decorrente da operação imanente.

Nos animais, diferentemente das plantas, a emanação inicia no exterior e têm fim no interior:

Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.⁷³⁹

No âmbito da vida animal a emanação que Tomás se refere, na passagem, diz respeito ao vínculo entre a sensação e a informação. Tal vínculo pode ser exemplificado pelas noções de “continuidade” e “contínuo”. É como se houvesse uma continuidade material entre três diferentes constituintes corpóreos do animal, o contínuo: os sentidos, a imaginação e a memória. Compreendidos como formadores de um contínuo, é possível entender a emanação como a transmissão de informação de um constituinte para outro. Pode-se dizer que, inicialmente os sentidos são afetados pela figura do sensível, o que Tomás denomina de forma; a informação no sentido é uma reação à afecção. Em seguida, essa informação é passada à imaginação que, por seu turno, a transmite à memória. Nessa medida, porque a forma emana do sensível à memória animal, ou seja, do exterior para o interior, a vida animal é mais nobre do que a vida vegetal.

⁷³⁹ (SCG IV, 11, n. 3464). “Acima da vida das plantas, há também um grau de vida mais elevado, na ordem da vida sensitiva, cuja emanação própria, embora inicialmente venha do exterior, termina no interior. Ademais, quanto mais elevada for a emanação, tanto mais íntima ela se torna. Com efeito, o sensível externo informa (*ingerit*) a sua forma nos sentidos externos, dos quais ela vai para a imaginação, e, finalmente, para o tesouro da memória. No entanto, em cada parte desta emanação, o princípio e o termo pertencem a coisas diversas, pois em nenhuma potência sensitiva há reflexão sobre si mesma. Por isso, este grau de vida é tanto mais elevado que o das plantas, quanto é mais intimamente possuída a operação vital. No entanto, não é ainda uma vida perfeita, porque a emanação sensitiva sempre se faz de um para outrem”. (Trad. Odilão Moura. Aqui com modificações).

Pela compreensão da noção de vida mediante as noções de imanência e transitividade, Tomás afirma que também há vida intelectual, no interior da qual situa-se a vida divina:

Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.⁷⁴⁰

Nota-se, na passagem, que Tomás quando trata da vida intelectual não emprega a noção de emanção. Trata-se da ausência de transitividade do exterior para o interior, ou mesmo, no caso do homem, do interior, a memória, para o mais interior, o intelecto, pois o conteúdo na memória não transita para o intelecto, tal como na vida animal a forma transita dos sentidos à memória. Embora silencie quanto à noção de emanção na passagem citada, como já apontado, Tomás admite que há emanção intelectual (*intellectualem emanationem*) no íntimo da vida divina, algo não aquém, mas além da compreensão humana.⁷⁴¹

Tomás quando trata da vida intelectual muda a direção do tratamento na passagem supracitada. Quando discute sobre o fogo, ele relaciona as emanções externas. Tratando

⁷⁴⁰ (SCG IV, 11, 3465). “Há ainda o grau supremo e perfeito da vida, que é o da vida segundo o intelecto, pois o intelecto tem a reflexão sobre si mesmo e pode conhecer-se. Mas na vida intelectual há diversos graus. Com efeito, o intelecto humano, embora possa conhecer-se, contudo, o primeiro início do conhecimento advém do exterior, porque não há intelecção sem os fantasmas, como se depreende do que acima foi dito (l. II, cap. 60). Mas perfeita ainda é a vida intelectual dos anjos, nos quais o intelecto para se conhecer não tem algo procedente do exterior, mas por si mesmo se conhece (ibid., cc. 96 ss). No entanto, a vida deles ainda não atinge a última perfeição, porque, embora a intenção inteligida seja-lhes totalmente intrínseca, contudo esta intenção inteligida não se identifica com a substância deles, porque nos anjos o ser e a intelecção não se identificam, como se depreende do que acima foi dito (ibid., c. 52). Finalmente, a última perfeição de vida pertence a Deus, e em Deus se identificam a intelecção e o ser, como acima foi demonstrado (l. I, c. 45), e assim, necessariamente, em Deus a intenção no intelecto é a própria essência divina”. (Trad. Odilão Moura. Aqui com modificações).

⁷⁴¹ Sobre a distinção entre “aquém” e “além” no contexto do discurso sobre a divindade, ver: VAZ, 2000, p. 15-27.

das plantas e animais, ele vincula imanência e transitividade. A vida intelectual em seu caráter mais profundo, o autoconhecimento, parece que pertence a um domínio à parte, pois, de certo modo, os intelectos criados não mantêm relação uns com os outros, ou seja, não há emanção no âmbito do autoconhecimento dos intelectos criados. No caso do homem, o autoconhecimento também não é consequência somente da afecção sensível, uma vez que não há transição de conteúdo da memória para o intelecto, donde Tomás afirmar que a afecção sensível é *um* início (*primum initium*) do conhecimento, vinculado à temporalidade. O *outro* início, atemporal, refere-se aos princípios inteligíveis presentes naturalmente no intelecto, isto é, os verbos internos (*verba interiora*).⁷⁴² O autoconhecimento do intelecto humano é uma operação complexa que vincula os dois inícios.

Diferente do intelecto humano, o autoconhecimento do intelecto angélico não tem qualquer resquício de exterioridade, donde o intelecto angélico ser mais nobre do que o humano. Entretanto, este caso de vida intelectual ainda não é o ápice dela. Com efeito, a operação angelical de inteligir-se não se identifica com o intelecto em operação, o que se justifica pelo fato de haver potencialidade na constituição angelical, ou seja, da distinção real entre a existência angélica e sua operação.⁷⁴³ Nessa medida, o ápice da vida intelectual diz respeito à identificação entre o intelecto e sua operação de inteligir-se, é o caso divino. Duas consequências são apontadas por Tomás do autoconhecimento divino: a geração das pessoas divinas, pertencente ao domínio da *sacra doctrina*, e a criação do mundo, incluída no domínio da metafísica.

3.3. O suposto vocabulário platônico no *In Physica*.

A presença nos textos de Aristóteles dos signos *creatione*, *emanante* e *influxerit*, dentre outros, mostra, por um lado, que não há no século XIII separação de vocabulário, um religioso (bíblico), e outro filosófico (subdividido em platônico e aristotélico) e, por outro, que a filiação à filosofia de Aristóteles não pode ter como critério o emprego por parte de outrem dos mesmos signos, uma vez que alguns signos também pertencem às

⁷⁴² “Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur”. (SCG IV, 11, n. 3477).

⁷⁴³ Cf. SCG II, cc. 50-54.

Escrituras e a Platão (*Timeu*), os quais historicamente antecedem as traduções latinas dos textos de Aristóteles lidos nas Universidades no século XIII. É, portanto, exclusivamente no domínio da semântica que um acadêmico do século XIII pode ou não se filiar a Aristóteles. No caso de Tomás, eu sustento que ele mesmo tem consciência de que não há separação de vocabulário (*signos*), razão pela qual conscientemente introduz as noções de *emanatio* e *influentia* no *In Physica*.⁷⁴⁴ Nesse contexto, é possível questionar: o emprego de tais noções está vinculado com uma platonização de Aristóteles? Ou ainda: Tomás depura de tal sorte a semântica desses termos de seu caráter platônico que seu intuito é mostrar a autenticidade do aristotelismo? Estas duas questões, no meu entender, devem ser respondidas negativamente. Quanto à primeira, sua negatividade decorre do próprio procedimento de Tomás ao empregar essas noções em seus contextos específicos. Neles, o próprio Tomás se distancia do que seria a semântica platônica ou inspirada no platonismo.⁷⁴⁵ Nesse sentido, não há razoabilidade em afirmar que Tomás mesmo se distanciando da semântica platônica ou inspirada no platonismo aplica tal semântica em Aristóteles. No que tange à segunda questão, a resposta deve ser negativa pela simples constatação de que é Tomás o responsável em formular a semântica dos termos quando o emprega no *In Physica*. Dito de outro modo, se o sentido dos termos *emanatio* e *influentia* no *In Physica* não se encontra na *Physica*, então não há razoabilidade em atribuir aristotelismo a esta semântica, ou seja, ela é autoral.

A noção de *emanatio* é empregada por Tomás no *In Physica* VIII, 2, n. 4. O próprio Tomás no *In Physica* VIII, 2, nn. 2-3, apresenta o contexto da discussão. Segundo o autor, Aristóteles na *Physica* VIII, 1, ao tratar da sempiternidade do movimento, supõe o que ele já estabelecera em outras partes da *Physica*: (i) a definição de movimento; (ii) a necessidade de um sujeito para o movimento. O movimento é definido como o ato do móvel enquanto móvel.⁷⁴⁶ Sendo o movimento o ato do móvel, é necessário não só que o movimento exista, mas também que algum móvel, que é o sujeito do movimento, exista.⁷⁴⁷ Nesse sentido, escreve Tomás:

⁷⁴⁴ Por questões de economia abordarei apenas o caso da noção de *emanatio*. Sobre a noção de *influentia*, ver: *In Physica* IV, 8, n. 7. Ademais, conforme já apontado, Tomás emprega *influentiam* no *In DCM* II, 10, n. 12, *effluens* no *In DCM* I, 29, n. 12 e *influxum* no *In Metaphysica* V, 1, n. 3.

⁷⁴⁵ Tomás às vezes associa o *sentido* de emanação e influência a autores como Dionísio, Avicena, que, para Tomás, se inspira no platonismo, e aos “platônicos”, ver: *In Sent.*, III, d. 21, q. 2, a. 3, resp.; *In De divinis nominibus*, cap. 12; *In Sent.*, II, d. 15, q. 3, a. 1, arg. 4; *In Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, resp.; *In Sent.*, II, d. 7, q. 3, a. 1, resp.; *ST*, I-IIa, q. 63, a. 1, resp.; *SCG* III, 69, n. 2449; *ST*, Ia, q. 110, a. 1, ad 3; *ST*, Ia, q. 115, a. 1, resp.; *In De causis*, l. 1.

⁷⁴⁶ “[...] *motus est actus mobilis inquantum huiusmodi*”. (*In Physica* VIII, 2, n. 2)

⁷⁴⁷ “*Sic ergo ex definitione motus apparet quod necesse est esse subiectum mobile ad hoc quod sit motus*”. (*In Physica* VIII, 2, n. 2).

Et quia subiectum naturaliter prius est eo quod est in subiecto, possumus concludere in singulis mutationibus, et ex parte mobilis et ex parte moventis, quod prius est ipsum subiectum combustibile quam comburatur; et combustivum, idest subiectum potens comburere, quam comburat; prius inquam, non semper tempore, sed natura. Ex hac autem Aristotelis probatione, Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus. Si enim fieri quoddam mutari est; omnis autem mutatio requirit subiectum, ut hic Aristoteles probat; necesse est quod omne quod fit, fiat ex aliquo subiecto: non ergo possibile est quod fiat aliquid ex nihilo.⁷⁴⁸

Averróis, segundo Tomás, apoiado na prova aristotélica segundo a qual a potencialidade, ou seja, o sujeito, precede por natureza ao motor e ao móvel, se opõe à criação *ex nihilo* que é mantida (*tenemus*) pela fé. Ademais, Tomás não está afirmando, na passagem citada, que a criação *ex nihilo* pertence somente ao domínio da fé, não havendo um tratamento filosófico sobre ela, como alguns estudiosos equivocadamente tendem a entender o assunto.⁷⁴⁹ Bem verdade que a criação *ex nihilo* mantida pela fé inclui a afirmação de que a duração do mundo teve um primeiro instante e terá um último, uma inclusão, de fato, do domínio da fé, para Tomás. Porém, isso não impede que a criação *ex nihilo*, excluindo a finitude do tempo, seja passível de demonstração (*demonstrat*) filosófica.⁷⁵⁰

Embora Tomás talvez não pretenda demonstrar a criação *ex nihilo* no *In Physica* VIII, 2, n. 4, ao menos pretende se opor a Averróis, pois afirma que este situa sua consideração da causalidade no âmbito das causas particulares, as quais, de fato, necessitam da preexistência do sujeito. Averróis não teria entendido que a causalidade divina situa-se noutro registro: *alium modum causandi*;⁷⁵¹ incorrendo em erro quanto à intenção de Aristóteles (*intentionem Aristotelis*):

Manifestum est enim quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universalis operatur; sicut artifex utitur materia quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit, non oportet opinari quod

⁷⁴⁸ (*In Physica* VIII, 2, n. 2). “E, porque o sujeito é, por natureza, anterior àquilo em que está no sujeito, podemos concluir que nas mudanças singulares, tanto da parte do móvel quanto da parte do motor, o próprio sujeito combustível é anterior ao combustão, e o combustível ou o sujeito que pode produzir a combustão é anterior à própria combustão, nem sempre no tempo, mas na natureza. Desta prova de Aristóteles, Averróis considera a ocasião para discursar contra o que mantemos pela fé sobre a criação. Pois, se todo fazer é certa mudança, e toda mudança requer um sujeito, como prova Aristóteles, é necessário que tudo o que se faz seja feito a partir de um sujeito; portanto, não é possível que algo seja feito a partir do nada”.

⁷⁴⁹ Cf. KOYRÉ, 2011, p. 19-20.

⁷⁵⁰ Cf. QDP, q. 3, a. 5, resp.; In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 2, resp.

⁷⁵¹ Cf. DSS, c. 9; *In De Causis*, l. 18.

primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat, quasi non causatum ab ipso. Nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis. Probat enim in II *Metaphys.*, quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum. Et quia omnis motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. Et sic fieri et facere aequivoce dicuntur in hac universali rerum productione, et in aliis productionibus. Sicut ergo si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit, et plures Platoniorum, non est necessarium, immo impossibile, quod huic productioni universali aliquod subiectum non productum praeintelligatur: ita etiam, si ponamus secundum nostrae fidei sententiam, quod non ab aeterno produxerit res, sed produxerit eas postquam non fuerant, non est necessarium quod ponatur aliquod subiectum huic universali productioni. Patet ergo quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quia iam dictum est quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio.⁷⁵²

Averróis teria extrapolado a intenção de Aristóteles não vinculando *Physica* VIII, 1, com *Metaphysica* II, 1. Dito de outro modo, o tratamento de *Physica* VIII, 1, visa mostrar que o movimento é sempiterno, o que é levado a cabo pelas noções de movimento e sujeito. Porém, segundo Tomás, quando Aristóteles se propõe a mostrar a sempiternidade do movimento na *Physica* VIII, 1, ele não tem a intenção de negar a universalidade da causalidade divina, qual seja, não necessitar de pressupostos para operar, pois seria contraditório com o que é afirmado na *Metaphysica* II, 1, a saber, que o ente máximo é a causa dos entes inferiores. Esse procedimento de Tomás requer

⁷⁵² (*In Physica* VIII, 2, n. 4). “Pois é evidente que a potência ativa do agente particular pressupõe a matéria que é produzida pelo agente mais universal, assim como o artífice usa a matéria que é feita pela natureza. E ainda que todo agente particular pressuponha a matéria que ele não produz, não é necessário sustentar que o primeiro agente universal, que é ativo no que se refere a todo o ente, pressuponha algo não causado por ele. Nem tampouco está na intenção de Aristóteles [afirmar isso]. Pois ele prova na *Metaphysica* II, que aquilo que é mais verdadeiro e que é ente por excelência é a causa do ser de todas as coisas que existem. Disso, segue-se que, mesmo o ser [totalmente] em potência, a matéria-prima, é derivada do primeiro princípio do ser, que é mais ser. Portanto, não é necessário, para sua operação, pressupor algo que não tenha sido produzido por ele. Como todo movimento requer um sujeito – como Aristóteles tinha provado, e que é verdadeiro – segue-se, pois, que a produção universal do ente por Deus, não é movimento, nem mudança, mas certa emanção simples. Assim, fazer ou ser feito se diz equivocadamente para a produção universal das coisas e para as outras produções. Da mesma maneira se compreendermos que a produção das coisas por Deus é desde a eternidade, como afirmou Aristóteles e muitos platônicos, mesmo assim isso não é necessário, na verdade, é impossível que esta produção universal se dê a partir de algum sujeito não produzido. Portanto, é evidente que o que é provado aqui por Aristóteles, que todo movimento requer um sujeito móvel, não é contrário à sentença de nossa fé, pois já se disse que a produção universal das coisas, seja desde a eternidade ou não, não é movimento nem mudança”.

muitíssima atenção, pois ele é ambíguo nessa discussão. A causalidade divina que Tomás lê em *Metaphysica* II, 1, é a causalidade eficiente? Sendo a resposta positiva, essa causalidade eficiente equivale à operação de criação? Não restam dúvidas de que Tomás lê *Metaphysica* II, 1, como afirmando a causalidade eficiente divina, pois ele escreve: “...si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit, et plures Platoniorum...”. Esta *productionem* que Tomás atribui a Aristóteles e aos platônicos equivale à criação divina? Quanto aos platônicos a equivalência é bastante razoável, sobretudo porque em duas partes do DAM, mediante Agostinho e Boécio, Tomás se apoia nos platônicos⁷⁵³ e em Platão⁷⁵⁴ para sustentar a hipótese da sempiternidade (*semper fuisse*) do mundo, ou seja, da criação sem início temporal. Ademais, é possível que Tomás entenda que, no contexto do tratamento sobre a

⁷⁵³ “[...] videtur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum, unde dicit quod X De civitate Dei 31 capitulo, de Platonis loquens « Id quomodo intelligant invenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex eternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset. Sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit ». 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 volunt habere, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus [...] »; [...]. Causa autem quare est vix intelligibile, tacta est in prima ratione”. (DAM, p. 88).

⁷⁵⁴ “[...] dicit Boetius in ultimo De consolatione « Non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coeternum putant. Aliud enim est per interminabilem vitam duci, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vite totam pariter complexam esse presentiam, quod divinae mentis esse proprium manifestum est ». Unde patet quod non sequitur quod quidam obiciunt, scilicet quod creatura equaretur Deo in duratione”. (DAM, p. 89).

causalidade metafísica,⁷⁵⁵ Avicena tenha se inspirado no platonismo,⁷⁵⁶ pois no *In Sent.*, II, d. 15, q. 3, a. 1, arg. 4, Tomás atribui a Avicena a distinção entre a operação divina e a natural, sendo aquela designada como *influat* e, no *In Sent.*, II, d. 7, q. 3, a. 1, resp., Tomás entende que *influentia*, para Avicena, é um *modum creationis*.⁷⁵⁷

Quanto a Aristóteles, a despeito de reconhecer a complexidade de qualquer resposta, sustento que, para Tomás, a produção atribuída a Aristóteles não equivale à criação divina, mas diz respeito ao movimento celeste.⁷⁵⁸ Ademais, Tomás sustenta que não estava na intenção de Aristóteles (*intentionem Aristotelis*) negar a universalidade da operação divina. Por outro lado, ele também não diz que estava na intenção de Aristóteles afirmá-la, o que indica que, para Tomás, Aristóteles é neutro sobre a questão metafísica da origem do ser.

A neutralidade de Aristóteles também pode ser apontada pela resposta à seguinte questão: por que no *In Physica* VIII, 2, n. 4, Tomás escolhe *emanatio* e não *creatio*? A questão formulada pode ter duas respostas. Numa, Tomás introduz a noção de emanção

⁷⁵⁵ É muito interessante a leitura que Tomás empreende de Avicena, bem como seu julgamento sobre a possível “tradição” que este autor pertence ou se inspira. Tomás é muito prudente neste quesito, pois ele não enquadra Avicena pura e simplesmente numa “tradição”. Tomás sempre especifica uma temática e depois situa Avicena numa ou noutra tradição. Por exemplo, no âmbito da mudança substancial, a geração, Tomás afirma que Avicena segue Platão, e no contexto sobre a investigação do número das substâncias separadas, Tomás afirma que Avicena segue Aristóteles. No primeiro caso, Tomás escreve: “Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt magnum et parvum, quae ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem formae substantialis est a principio immateriali”. (*ST*, Ia, q. 115, a. 1, resp.). Quanto ao segundo caso, é dito: “Sic igitur sunt multae substantiae separatae nullis penitus unitae corporibus. Sunt etiam multae intellectuales substantiae caelestibus corporibus unitae. Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum caelestium corporum. Quidam autem de eius sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum, et aliorum superiorum corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis. Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellae; et sicut omnia alia corpora caelestia sub uno supremo caelo continentur, cuius motu omnia alia revolvuntur; ita etiam sub prima substantia separata, quae est unus Deus, omnes aliae substantiae separatae ordinantur, et similiter sub anima primi caeli omnes caelorum animae”. (*DSS*, c. 1.). Tomás ainda afirma que no contexto do tratamento sobre a causalidade das inteligências, tal como encontra-se em Platão e Aristóteles, Avicena seguiu uma via média (*mediam viam*), cf. *ST*, Ia, q. 110, a. 1, resp.

⁷⁵⁶ Ver os textos nos quais Tomás trata de Avicena, de Platão e dos “platônicos” conjuntamente: *ST*, I-IIa, q. 63, a. 1, resp., *SCG* III, 69, 2449, *ST*, Ia, q. 110, a. 1, ad 3; *ST*, Ia, q. 115, a. 1, resp.

⁷⁵⁷ Ademais, no *DSS*, c. 10, Tomás expõe o que ele julga ser a concepção de Avicena sobre a emanção das coisas do primeiro princípio do ser. Depois de sua exposição, ele escreve: “Et haec est positio Avicennae, quae etiam videtur supponi in libro de causis”. Não é gratuita a vinculação que Tomás faz entre Avicena e o *Liber de causis*. Com efeito, no *DSS*, c. 20, Tomás cita duas vezes o *Elementatio theologica*, (cuja tradução latina fora terminada por Moerbeke em 1268), obra cuja leitura foi basilar para Tomás reconhecer a inspiração platônica do *Liber de causis*, segundo o próprio Tomás, (cf. *In De causis, prooemium*). Ademais, como bem observa Torrell, há um “parentesco” (TORRELL, 2004, p. 258), entre o *In De causis* e o *DSS*, pois, além de ambos usarem o *Elementatio theologica*, os dois foram compostos em datas muito próximas, entre 1271-1272, (cf. TORRELL, 2004, p. 256-260).

⁷⁵⁸ Cf. *DSS*, c. 2.

porque visa se opor filosoficamente a Averróis sobre a origem metafísica do ser. Como um modo filosófico de se dizer dessa origem é o termo *emanatio*, Tomás escolhe este termo ao invés de *creatio*, pois *creatio* também é um termo presente no *Genesis*, enquanto *emanatio*, não, embora apareça no livro da *Sabedoria*. Nessa resposta, assume-se que o comentário não significa glosa, pois Tomás não estaria, nesse ponto preciso, preocupado com o texto de Aristóteles, que seria neutro sobre a origem metafísica do ser, mas em superar a concepção equivocada de Averróis sobre essa origem. Noutra, Tomás conceberia uma separabilidade de vocabulário. Por um lado, *emanatio* pertenceria ao platonismo e *creatio* ao *Genesis*. Nesse sentido, Tomás teria o intuito de não permitir que o filósofo permanecesse ignorante quanto à origem metafísica do ser. Além disso, Tomás ao entender que o signo *creatio* pertenceria exclusivamente às Escrituras, não deseja atribuir ao filósofo um termo cuja origem morfológica seja externa à filosofia. Sendo assim, é preferível platonizar o filósofo do que admitir a ignorância mencionada. Nesse caso, o sentido de comentário se aproxima bastante de glosa, havendo em Tomás uma intenção explícita de certa fidelidade ao texto de Aristóteles, o qual deveria ser lido como afirmando a origem metafísica do ser. Entretanto, esta segunda hipótese é descabida, pois o próprio Tomás atribui o termo *creati* a Platão,⁷⁵⁹ logo, tal termo não pode ser exclusivamente bíblico.

A primeira opção deve ser assumida, sobretudo se comparada com outros textos de Tomás: *In Physica* II, 1; *In Physica* IV, 7; *In Physica* IV, 8, n. 7; In DCM I, 3, n. 4; In DCM I, 29, n. 12; In DCM II, 10, n.12; In DCM II, 12; In DCM II, 17-18; In DCM II, 21. Estes textos apresentam a mesma característica de *In Physica* VIII, 2, n. 4, a saber, debater, seja com o próprio Aristóteles, seja com outros autores. O propósito desses debates não é se filiar a Aristóteles, mas sim atingir a melhor posição filosófica possível sobre o tema debatido. Nessa medida, é somente a partir dessa perspectiva que essas partes importantes dos comentários são compreendidas corretamente, impedindo, portanto, uma compreensão equivocada delas como glosa e como aristotélicas, seja um aristotelismo autêntico, seja um aristotelismo platônico.⁷⁶⁰ Muito pelo contrário, o que se tem nos textos mencionados é a própria *maestria* de Tomás que, entendida corretamente,

⁷⁵⁹ Ver a terceira seção deste capítulo.

⁷⁶⁰ Classificações globais são, como bem afirmou Bertolacci, sinais ou sintomas do estado imaturo de pesquisa. Embora trate da recepção de Avicena no Ocidente latino, a mesma constatação de Bertolacci pode ser aplicada à recepção de Aristóteles no século XIII. Nesse sentido, expressões como “avicenianismo latino”, “agostinismo avicenizante” e “aristotelismo avicenizante” denotam o citado estado imaturo de pesquisa. Sobre isso, ver: BERTOLACCI, 2013, p. 243-244.

não se deixa enquadrar nesses rótulos. Com efeito, no próprio texto de *In Physica* VIII, 2, n. 4, Tomás deixa transparecer não somente a ausência de preferência pelo aristotelismo, mas também que, na importantíssima questão filosófica sobre a origem do ser, há uma resposta dos platônicos (*platoniorum*), não havendo, portanto, a mescla entre aristotelismo e platonismo. Um procedimento aparentemente simples e desprovido de importância, mas que, na verdade, visto com atenção, revela este dado importante: Tomás, por um lado, não tem preferência filosófica por um ou outro filósofo, ou mesmo por escolas filosóficas e,⁷⁶¹ por outro, mantém separados as duas possíveis tradições de pensamento no domínio da semântica. Não havia qualquer necessidade de Tomás lembrar ao leitor no interior de um comentário ao texto de Aristóteles que há uma resposta platônica sobre a origem do ser. Entretanto, Tomás faz questão de lembrar: “...si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit, et plures Platoniorum...”. O próprio Tomás numa de suas últimas obras manifesta que, para ele, Platão e Aristóteles possuem a mesma importância como *fontes de inspiração* para a questão sobre a origem do ser. No DSS, c. 9, ele escreve: “Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiorem”.⁷⁶² Não se trata de seguimento (discipulado) de um ou outro filósofo, muito menos de conciliação entre ambos. Trata-se simplesmente de manifestação por parte de Tomás de duas importantes fontes filosóficas que o *inspiram* a pensar sobre o ser e sua origem, e que, ademais, contribuíram significativamente para que ele alcançasse sua *maestria*.

4. Platão como possível fonte de signos para Tomás⁷⁶³

⁷⁶¹ Prova disso é a dedicação de Tomás, no final de sua carreira, em comentar o *Liber de causis* e a ler o *Elementatio Theologica* de Proclo.

⁷⁶² “Porém, além desse modo de feitura [a geração], um outro mais elevado deve necessariamente ser estabelecido, segundo a sentença de Platão e Aristóteles”.

⁷⁶³ O crescimento do interesse na relação entre Tomás e Platão, assim como entre Tomás e o platonismo é um fato relativamente recente e tem sido designado de “tradição platônica” vinculada a Tomás. Por “tradição platônica” vinculada a Tomás entende-se um conjunto complexo de textos e autores. Ela pode ser dividida em dois grupos: o “platonismo latino” e o “platonismo árabe”. O primeiro é bastante enfatizado por Hankey e O’Rourke. Estes têm dado especial atenção na *inspiração* do platonismo no domínio da metafísica e da epistemologia de Tomás, sendo estas as fontes principais: Agostinho, Simplício, Dionísio e Pedro Lombardo, cf. HANKEY, 2012; HANKEY, 2007, p. 310-333; HANKEY, 2004, p. 1-30; HANKEY, 2003, p. 193-224; HANKEY, 2002a, p. 153-178; HANKEY, 2002b, p. 279-324; HANKEY, 1997a, p. 59-93; HANKEY, 1997b, p. 405-438; HANKEY, 1987; O’ROURKE, 2005; O’ROURKE, 2004, p. 230-271; O’ROURKE, 2003, p. 247-279; O’ROURKE, 1992; O’ROURKE, 1991, p. 55-78). O segundo, por sua vez, é considerado por Houser, D’Ancona e Taylor. A fonte principal do “platonismo árabe” é o *Liber de causis*. A ênfase dos autores mencionados se dá, sobretudo, na metafísica, embora também exista um tratamento breve no âmbito da ética, da ciência natural e da epistemologia. A pesquisa de D’Ancona não está centrada em Tomás, mas no próprio *Liber de causis* (de certo modo também a pesquisa de Taylor está centrada no *Liber de causis* e em Averróis), embora ela tenha um bom artigo sobre a leitura do *Liber de causis* empreendida por Tomás, cf. D’ANCONA, 1995, p. 229-258. Para os demais textos de D’Ancona, ver:

Muitos leitores de filosofia medieval menosprezam os textos de Platão enquanto fontes de inspiração para os acadêmicos do século XIII, notadamente no que concerne a Tomás.⁷⁶⁴ Antes, porém, de apreentar a possível leitura que Tomás empreendeu do *Timeu* de Platão, quero enfatizar brevemente a importância da pesquisa de Klibansky como meio do leitor perceber que desde a filosofia patrística, Platão sempre foi lido no Ocidente, inclusive no século XIII.⁷⁶⁵ O emprego do termo “continuidade” no título do texto “*The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*” visa justamente provocar o leitor a perceber que Platão nunca esteve ausente no Ocidente.

D’ANCONA, 2014, p. 137-164. Na p. 158, D’Ancona fornece uma lista considerável de seus textos. Alguns desses textos estão presentes no “*Recherches Sur le Liber de Causis*”, 1995; para outros textos, cf. D’ANCONA, 2011, p. 23-45; D’ANCONA, 2006, p. 617-640; D’ANCONA, 1996, p. 280-289; D’ANCONA, 1992, p. 209-233. A pesquisa de Houser não está centrada no “platonismo árabe”, mas na presença de Avicena no pensamento de Tomás, o que de certo modo contribui no esclarecimento sobre a relação entre Tomás e a “tradição árabe”, cf. HOUSER, 2012, p. 577-610; HOUSER, 2011, p. 355-375; HOUSER, 2000, p. 1-3. No interior do tratamento sobre o “platonismo árabe”, gostaria de enfatizar brevemente o que Taylor designa de *plotiniana arábica*. A relação de Tomás com a *plotiniana arábica* foi mediada pelo *Liber de causis*, pois os representantes da *plotiniana arábica*, quais sejam, a *Teologia de Aristóteles*, os *Provérbios dos Sábios Gregos* e o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, não estavam disponíveis para Tomás em tradução latina: “Veremos que o *Liber de causis*, e sua compreensão adequada, são fundamentais a qualquer tentativa de resolver a questão da relação histórica das doutrinas de Tomás e Plotino. No entanto, para compreender esse texto, deve-se considerar também suas origens no pensamento de Proclo e da *Plotiniana Arábica*. E isso mesmo sabendo que os textos que fazem parte do material conhecido como *Plotiniana Arábica*, a saber, a *Teologia de Aristóteles*, os *Provérbios dos Sábios Gregos* e o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, não estavam disponíveis para Tomás em tradução latina. No entanto, estes desempenharam um papel profundo em seu pensamento, mesmo que o caminho pelo qual eles chegaram a Tomás estava longe de ser direto. Os textos da *Plotiniana Arábica* consistem de traduções e paráfrases de seções das *Enéadas* IV, V e VI intercaladas com comentários adicionais e explicações. A pseudo-aristotélica *Teologia de Aristóteles*, o mais longo dos três textos, é composta de dez livros baseados nas três *Enéadas*. Os *Provérbios dos Sábios Gregos*, cujo conhecimento em sua maior parte decorre de um único manuscrito de Oxford, é uma coleção de ditos que correspondem novamente a passagens selecionadas das *Enéadas* IV, V e VI. O terceiro dentre os textos é do pseudo-Farabi, o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, este baseado em seleções da quinta *Enéada* de Plotino. Evidências indicam que o material que compõe a *Plotiniana Arábica* veio de algum modo do interior do [mundo] Árabe pelas mãos de Cristãos Sírios, mas é quase certo que a forma que estes materiais possuem agora não é aquela que eles tinham quando vieram do [mundo] Árabe”. (TAYLOR, 1998, p. 222-223). Taylor leva tão a sério a relação entre Tomás e Plotino que formula a seguinte questão: “[...] é possível que o pensamento de Plotino, tendo sofrido modificações por um ou mais intermediários, e finalmente alcançado Tomás, que o leu e o examinou criticamente, tenha sido transformado por Tomás em seu próprio pensamento?” (TAYLOR, 1998, p. 222). Sua resposta é positiva, cf. TAYLOR, 1998, p. 224-239. Para outras discussões, ver: TAYLOR, 1979, p. 506-513; TAYLOR, 1978, p. 169-172; TAYLOR, 1998, p. 217-239; TAYLOR, 2013, p.142-183 & 279-296; TAYLOR, 2012, p. 509-550. Outros pesquisadores têm significativas contribuições sobre a inspiração do *Liber de causis* em Tomás, tais como de Libera, cf. de LIBERA, 1990a, p. 347-378; de LIBERA, 1990b, p. 55-72; e Elders, cf. ELDERS, 1989, p. 427-442. Privilegiei estes estudos porque são realizados na medida do possível a partir de edições críticas recentes das obras de Tomás. Porém, existem outros estudos mais antigos que são bastante significativos: LITTLE, 1949; HART, 1952, p. 267-82; CLARKE, 1954, p. 105-124; CLARKE, 1952, p. 147-157; GEIGER, 1953; HENLE, 1956; FABRO, 1961; FABRO, 1963; FABRO, 1970, p. 69-100.

⁷⁶⁴ Cf. WEISHEIPL, 1955, cap. 2; WEISHEIPL, 1981, p. 81-104; WEISHEIPL, 1965, p. 30; MAIER, 1982, p. 3-60; GRANT, 2002, p. 63-74; p. 149-196.

⁷⁶⁵ Existem alguns estudos recentes sobre a leitura do *Timeu* no Ocidente latino, ver os artigos presente no livro “*Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*”, 2005.

Ao refutar a suposição segundo a qual as possíveis leituras de Platão teriam ocorrido sempre por intermediários, Klibansky observa:

[...] este pensamento negligencia a tradição *direta*, as traduções que tornaram possível ler ao menos alguns diálogos de Platão sem a mediação dos comentadores. Assim, desde 1156 a versão de Henricus Aristippus de todo o *Meno* e o *Phaedo* (o último revisado) estava acessível, e essas obras tiveram uma circulação mais ampla do que o número comparativamente pequeno de manuscritos existentes pressuporia. O *Phaedo* e, em menor grau, o *Meno*, foram lidos por Roger Bacon e pelos escolásticos parisienses que desde 1271 tinham um manuscrito do primeiro diálogo à sua disposição na Biblioteca de Sorbonne. [...]. A importância dessas duas obras, todavia, não se compara com aquela do *Timaeus*. Este diálogo, ao menos a primeira parte, foi estudado e citado durante toda a Idade Média, e dificilmente existia uma biblioteca medieval de qualquer posição que não tinha uma cópia da versão de Calcídio e às vezes também uma cópia do fragmento traduzido por Cícero. Embora esses fatos sejam bem conhecidos, a sua importância para a história das ideias talvez não tenha sido suficientemente compreendida pelos historiadores. O *Timaeus* com sua tentativa de síntese da justificação teleológico-religiosa do mundo e a exposição racional da criação era, durante a Idade Média, o ponto de partida e o guia para os primeiros esforços em direção à cosmologia científica. Em torno deste diálogo e da exposição de Calcídio que o acompanha em muitos manuscritos cresceu uma extensa literatura de comentários, cuja existência foi quase totalmente ignorada, apesar de seu grande valor para a história do início do pensamento científico.⁷⁶⁶

As afirmações de Klibansky não são baseadas em meras suposições como procedem muitos autores que afirmam o aristotelismo, pois jamais leram os textos latinos de Aristóteles⁷⁶⁷ mas centra-se numa detalhada pesquisa de manuscritos,⁷⁶⁸ o que, de fato, confere suficiente razoabilidade histórico-textual à sua pesquisa. Klibansky enfatiza o papel desempenhado pelo *Timeu* na elaboração das cosmologias entre os séculos XII-XIII, o que é atestado pela presença, nas bibliotecas medievais, de manuscritos do *Timeu*, sobretudo na tradução de Calcídio. Entretanto, como o próprio Klibansky menciona, a este fato não fora dada atenção suficiente por parte de certos historiadores da filosofia, que preferem narrar suas histórias a partir da imposição universitária dos estudos do *corpus aristotelicus*.⁷⁶⁹

⁷⁶⁶ KLIBANSKY, 1981, p. 27-28. Grifo do autor.

⁷⁶⁷ O que se manifesta pelo fato de nem nas referências bibliográficas mencionarem os textos latinos de Aristóteles. Insisto nesta temática porque, para mim, a leitura dos textos latinos de Aristóteles não é opcional, mas necessária em qualquer estudo comparativo entre este autor e os filósofos do século XIII.

⁷⁶⁸ Cf. KLIBANSKY, 1981, p. 29-31.

⁷⁶⁹ “A posição dominante do aristotelismo na especulação e no ensino medieval tardio é um lugar comum. A influência de Platão não é tão facilmente reconhecida. É menos evidente no ensino oficial das escolas e

Embora em termos quantitativos haja um vasto predomínio do *corpus aristotelicus* com relação aos textos de Platão no século XIII, o caráter quantitativo não retira o reconhecimento da importância de Platão para este mesmo século:

O desejo de uma explicação mais racional do universo encontrou sua expressão nas tentativas de harmonizar as narrativas platônica e mosaica e interpretar o relato bíblico do *Gênesis* por meio de categorias e conceitos científicos gregos que se tornaram parte do pensamento ocidental, principalmente mediante o *Timaeus* latino e seus comentadores. Essas tendências culminaram no século XII na Escola de Chartres que exerceu uma profunda influência sobre os professores de artes em Paris no século seguinte. O *Timaeus* era lido nessa faculdade com a explicação do comentário de Guilherme de Conches até que, em 1255, no máximo, ele foi substituído na ordem oficial dos estudos pelo *corpus* aristotélico, embora seja encontrado ocasionalmente nesta Universidade manuscritos de data posterior.⁷⁷⁰

É, portanto, um dado histórico: o *Timeu* de Platão foi lido no século XIII.⁷⁷¹ Nesse ínterim, Klibansky aponta para a tentativa de harmonia entre o *Timeu* e o *Gênesis*. Com efeito, a relação entre estes dois textos antecede a qualquer trabalho de interpretação, pois ambos afirmam *explicitamente* a criação: “In principio creavit Deus caelum et terra [...]”;⁷⁷² “Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et aliae quinque stellae quae vocantur erraticae factae sunt [...]”.⁷⁷³ Nesse ponto preciso, a importância do *Timeu* ultrapassa o *corpus aristotelicus*, pois, embora exista o signo *creatione* nas traduções de *Vetus* e de Moerbeke da *Physica* II, 4, ele é atribuído por Aristóteles aos antigos, nomeadamente a Empédocles. Conforme apresentado, Aristóteles é neutro sobre a criação. Muito pelo contrário, Platão não só afirma a criação (*creari*), mas que o tempo (*temporis*) é consequência dela.

Em páginas posteriores à passagem citada, Platão no *Timeu* (48E-53E) discorre sobre a instituição (*institutis*) do mundo sensível (*mundi sensibilis*). A despeito da linguagem vinculada às metáforas presente no texto, é possível explicitar a discussão do

faculdades do que na doutrina esotérica dos pequenos círculos e pensadores individuais marcantes”. (KLIBANSKY, 1981, p. 13).

⁷⁷⁰ KLIBANSKY, 1981, p. 28.

⁷⁷¹ O *Timaeus* era o texto base para o estudo da astronomia no interior do *quadrivium* pelo menos até 1255, cf. NOONE, 2002, p. 60.

⁷⁷² *Genesis* 1, 1.

⁷⁷³ (*Timaeus*, 38C). “Assim, portanto, do conhecimento e habilidade de deus e disso ocorreu a geração do tempo, e da vontade [dele] foram criados o Sol e a Lua, e foram feitas as cinco estrelas que se chamam ‘errantes’.

autor sobre a instituição do mundo sensível. Alguns princípios antecedem por natureza à instituição do mundo sensível:⁷⁷⁴ a existência (*existens*), o lugar (*locum*), a geração (*generationem*), as partículas (*nutriculas/materias*), as forças (*viribus*) e a divindade (*deus*). A instituição do mundo sensível pode ser entendida do seguinte modo:⁷⁷⁵ as partículas eram desordenadamente umidificadas (*humectatam*) e esquentadas (*ignitam*) por forças desiguais que causavam o constante e desordenado pulsar (*pulsare*) das partículas. Este estado de confusão (*confusio*) ocorria porque as partículas estavam privadas (*deest*) da presença (*vestigia*) divina. Cabe, portanto, à divindade instituir o mundo sensível conferindo-lhe ordem (*exornationem*) a partir da confusão. Neste ordenamento a divindade imprime as formas (*species*) e os números (*numeri*) nas partículas e assim compõe os elementos: terra, água, ar e fogo. Estes elementos tendem a se agrupar de acordo com a semelhança (*similitudine*) dentre as partículas. O agrupamento das partículas semelhantes formou dois polos, quais sejam, o do peso (*gravia*) e o da leveza (*levia*). Nessa medida, os elementos tendem a se agrupar segundo o peso ou a leveza, estes que, embora sejam forças ordenadas inerentes aos elementos, são efeitos de outrem: a divindade.⁷⁷⁶

A reação de Tomás ao ter contato com o relato sobre a instituição do mundo sensível presente no *Timeu* constitui um tópico muito interessante.⁷⁷⁷ O vínculo direto entre o *Timeu* e Tomás ainda é um assunto, tal como entendo, em aberto. Tomando como critério a produção bibliográfica e o tempo de estudo, Hankey é quem mais tem se dedicado a entender a relação entre Tomás e Platão (e o platonismo). Não é inadequado, portanto, esperar de Hankey contribuições históricas sobre os manuscritos, sobretudo no âmbito da codicologia, paleografia e filologia, ao menos para o esclarecimento dessa questão. Entretanto, não há qualquer contribuição histórica. Ao tratar da possível leitura do *Timeu* realizada por Tomás, Hankey escreve: “Quando Tomás cita Platão nem os termos nem a doutrina são encontrados no diálogo de Platão”.⁷⁷⁸ No final dessa passagem Hankey

⁷⁷⁴ Cf. *Timaeus*, 52B-53B.

⁷⁷⁵ Cf. *Timaeus*, 52D-53B.

⁷⁷⁶ A afirmação presente no *Timeu* de que há relação entre a divindade e o peso/leveza é muito importante. Com efeito, uma possível leitura da relação entre a divindade e os elementos em locomoção natural, a saber: a divindade se retira (tal como um gerador natural) e assim o elemento sempre se locomove sem a operação divina, não encontra qualquer resqúicio no *Timeu*, pois é a presença divina a causa da ordenação das forças que formam o peso e a leveza. A divindade não se retira porque sua operação não equivale a operação de um ente natural: ela ocorre sem temporalidade.

⁷⁷⁷ Mesmo que Tomás não tenha lido diretamente a parte do *Timeu* que trata da instituição do mundo sensível, dentre outras fontes indiretas, encontra-se o *De caelo* III, 2. Tomás manifesta conhecer a discussão, direta ou indiretamente, no In DCM III, 3-4.

⁷⁷⁸ HANKEY, 2000, p. 144.

remete o leitor à nota 4 na qual ele cita o texto de Henle (“*Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*”). Noutro texto Hankey volta a se apoiar em Henle:

No século XIII apenas o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus* estavam disponíveis para o Ocidente latino. Henle conclui que Tomás não tinha conhecimento direto de qualquer um deles [Henle, *Saint Thomas*, xxi; nota 7]. Assim, mediante Agostinho, ele conhece apenas o que é tomado das doutrinas de Platão [por Agostinho], e isso sem o conhecimento dos próprios diálogos.⁷⁷⁹

Em um texto mais recente, Hankey apenas afirma: “[...] ele [Tomás] provavelmente não leu quase nada de Platão, e apenas o que fora citado por outros, por exemplo, o fragmento do *Timeu* nos comentários do platônico Calcídio”.⁷⁸⁰ Conforme apontado anteriormente, era comum nas bibliotecas medievais ao menos uma cópia do *Timeu* na tradução de Calcídio, esta, como é óbvio, seria a matriz para outras cópias. Como Paris era um dos polos do saber medieval, havia ali a leitura do *Timeu*. Ademais, mesmo depois da imposição da leitura do *corpus aristotelicus* na Faculdade de Artes, os responsáveis pelas bibliotecas não se desfizeram dos outros textos, donde a suposição razoável segundo a qual outros textos e autores, além do *corpus aristotelicus*, poderiam ser lidos. Nessa perspectiva, Hankey não fornece qualquer prova histórica que negue a possível leitura direta do *Timeu* feita por Tomás, mesmo porque Tomás morou em Paris em três etapas de sua vida: 1245-1248; 1252-1256; 1268-1272.⁷⁸¹ A primeira etapa, inclusive, como estudante da Faculdade de Artes,⁷⁸² onde havia a leitura do *Timeu*, segundo Klibansky, pelo menos até 1255. Hankey não parece considerar esses dados seriamente, pois ele simplesmente remete o leitor para o texto de Henle.

O estudo de Henle está dividido em duas partes. Na primeira, ele apresenta uma série exaustiva de passagens nas quais Tomás cita ou faz referências a Platão e aos platônicos.⁷⁸³ A segunda, por sua vez, Henle discute a semântica dos textos e a presença de Platão e dos platônicos (*platonici*) no pensamento de Tomás.⁷⁸⁴ Henle fornece contribuições para a compreensão do que ele mesmo denomina de “Thomistic ‘Corpus

⁷⁷⁹ HANKEY, 2002, p. 281.

⁷⁸⁰ HANKEY, 2012, p. 56.

⁷⁸¹ Cf. TORRELL, 2004, cc. II-III; X-XI.

⁷⁸² Cf. TORRELL, 2004, p. 24-30.

⁷⁸³ Cf. HENLE, 1956, p. 7-252.

⁷⁸⁴ Cf. HENLE, 1956, p. 291-426.

Platonicum”⁷⁸⁵ ou seja, a coleção de um conjunto exaustivo de todos os textos nos quais Platão e os platônicos são mencionados e citados por Tomás. No que se refere a Platão, Henle escreve:

No Ocidente latino no século XIII estavam disponíveis apenas três obras de Platão – o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus*. É certo que Santo Tomás não usou nem o *Meno* nem o *Phaedo* e não existem evidências convincentes de que ele tinha familiaridade direta com as traduções de Cícero ou Calcídio do *Timaeus*. Seu conhecimento de Platão e do platonismo veio, pois, certamente, na sua maior parte, a partir de outras fontes, daquela tradição complexa que Klibansky tinha descrito. Não é impossível descobrir com relativo alto grau de precisão as fontes para a maioria dos textos de Santo Tomás, embora a tarefa exija investigação extensiva e comparação.⁷⁸⁶

Henle observa que não há indicação segura de que Tomás tenha familiaridade direta com o *Timeu*. De fato, esta é uma questão muito complexa, que talvez só seja definitivamente resolvida com trabalhos de codicologia, paleografia e filologia exaustivos com os manuscritos, uma tarefa ainda não levada a cabo, nem mesmo de modo parcial por Henle. Como é de se esperar, até pelo volume do trabalho que Henle se propõe, ele não trabalhava com os manuscritos, mas com as edições impressas (Vivès, Parma, Marietti, Leonina). Embora as edições impressas, sobretudo as críticas, tenham inúmeras vantagens, possuem também as desvantagens, no caso em questão, por exemplo, um determinado termo deixado de lado pela edição, pode ser determinante para uma tese ou uma teoria.

Embora exceda ao escopo desta tese fornecer contribuições históricas para a questão da possível leitura direta empreendida por Tomás do *Timeu*, ela pretende evidenciar um caso em que Tomás demonstra familiaridade com o *Timeu*, a saber, o emprego de *creatis* se referindo ao *Timeu* no DSC, a. 1.

Existem atualmente duas edições críticas do DSC: uma da Leonina publicada em 2000, e outra editada por Keeler em 1937. Eis a passagem nas duas versões:

Praeterea. Plato in Thimeo inducit deum summum loquentem diis creatis et dicentem: Voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli; ergo in angelis est nexus sive compositio.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ HENLE, 1956, p. xxi.

⁷⁸⁶ HENLE, 1956, p. xxi-xxii.

⁷⁸⁷ (DSC, a. 1, Praeterea 18, p. 6 da edição Leonina). “Além do mais, Platão, no *Timeu*, apresenta um Deus sumo, falando aos deuses criados, dizendo: *A minha vontade é maior que o vosso vínculo*. E Agostinho

Praeterea, Plato in *Timaeo* [c. 13, 41 AB] inducit Deum summum, loquentem diis creatis et dicentem: voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in libro *De civ. Dei* [XIII, xvi, I]. Dii autem creati videntur esse angeli. Ergo in angelis est nexus sive compositio.⁷⁸⁸

O propósito específico de Tomás no DSC, a. 1 é negar que a “[...] substantia spiritualis sit composita ex materia et forma”. Embora não seja o objetivo central de Tomás tratar sobre a noção de criação, este, assim como todos os outros dez artigos que compõem o tratado, necessariamente lidam com esta noção, pois sempre tem como referência a constituição e a natureza da substância espiritual, seja a angélica, seja a humana.

Nenhuma das duas edições utiliza ênfase, como a fonte em itálico, por exemplo, para diferenciar o escrito de Tomás e as possíveis citações. Keeler não fornece notas para indicar as possíveis citações. A edição Leonina, por sua vez, fornece. Ela separa duas partes do texto citado, uma referente ao *Timeu* e outra a *De civitate Dei*: (i) “Plato in Thimeo inducit deum summum loquentem diis creatis et dicentem: Voluntas mea maior est nexu vestro”; (ii) “et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli”. Quanto à primeira parte (i), consta na edição Leonina:

[linhas do DSC, a. 1] 147-149 Plato in Thimeo... nexu vestro: Cf. Plato, *Timaeus*, 41B, sec. Transl. Calcidii (ed. Waszink, p. 35, lin. 15-16): “quia voluntas mea maior est nexus et vegetatior ad aeternitatis custodiam”. Transl. Ciceronis apud Augustinum (*loc. cit. in adn. seg.*) sic legit: “Nec erunt valentiora quam consilium meum quod maior est vinculum”.⁷⁸⁹

Os editores da Leonina ao tratarem da primeira parte “(i)” do DSC, a. 1, remetem o leitor para as traduções de Calcídio do *Timeu* e, ademais, para a tradução de Cícero usada por Agostinho na *De civitate Dei*. Eles indicam que a sentença “Voluntas mea maior est nexu vestro” empregada por Tomás no DSC, a. 1, é uma citação do *Timeu*. Pelo que se percebe, há uma pequena diferença entre a citação no DSC, a. 1, e o *Timeu* (Calcídio), a saber, a ausência do pronome *vestro* no *Timeu* (Calcídio). Quanto à tradução de Cícero

toma essas palavras no livro *A cidade De Deus*. Ora, parece que os deuses criados são os anjos. Logo, há nos anjos um vínculo, ou composição”. (Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga).

⁷⁸⁸ DSC, a. 1, Praeterea 18, p. 5 da edição de Leo W. Keeler.

⁷⁸⁹ In: DSC, a. 1, p. 6.

do *Timeu* (apud *De civitate Dei*), a citação do DSC, a. 1, é notavelmente distinta de modo que não é razoável que a citação do DSC, a. 1, seja extraída da tradução de Cícero (apud *De civitate Dei*), embora depois da citação Tomás faça referência a *De civitate Dei*.

Henle em seu estudo tem consciência de que às vezes é difícil detectar a fonte exata donde Tomás extrai suas citações do *Timeu*, ou seja, se ele retira do próprio *Timeu* ou de outrem.⁷⁹⁰ No caso preciso do DSC, a. 1, Henle o compara com outro caso:

Não há nenhuma metodologia rígida que possa ser aplicada na procura das fontes. O próprio Sto. Tomás frequentemente dá indicações explícitas, mas a teoria deve ser utilizada com cautela. [...]. Por exemplo, no *In Sent.* [3], Sto. Tomás aparentemente se refere diretamente ao texto aristotélico; entretanto, a comparação revela uma estreita semelhança verbal não com o texto aristotélico, mas com o comentário de Averróis. No *In De. Sp. Creat.* [1], Sto. Tomás parece se referir diretamente a Sto. Agostinho para o texto do *Timaeus*. Sto. Agostinho, entretanto, no texto referido, cita o *Timaeus* na tradução de Cícero, enquanto Sto. Tomás depende da versão de Calcídio.⁷⁹¹

Desde a publicação do estudo de Henle “*Saint Thomas and Platonism...*” (1956) do qual a citação acima faz parte, até a publicação da edição crítica do DSC da Leonina (2000) passaram-se 44 anos. Comparando a citação acima do texto de Henle com a passagem supracitada da edição Leonina, não houve qualquer avanço na discussão. Talvez esta realmente seja uma questão insolúvel: Tomás teve contato direto com o *Timeu*? Por um lado, Henle observa, aliás, dentro de seus limites (que não incluem codicologia, paleografia e filologia) que não há evidências convincentes que sim, mas, por outro, Tomás parece citar diretamente a tradução de Calcídio.⁷⁹² Some-se a isso o fato

⁷⁹⁰ “Ademais, um esforço foi feito para identificar as fontes do conhecimento de Sto. Tomás e estas fontes são colocadas imediatamente após o texto. ‘Fonte’ é aqui compreendida significando a obra sobre a qual o próprio Sto. Tomás fornece sua informação e não, como às vezes ocorre na *Summa Theologiae* da Leonina, a fonte na qual uma ideia ou fato primeiro ocorreu historicamente. Assim, nenhuma referência é dada, por exemplo, para o *Hípias* de Platão quando parece que Sto. Tomás leu sua informação no texto de Aristóteles. (Nesse caso, entretanto, da obra Grega disponível da qual a tradução latina fora feita, a referência é dada do original). Existem várias exceções. O *Timeu* estava disponível na tradução latina e, todavia, para os textos que foram tão comumente citados é impossível determinar a fonte exata; para estes, pela razão mencionada, a referência para a tradução de Calcídio é dada”. (HENLE, 1970, p. 4).

⁷⁹¹ HENLE, 1970, p. 4 e nota 4.

⁷⁹² Noutra parte de seu estudo, Henle considera o DSC, a. 1: “[1] *De Sp. Creat.*, 1, *argo* 18: Praeterea, Plato in Timaeo inducit *Deum* summum, loquentem diis creatis et dicentem: voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in libro *De civ. Dei*. Dii autem creati videntur esse angeli. Ergo in angelis est nexus sive compositio’. Fonte: Sto. Agostinho (*De Civ. Dei*, XIII, 16 [C, D]) expressamente cita a tradução de Cícero: ‘... nee erunt valentiora quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram, quam illa quibus estis... conligati ...’ (Ver também *ibid.*, XXII, 26 [B sq.]). Sto. Tomás parece usar uma abreviação da tradução de Calcídio: (15 [D II, 169]): ‘... quia voluntas mea maior est nexus et vegetatior ad aeternitatis custodiam quam illa nexus vestri coagmenta ...’.” (HENLE, 1956, p. 31).

já observado por Klibansky: as bibliotecas medievais possuíam cópias do *Timeu* (Calcídio), este que fora lido pelos estudantes de artes da Universidade de Paris pelo menos até 1255, e acrescenta-se, Tomás estudou aí entre 1245-1248.

Quanto à segunda parte do DSC, a. 1, qual seja: (ii) “et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli”, não há citação mas apenas referência à *De civitate Dei*. A este respeito, os editores da Leonina escrevem

[linhas do DSC, a. 1] 149-150 et inducit... De civitate Dei: Cf. Augustinus, *De Civitate Dei*, Lib. XIII, cap. 16, n. 1, (PL 41, 388; CSEL 40.1, p. 634, lin. 28-29 et p. 635, lin. 7-9; CCL 48, p. 397, lin. 23-25 et lin. 31-34): “Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in latinum vertit, quibus indicit summum Deum deos quod fecit alloquentem ac dicentem... neque vos ulla mortis fata periment, nec erunt valentiora quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram...” *Ibid.*, Lib. XXII, cap. 26 (PL 41, 794; CSEL 40.2, p. 652, lin. 14-19; CCL 48, p. 854, lin. 16-21): “Sic enim eum locutum narrat Plato... neque vos ulla mortis fata periment, nec erunt valentiora, quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram quam illa quibus estis conligati”.

Os editores da Leonina remetem o leitor para a *De civitate Dei* onde Agostinho emprega a tradução de Cícero. Nota-se que, na primeira passagem citada pelos editores, Agostinho emprega o verbo *fecit*. Tomás, por sua vez, emprega o termo “*creati*” ao se referir à *De civitate Dei*: “*dii autem creati videntur esse angeli*”. Anteriormente, logo no início do DSC. a. 1, praet. 18, Tomás emprega “*creatis*”, só que, nesse caso, ele se dirige diretamente ao *Timeu*. Tem-se, portanto, no DSC. a. 1, praet. 18, dois casos *creati* e *creatis*. Uma vez que Tomás faz referência a *De Civitate Dei* de Agostinho, pode-se questionar se o termo *creatis* não é uma referência ao *Timeu* a partir do *De Civitate Dei*. Ocorre, porém, que Agostinho não emprega *creatis* em nenhuma parte do *De Civitate Dei*, XIII, 16: ele emprega, conforme apontado, o verbo *fecit* no *De Civitate Dei*, XIII, 16.⁷⁹³ Ora,

⁷⁹³ “*Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam, sapienter sibi videntur irridere, quod dicimus animae a corpore separationem inter poenas eius esse deputandam, quia videlicet eius perfectam beatitudinem tunc illi fieri existimant, cum omni prorsus corpore exuta ad Deum simplex et sola et quodammodo nuda redierit. Ubi si nihil, quo ista refelleretur opinio, in eorum litteris invenirem, operosius mihi disputandum esset, quo demonstrarem non corpus esse animae, sed corruptibile corpus onerosum. Unde illud est quod de Scripturis nostris in superiore libro commemoravimus: Corpus enim corruptibile aggravat animam. Addendo utique corruptibile non qualicumque corpore, sed quale factum est ex peccato consequente vindicta, animam perhibuit aggravari. Quo etiamsi non addidisset, nihil aliud intellegere deberemus. Sed cum apertissime Plato deos a summo Deo factos habere immortalia corpora praedicet eisque ipsum Deum, a quo facti sunt, inducat pro magno beneficio pollicentem, quod in aeternum cum suis corporibus permanebunt nec ab eis ulla morte solventur: quid est quod isti ad exagitandam Christianam fidem fingunt se nescire quod sciunt, aut etiam sibi repugnantes adversum se ipsos malunt dicere, dum nobis non desinant contradicere? Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in Latinum vertit, quibus inducit summum Deum deos quos fecit alloquentem*”

Tomás sabe muito bem que existe uma distinção basilar entre os verbos *creare* e *facere*, pois, ao denotar operação, aquele só é atribuído à divindade, conquanto este pode ser atribuído a qualquer ente. Ademais, consta na passagem do *In Physica* VIII, 2, n. 4, apresentada anteriormente, que *fieri* e *facere* são equívocos quando designam a operação divina e a natural. Por outro lado, Tomás jamais emprega *creare* no contexto da metafísica como termo equívoco. Portanto, eles não são pura e simplesmente sinônimos. Sendo assim, ou o manuscrito da *De Civitate Dei*, XIII, 16, usado por Tomás estava corrompido, possuindo, portanto, *creati(s)* ao invés de *fecit*, ou Tomás conscientemente introduz o termo *creatis*. Porém, mesmo que a hipótese da corrupção do texto de Agostinho seja verdadeira, Tomás, se as observações de Gilson e de Velde forem consideradas de modo sério,⁷⁹⁴ deveria trocar *creatis* por *fecit*, pois ele não está citando. Além disso, existe outro

ac dicentem: Vos, qui deorum satu orti estis, attendite: quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissolubilia me invito, quamquam omne colligatum solvi potest; sed haudquaquam bonum est ratione vinctum velle dissolvere. Sed quoniam estis orti, immortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis; ne utiquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment, nec erunt valentiora quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram, quam illa quibus estis tum, cum gignebamini, colligati. Ecce deos Plato dicit et corporis animaeque colligatione mortales, et tamen immortales Dei a quo facti sunt voluntate atque consilio. Si ergo animae poena est in qualicumque corpore colligari, quid est quod eos alloquens Deus tamquam sollicitos, ne forte moriantur, id est dissolvantur a corpore, de sua facit immortalitate securos; non propter eorum naturam, quae sit compacta, non simplex, sed propter suam invictissimam voluntatem, qua potens est facere, ut nec orta occidant nec connexa solvantur, sed incorruptibiliter perseverent?. Et hoc quidem utrum Plato verum de sideribus dicat, alia quaestio est. Neque enim ei continuo concedendum est globos istos luminum sive orbiculos luce corporea super terras seu die seu nocte fulgentes suis quibusdam propriis animis vivere eisque intellectualibus et beatis, quod etiam de ipso universo mundo, tamquam uno animali maximo, quo cuncta cetera continerentur animalia, instanter affirmat. Sed haec, ut dixi, alia quaestio est, quam nunc discutiendam non suscepimus. Hoc tantum contra istos commemorandum putavi, qui se Platonicos vocari vel esse gloriantur, cuius superbia nominis erubescunt esse Christiani, ne commune illis cum vulgo vocabulum vilem faciat palliatorum tanto magis inflatam, quanto magis exiguam paucitatem; et quaerentes, quid in doctrina Christiana reprehendant, exagitant aeternitatem corporum, tamquam haec sint inter se contraria, ut et beatitudinem quaeramus animae et eam semper esse velimus in corpore, velut aerumnoso vinculo colligatam; cum eorum auctor et magister Plato donum a Deo summo diis ab illo factis dicat esse concessum, ne aliquando moriantur, id est a corporibus, quibus eos connexuit, separentur. [16, n.2]. De Civitate Dei contra Paganos, libri XIII, c. 16; PL 41, p. 388. Para a tradução, cf. AGOSTINHO. A cidade de Deus: contra os pagãos. Tradução de Oscar Paes Leme. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 110-112.

⁷⁹⁴ “Criação não é uma noção tanto filosófica quanto religiosa: está intimamente vinculada à religião bíblica do Deus único que revelou a si mesmo como o todo poderoso, Criador do céu e da terra, que guia suas criaturas em direção ao bem que é Ele mesmo. ‘Criação’ é, ademais, um termo da fé, parte da confissão Cristã da fé. Isso é algo que Tomás sempre esteve consciente. Embora ele não pense que o termo criação seja um termo exclusivamente Cristão. Sem dúvida pertence às religiões monoteístas da revelação. Ele nunca usa o termo criação quando discute a opinião dos filósofos pagãos sobre a origem de todas as coisas”. (te VELDE, 2006, p. 124). “[...] são Tomás nunca emprega a palavra *creatio* a propósito de Platão e de Aristóteles, porque essa causa universal da substância dos seres não é a sua causa criadora”. (GILSON, 2006, p. 93, nota 6). “Nunca, porém, são Tomás atribui a noção de criação ao Filósofo e, se não usou uma só vez essa expressão para qualificar sua doutrina da origem do mundo, é que na realidade o primeiro princípio de todo ser, tal como Platão e Aristóteles o conceberam, explica integralmente por que o universo é o que é, mas não por que existe”. (GILSON, 2006, p. 93). É óbvio que Gilson não usa as edições críticas do DSC da Leonina publicada em 2000 e de Keeler publicada em 1937, pois a redação do “*Espírito da Filosofia Medieval*” ocorreu em 1932. Porém, o mesmo não se pode afirmar de te Velde, cuja redação do texto ocorreu em 2006. Por algum descuido, te Velde não usa as edições críticas, pois menciona apenas o texto da Marietti publicado em 1965, cf. te VELDE, 2006, p. 181.

dado curioso: Agostinho em nenhuma parte do *De Civitate Dei*, XIII, 16, nomeia o texto de Platão, o *Timeu*; ele simplesmente escreve “Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in Latinum vertit [...]”. A nomeação do texto por parte de Tomás pode indicar certa familiaridade com o texto de Platão de modo que Tomás se sinta tão à vontade que redige o termo *creatis* pensando no *Timeu*.

Antes de continuar a discussão do DSC, a. 1, é importante apresentar brevemente outra passagem na qual Tomás cita o *Timeu*, a saber, ST, Ia, q. 50, a. 5:

Plato dicit, in *Timaeo*: *O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia. Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.*⁷⁹⁵

A passagem citada está inserida no contexto em que Tomás discute sobre as inteligências. Essa discussão inicia-se na ST, Ia, q. 50, e se estende até a ST, Ia, q. 64. Na ST, Ia, q. 50, Tomás investiga sobre a natureza das inteligências. Quanto ao artigo 5, ele discute sobre a incorruptibilidade das inteligências. Nesse contexto, Tomás usa o *Timeu* para formular uma possível objeção à incorruptibilidade das inteligências, a saber, o fato delas serem efeito. A despeito do emprego de metáforas por Platão, como no caso da noção de pai e, sobretudo, da noção de deuses, Tomás considera seriamente o texto. Ele consegue entender a filosofia de Platão velada nas metáforas. Em sua resposta a possível objeção, Tomás muda a noção metafórica de pai pela expressão “vontade divina” e a noção de “deuses” pela expressão “corpos celestes”. Com esse procedimento, Tomás manifesta que o objetor não teria compreendido corretamente o texto de Platão ao afirmar que “deuses” significa entes imateriais, os anjos, que seriam corruptíveis por si, porque são o efeito, e incorruptíveis por outro, a causa.⁷⁹⁶ Tomás afirma que “deuses”, significa “corpos celestes” os quais, para Platão, são corruptíveis por si, pois são compostos de

⁷⁹⁵ (ST, Ia, q. 50, a. 5, praeterea 2. O itálico encontra-se reproduzido de acordo com a edição Leonina). “Platão diz: *Ó deuses dos deuses, dos quais o autor mesmo e o pai sou eu. Sois, por certo, minha obra; corruptíveis por natureza, mas, se eu quiser, incorruptíveis.* Ora, estes deuses se podem entender como não sendo seres diferentes dos anjos. Logo, estes são, por natureza, corruptíveis”. (Trad. de Alexandre Correa).

⁷⁹⁶ Nesse contexto, Tomás jamais teria seguido a sugestão de Koyré, qual seja, substituir a noção de deuses por anjos. Embora Koyré talvez não tenha a intenção de fazer caricatura, é isso que ele acaba fazendo no quesito preciso em que menciona a troca de deuses por anjos: “Curiosa mistura de cosmogonia mítica e de mecânica celeste, de teologia e de física matemática... A obra [*Timeu*] desfrutou de um crédito considerável. As bibliotecas europeias estão repletas de manuscritos e de comentários inéditos ao *Timeu*. Ela inspirou o ensino na Escola de Chartres, poema, as enciclopédias medievais, obras de arte. É provável que a noção de deuses fosse chocante. Mas bastava substituí-la por anjos para tornar o *Timeu* aceitável”. (KOYRÉ, 2011, p. 21-22).

elementos corruptíveis, e incorruptíveis por outro, a vontade divina que os conserva no ser.⁷⁹⁷

Não deixa de ser intrigante que Tomás se sinta tão à vontade com relação a Platão, para quem as ideias e a matéria são independentes da operação divina, segundo o jovem Tomás.⁷⁹⁸ Como explicar que Tomás, embora saiba que Platão afirma a independência mencionada, empregue o termo *creatis* referente a ele no DSC, a. 1? São três domínios de respostas possíveis. No primeiro, Tomás veria que a parte do *Timeu* citada corrige a afirmação da independência, sobretudo da matéria, pois sendo o mundo sensível de Platão constituído de quatro elementos, e, ademais, se a vontade (e o poder) da divindade é maior do que a composição dos “deuses criados”, que para Tomás significa os “corpos celestes”,⁷⁹⁹ então, a criação da matéria pertence à divindade. No segundo, por seu turno, deveria se apelar estritamente para o contexto interno da passagem, a saber, que ela é apenas um recurso retórico, uma vez que é uma das vinte e cinco objeções presentes no DSC, a. 1. Entretanto, dado a seriedade com que Tomás trata o termo *creatio* (e seus derivados), nem mesmo as objeções que ele formula contem traços de trivialidades com o emprego desse termo. No terceiro, enfim, deveria se apelar para o contexto externo, ou seja, para o fato de Tomás vincular a citação do *Timeu* com a *De Civitate Dei*, XIII, 16, texto este que estaria corrompido. Contudo, nem mesmo mediante Agostinho, Tomás empregaria o termo *creatis* se não houvesse alguma razão filosófica que justificasse tal emprego.

O primeiro domínio talvez seja o mais razoável. Isso porque na QDP, q. 5, a. 1, Tomás vincula a noção de *bona* extraída do *Genesis* e de Agostinho com a noção de *optimi*, extraída, por sua vez, do *Timeu*.⁸⁰⁰ É interessante perceber que *optimi* é atribuído ao termo *creaturarum*. Embora a passagem seja uma objeção que Tomás visa refutar, ele

⁷⁹⁷ “Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse”. (ST, Ia, q. 50, a. 5, ad 2).

⁷⁹⁸ “Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens: et haec est opinio Anaxagorae et Platonis: nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas separatas a rebus, quas exemplaria dicebat; et nullam esse causam alterius; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat”. (In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 1, resp.). Ademais, no texto de Pedro Lombardo que acompanha a edição do texto de Tomás aquele emprega o termo *increatea*.

⁷⁹⁹ “Dicendum quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia”. (DSC, a. 1, ad18).

⁸⁰⁰ “Augustinus dicit, quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona: propter quod dicitur Genes. I, 31: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem in Timaeo. Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante”. (QDP, q. 5 a. 1, Praeterea 14).

não refuta a atribuição de *optimi* às criaturas, mas sim que essa característica tornaria as criaturas independentes da conservação divina.⁸⁰¹

Embora Agostinho seja uma das fontes que viabilizou o contato indireto de Tomás com o *Timeu*, como pode ser o caso de QDP, q. 5, a. 1, entendo, conforme já afirmado, que a possível leitura direta do texto ainda é uma questão em aberto. As três passagens mencionadas: DSC, a. 1, ST, Ia, q. 50, a. 5 e QDP, q. 5, a. 1, nas quais Tomás faz referência ao *Timeu* foram redigidas no mesmo período, qual seja, entre 1265-1268, quando da estada de Tomás em Roma,⁸⁰² o que pode indicar que Tomás usou o mesmo material coletado sobre Platão, talvez consigo desde sua frequência à Faculdade de Artes de Paris (1245-1248), o que pode incluir, portanto, a leitura direta do *Timeu*. Some-se a isso o fato muito importante da diferença entre as traduções do *Timeu* de Cícero e de Calcídio. O próprio Agostinho diz explicitamente que está empregando a tradução de Cícero. Tomás, por seu turno, emprega a tradução de Calcídio vinculando-a com Agostinho. Como, pois, Tomás teve acesso à tradução de Calcídio sem ler o *Timeu*? É possível, de fato, que ele o tenha lido.

A escolha de um ou outro termo pelo filósofo é um procedimento importante. Nesse sentido, pode-se questionar: por que no DSC, a. 1, Tomás escolhe *creatis* e não *fecit* ou *influentia* ou mesmo *emanatio*? Embora deva ser formulada, esta questão é muito complexa, não havendo talvez respostas definitivas. Contudo, ao menos posso apontar algumas sugestões, como é o fato de Tomás perceber que a divindade concebida por Platão, embora não seja transcendente, pois está restrita a instituição do mundo sensível, possui vontade e poder que excede, não a totalidade dos entes, mas os entes naturais. Digo ente natural e não somente corpos celestes porque, como o próprio Tomás observa,⁸⁰³ o mundo sensível, para Platão, é unificado materialmente. Sendo assim, como para Platão a divindade cria os corpos celestes (“Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et aliae quinque stellae quae vocantur erraticae factae sunt...”)⁸⁰⁴, ela também cria os elementos, pois todos possuem a mesma “matéria-prima”. Ademais, a afirmação da vontade e poder da divindade concebida por Platão consta na citação do *Timeu* presente na passagem anteriormente apresentada da ST, q. 50, a. 1: “O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea,

⁸⁰¹ “Ad decimumquartum dicendum, quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse”. (QDP, q. 5 a. 1, ad 14).

⁸⁰² Cf. TORRELL, 2004, p. 167-207.

⁸⁰³ Cf. ST, Ia, q. 50, a. 5, ad 2.

⁸⁰⁴ *Timaeus*, 38C.

dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia”. Uma divindade cuja vontade e poder excede os entes naturais, se aproxima o máximo possível da concepção da operação criadora tal como Tomás entende. Se a operação de criação não fosse concebida de modo tão radical por Tomás, a saber: “[...] emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis”,⁸⁰⁵ seria possível afirmar que, para Tomás, a divindade concebida por Platão é criadora em sentido estrito. Porém, tal como entendo a concepção de Tomás sobre a criação, ou a criação é do todo ou não há criação, razão pela qual a atribuição de *creatis* aos astros (*diis*) no DSC, a. 1, permanece obscura.⁸⁰⁶ Ainda seria possível afirmar que Tomás no DSC, a. 1, está propriamente interpretando direta ou indiretamente o *Timeu*, logo, não se pode considerar tão seriamente o *creatis*. Porém, nesse caso, por se tratar de uma interpretação seria mais conveniente Tomás empregar *fecit* e, sobretudo *influentia* ou *emanatio*, estes últimos, como se sabe, bastante enfatizados pela filosofia de inspiração platônica. Ocorre, porém, que, a despeito de minha não aceitação de que, para Tomás, Platão seja um criacionista tal como ele entende a criação, é um fato textual confirmado por duas edições críticas: Tomás emprega *creatis* se referindo ao *Timeu*.

A única forma de lidar com essa dificuldade, a meu ver, encontra-se no contexto estrito dos detalhes da semântica. Mesmo que Platão seja um criacionista aos olhos de Tomás, ele não alcançou nos limites de sua profundidade o sentido estrito de *creatio*, pois, assim como Aristóteles, Platão não argumentou explicitamente que as substâncias separadas são criadas, se mostrando neutro nesse quesito:

Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi. Non enim in hoc a sententia

⁸⁰⁵ “[...] a emanação da totalidade dos entes da causa universal, que é Deus, é esta emanação que designamos de criação”. (ST, Ia, q. 45, a. 1, resp.).

⁸⁰⁶ Embora não considerem o DSC, a. 1, praet. 18, Johnson (cf. JOHNSON, 1992a, p. 81-88) e Hankey (cf. HANKEY, 2002, p. 289-292) são otimistas na atribuição do sentido de “criação” por Tomás a Platão. Johnson afirma que Tomás no início de sua carreira, notadamente no In Sent., lê Platão afirmando o caráter incriado da matéria, mas que posteriormente muda de posição, sustentando que, para Platão, a divindade é a causa da matéria, (cf. JOHNSON, 1992a, p. 81-88). Hankey, por sua vez, ao considerar o In DCM I, 23, n. 6, escreve: “Considerando que as fontes do conhecimento de Tomás do *Timeu* nos conduz a uma questão muito complexa sobre a qual só podemos mencionar, [pois] também nos conduz a outro cristão neoplatônico antigo, João Filopono. Em sua Exposição dos livros de Aristóteles do *De caelo et mundo*, Tomás discerne uma doutrina da criação no *Timeu*: o céu é um ‘factum de novo’, embora sua duração seja desde sempre (‘sempiterno tempore’) através de outro. Ele especifica um pouco mais à frente, mais precisamente o que ele toma como o ensinamento de Platão: ‘O mundo é gerado e corruptível em si mesmo, mas sempre permanecerá [no ser] por causa da vontade de Deus’ (Mundus est genitus et corruptibilis secundum seipsum, sed semper manebit propter voluntatem Dei)”. (HANKEY, 2002, p. 289).

Catholicae fidei deviarunt, quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse, cuius contrarium fides Catholica tenet.⁸⁰⁷

Diferentemente, como já explicitado, tudo e, absolutamente tudo que não é divindade, para Tomás, só existe por criação, uma tese constantemente afirmada e reafirmada explicitamente por Tomás. A criação, portanto, para Tomás, é mais universal do que para Platão e, isso, no meu entender, impede de afirmar que, não só no âmbito da semântica a teoria criacionista de Tomás seja platônica, mas também no âmbito da morfologia, pois *creatio* pertence ao vocabulário comum: bíblico, aviceniano, platônico, aristotélico e do *Liber de causis*.⁸⁰⁸ Embora eu enfatize o “não aristotelismo”, com exceção das Escrituras, a única autoridade estrita, Tomás em sua teoria da criação e em sua cosmologia não segue nenhum dos autores mencionados, mesmo que se inspire bastante neles.

⁸⁰⁷ “Logo, não se deve considerar que Platão e Aristóteles, por haverem proposto que as substâncias imateriais ou ainda os corpos celestes sempre existiram, lhes negaram sua causa de ser. Eles não se desviaram do ângulo da fé católica por terem dito que tais [substâncias] não foram criadas, mas porque afirmaram que elas sempre existiram – o que é contrário à fé católica”. (Trad. Luiz Astorga)

⁸⁰⁸ Além dos autores vinculados explicitamente ao cristianismo, como Agostinho.

Conclusão

Os casos dos termos *creatio*, *emanante/emanatio*, *influxerit*, *influentia* e *influxum*, presentes nas fontes intelectuais e filosóficas do século XIII, mostram suficientemente que o vocabulário filosófico do século XIII, ou seja, os signos, é único ou comum. Nessa medida, o enquadramento dos filósofos deste período no interior do platonismo, aristotelismo ou outro rótulo que convencionalmente se crie, ocorre no âmbito exclusivo da semântica. Isso significa que um determinado filósofo do século XIII, e aqui restrinjo-me ao platonismo e aristotelismo, é dito platônico ou aristotélico em razão da semântica ou de princípios semânticos, isto é, o seguimento ou desenvolvimento de ideias e teses afirmadas por Platão (ou os platônicos/*platonici*) e por Aristóteles (ou pelos aristotélicos/*peripatetici*). No caso de recusa de ideias ou teses de Platão ou de Aristóteles (ou seus supostos seguidores) a tendência comum é enquadrar o acadêmico do século XIII na outra escola, por exemplo, se o acadêmico recusa ideias ou teses de Platão, então ele acaba, quando não é caricaturado de místico, sendo enquadrado no aristotelismo e vice-versa. É nesse contexto que entendo o sentido de *maestria* no século XIII, isto é, diz respeito ao entendimento de ideias e teses dos acadêmicos do século XIII que, quando comparadas aos textos latinos de Platão e Aristóteles, revelam-se autorais e autônomas. *Maestria*, então, denota o despreendimento ou superação, com recusa explícita ou não, das fontes filosóficas, as quais, depois do alcance da *maestria*, tornam-se tão somente fontes de inspiração, o que implica em afirmar que o *magister* medieval não possui *magister* em filosofia.

Tomás, no contexto mencionado, é um *magister* medieval, pois é autoral e autônomo no âmbito da metafísica e da física. No âmbito da metafísica, além da teoria dos transcendentais vinculados à transcendentalidade e causalidade divina,⁸⁰⁹ a teoria da criação pode ser mencionada. No âmbito da física, primeiramente é preciso admitir que a definição de natureza é a base de qualquer ciência natural. Nessa medida, a definição de natureza de Tomás é autoral, sobretudo se comparada aquela presente na *Physica* II, 1, e no *De caelo* I, 2, de Aristóteles, qual seja, natureza é princípio intrínseco e ativo de movimento. Para Tomás, pelo contrário, natureza é potência intrínseca e passiva para ser movida ou para repousar por outrem – o motor transcendente, interno sem se identificar com a essência do ente natural, a divindade, e os demais motores, o céu e as inteligências.

⁸⁰⁹ Cf. AERTSEN, 1996; AERTSEN, 2012, c. 6.

Essa definição de natureza, notadamente quando aplicada à locomoção dos corpos simples, elementos e astros, não somente é desprovida de aristotelismo, mas o próprio Tomás, por causa dela, explicitamente recusa ideias e teses de Aristóteles, como no caso analisado da definição de natureza e da locomoção natural no vazio. Por causa da definição de natureza, Tomás acusa a posição de Aristóteles de ser falsa (*falsum*/In DCM I, 3, n. 4) e de ser não verdadeira (*non esse verum*/In *Physica* II, 1, n. 3) e, ademais, por causa dela, também recusa ideias e teses de Averróis designando-o de totalmente falso (*omnino falsum*/In DCM III, 7, n. 8-9). É ainda devido à definição de natureza que Tomás se põe contra Aristóteles e Averróis quanto à tese da locomoção natural, temporal e finita no vazio. Isso ocorre porque a locomoção natural do corpo simples (o elemento) no vazio, depende exclusivamente da força do motor e da disposição do móvel, uma relação assegurada por uma compreensão da noção de natureza propriamente de Tomás.

Em suma, Tomás não é aristotélico em física nem pela crítica externa, uma vez que acusa Aristóteles e seu principal discípulo para o século XIII, Averróis, nem pela crítica interna, pois a análise da definição de natureza de Tomás mostra sua autoria e autonomia, sobretudo quando imprime em seu texto a marca que fundamenta uma outra física dos corpos simples: a expressão *principium formale* ou a partícula *quo*, ambas designando o peso e a leveza, os quais embora internos aos elementos, não são princípio ativo de locomoção, mas princípio passivo. A *nova física* inaugurada por Tomás, entretanto, não é evidenciada pela tradição de estudos antigos e atuais dos textos de Tomás devido às posturas que não estão preocupadas com a exegese.

Bibliografia

Fonte Primária

TOMÁS DE AQUINO – Textos latinos

_____. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. II, Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

_____. *In libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicorum*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. III, Roma: Typographia Polyglotta, 1886.

_____. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

_____. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. V. Roma: Typographia Polyglotta, 1889.

_____. *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VI. Roma: Typographia Polyglotta, 1891.

_____. *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VII. Roma: Typographia Polyglotta, 1892.

_____. *Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VIII. Roma: Typographia Polyglotta, 1895.

_____. *Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. IX. Roma: Typographia Polyglotta, 1897.

_____. *Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. X. Roma: Typographia Polyglotta, 1899.

_____. *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. XI. Roma: Typographia Polyglotta, 1903.

_____. *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. XII. Roma: Typographia Polyglotta, 1906.

_____. *Summa contra gentiles*. Ed. Leon., vol. XIII-XV. Roma, 1918-1930.

_____. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. Ed. P. Mandonnet, vol. II, Parisiis: P. Lethielleux, 1925.

_____. *Quaestiones disputatae de virtutibus*. Ed. P. Mandonnet, vol. III, Parisiis: P. Lethielleux, 1925.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet Vol. 1-2, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

_____. *Questio disputata de spiritualibus creaturis*. Edition critical prepared by Leo W. Keeler. Rome: Pontificia Universita Gregoriana, 1937.

_____. *Sententia libri Metaphysicae*. M. –R. Cathala (ed.), R. M. Spiazzi (revisor). Turin: Marietti, 1950.

_____. *Sancti Thomae de Aquino super Librum De Causis Expositio*. H. D. Saffrey (org.). Fribourg: Textus philosophici Friburgenses 4/5, 1954.

_____. *Summa contra gentiles*. Roma: Marietti, 1961-1967.

_____. *Expositio super Iob ad litteram*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. XXVI, Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1965.

_____. *Sententia libri Ethicorum. Libri I-III*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. XI, Roma: Sanctae Sabinae, 1969.

_____. *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*. Ed. H.F. Dondaine. Ed. Leon., vol. XL, Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Ed. A. Dondaine. Ed. Leon., vol. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

_____. *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, pars II: De spe [ed. G. de Grandpré]. Ed. Leon., vol. XLII. Roma: Editori di San Tommaso, 1979.

_____. *De principiis naturae. De aeternitate mundi. De motu cordis. De mixtione elementorum. De operationibus occultis naturae. De iudiciis astrorum. De sortibus. De unitate intellectus. De ente et essentia. - De fallaciis. De propositionibus modalibus*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. XLIII, Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

_____. *Sententia libri De anima*. Ed. R.-A. Gauthier. Ed. Leon., vol. XLV-1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

_____. *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. L, Commissio Leonina - Roma – Paris: Éditions du Cerf, 1992.

_____. *Quaestiones disputatae de anima*. Ed.: B. C. Bazán. Commissio Leonina -, vol. XXIV.1, Roma – Paris: Éditions du Cerf, 1996.

_____. *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*. Ed. J. COS. Ed. Leon., vol. XXIV-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 2000.

TOMÁS DE AQUINO – Traduções

_____. *On the Power of God*. Translated by Dominican Father. London: Burns, Oates & Washbourne, LTD, 1932.

_____. *Letter of Thomas Aquinas to a certain knight beyond the mountains on the occult workings of nature or concerning the causality of heavenly bodies*. Translated by J. B. McAllister. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1939. Disponível em: <http://dhspriority.org/thomas/OperatOccult.htm>. Acesso em: 26 jul. 2015.

_____. LARKIN, Vincent R. Saint Thomas Aquinas: “On The Combining of the Elements”. *Isis*, v. 51, n. 1, p. 67-72, 1960.

_____. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Vol. II (Books VI-XII). Translated by John P. Rowan, Duquesne University, Henry Regnery Company, Chicago, 1961.

_____. *Exposition of Aristotle’s Treatise on Generation and Corruption, Book I, cc. 1–5*. Translated by Pierre Conwa and R. F. Larcher. Columbus OH: College of St. Mary of the Springs, 1964.

_____. *Commentary on Aristotle’s Meteorology*. Translated by Pierre Conway, and F.R. Larcher, 1964. Disponível em: <http://dhspriority.org/thomas/Meteora.pdf>

_____. *Summa contra gentiles*. Translated by Pegis, Anton C., James F. Anderson, Vernon J. Bourke, and Charles J. O’Neil. 5 vols. New York: Doubleday, 1955–57; reprinted as *Summa contra gentiles*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975.

_____. *Compendio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. *Suma de Teologia* (11 vols.). Trad. Alexandre Correia. Livraria Sulina Editora, 1980.

_____. *The Quodlibetal Questions (Selections)*. Translated by Paul Vincent Spade. 1983. Disponível em: <http://www.colorado.edu/philosophy/provisionalia/aquinas.quodlibeta.spade.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2015.

_____. *Suma contra os gentios* (2 vols.). Trad. D. Odilão Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993.

_____. *O ente e a essência*. Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Commentary On the Book of Causes Thomas Aquinas in Translation*. Translated by Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess and Richard Taylor. Washington: Catholic University of America Press, 1996.

_____. *De eternitate mundi*. Trad. J. M. Costa Macedo, *Medievalia* 9, 1996.

_____. *Commentary on Aristotle's Physics*. Translated by Richard J. Blackwel, Richard J. Spath and W. Edmund Thirlkel. Notre Dame, Indiana: Dumb ox Books, 1999.

_____. *De Veritate, Cuestión 5: la Providencia*. Traducción de Ángel Luiz Gonzáles. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.

_____. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 21. Pamplona: Eunsa, 2001.

_____. *De Potentia Dei, Cuestión 3. La Creación*. Introducción, Traducción y notas de Ángel Gonzáles y Enrique Moros. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.

_____. *Opúsculos y Cuestiones selectas*. Vol. 1. Madrid: BAC, 2001, p. 678-824.

_____. *De Potentia Dei, Cuestiones 1 y 2: la Potencia de Dios considerada en sí misma. La Potencia generativa en la Divinidad*. Introducción, Traducción y notas de Enrique Moros y Luiz Ballesteros. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.

_____. *Comentario al libro de Aristóteles sobre el Cielo y el Mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 34. Pamplona: Eunsa, 2002.

_____. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. II/1: La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre. Introducción y edición de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 37. Pamplona: Eunsa, 2005.

_____. *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción: los principios de la naturaleza e otros opúsculos cosmológicos*. Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 68. Pamplona: Eunsa, 2005.

_____. *De Potentia Dei, 5. La Conservación*. Introducción, Traducción y notas de Nicolás Prieto. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005.

_____. *De substantiis separatis (Sobre os Anjos)*. Trad. Paulo Faitanin, Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *São Tomás de Aquino sobre o movimento do coração ao professor Filipe de Castro Caeli*. Tradução Luiz Augusto Astorga. *Aquinate*, n. 4, p. 212-220, 2007.

_____. SILVA, L. Rohden; LEITE, T. Soares. Thomas Aquinatis De Principiis Naturae Caput I – Quid Sint Materia et Forma. *Intuitio*, n. 1, p. 125-129, 2008.

_____. Thomas Aquinatis De Principiis Naturae Caput II – Quomodo se habeant ad invicem Materia, Forma et Privatio. *Intuitio*, v. 1, n. 2, p. 329-335, 2008.

_____. Thomas Aquinatis De Principiis Naturae Capita III-IV. *Intuitio*, v. 2, n. 1, p. 257-269, 2009.

_____. *Santo Tomás de Aquino: a mescla dos elementos ao mestre Filipe de Castro Caeli*. Tradução Paulo Faitanin. *Aquinate*, n.10, p. 138-145, 2009.

_____. *Comentário ao Liber De Causis de Santo Tomás de Aquino: Tradução do Proêmio, das Proposições I, II, III, VI, XV, XXI, XXXI e XXXII*. Trad. Carlos F. G. C. da Silva. *Synesis*, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 186-220, 2012.

_____. *As Criaturas Espirituais*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

_____. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Translated by Fabian R. Larcher and Pierre H. Conway. Disponível em: <http://dhspriority.org/thomas/DeCoelo.htm>

_____. *On the Eternity of the World*. Translated by Robert T. Miller. Disponível em: http://www.catholicprimer.org/aquinas/de_aeternitate_mundi.pdf. Acesso em: 15 mar. 2015.

_____. *On the Hidden Workings of Nature*. Translated by Gregory Froelich. Disponível em: http://www4.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/Hidden_Workings_Nature.html. Acesso em: 25 jan. 2015.

_____. *De Motu Cordis*. Translated by Gregory Froelich. Disponível em: http://www4.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/De_Motu_Cordis/De_Motu_Cordis.html. Acesso em: 28 jan. 2015.

_____. *The Principles of Nature*. Translated by Gyula Klima. Disponível em: http://faculty.fordham.edu/klima/Blackwell-proofs/MP_C19.pdf. Acesso em: 13 abr. 2015.

Outras Fontes Primárias

AGOSTINO NIFO. *Eutychi Metaphysicarum disputationum dilucidarium*. Bayer. Staatsbibliothek, 1511.

ALBERTUS MAGNUS. *Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia*. Aschendorff (Monasterii Westfalorum), 1951.

ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle's Meteorology 4*. Tr. by Eric Lewis. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.

_____. *On Aristotle's On Coming-to-Be and Perishing 2.2-5*. Tr. by Emma Gannagé. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005.

_____. *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*. Ed. and tr. by Nicholas Rescher and Michael E. Marmura. Islamabad, Islamic Research Institute, 1965.

ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica* (translatio Iacobus Veneticus). Leiden, New York: Brill, 1990.

ARISTOTELES LATINUS VII 2. *Physica* (translatio Vaticana). Leiden, New York: Brill, 1990.

ARISTOTELES LATINUS. *De caelo et mundo* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *Meteorologica* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *Physica* (translatio Vaticana - fragmentum, libri I - II.2). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De generatione et corruptione* (translatio Burgundius Pisanus). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De generatione animalium*. (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De historia animalium: libri I-X* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De incessu animalium [De progressu animalium]* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De longitudine* [467a26-467b9] (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *Metaphysica: libri I - X; XII - XIII.2* (transl. 'mediae' recensio). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *Metaphysica: libri XI; XIII.2 - XIV* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De motu animalium* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De partibus animalium* (translatio Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De iuuentute et senectute [De morte et uita; De respiratione]* (Iacobus Veneticus). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *Physica* (translatio Iacobus Veneticus). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De longitudine* (translatio Iacobus Veneticus). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. *De caelo et mundo: liber II* (translatio Robertus Grosseteste). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

ARISTOTELIS. *Physica* (trad. Moerbeke). In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV, Venetiis apud Iunctas 1562-1574, repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1962.

ARISTOTELIS. *Physica* (trad. Miguel Escoto). In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV, Venetiis apud Iunctas 1562-1574, repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1962.

ARISTOTELIS. *Physica* (texto Grego). In: TOMÁS DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. II, Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

ARISTOTELIS. *Super libro de celo et mundo Aristotelis* (trad. Miguel Escoto). In: *Commentaria Magna in Aristotelem De celo et mundo*, vol. V, Venetiis apud Iunctas 1562-1574, repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1962.

ARISTOTLE. *Physics*. Tr. by R. P. Hardie e R. K. Gaye. In: *Commentary on Aristotle's Physics*. Notre Dame, Indiana: Dumb ox Books, 1999.

ARISTOTELIS. *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford University Press, 1950.

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. José Luiz Calvo Martínez. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

ARISTOTELE. *Fisica*. Trad. Antonio Russo e Oddone Longo. Roma: Editori Laterza, 1993.

ARISTOTELES. *Physik*. Trad. Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

ARISTÓTELES. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2009.

ARISTOTE. *Physique*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Éditions Nathan, 1993.

AVERROES. *De Substantia Orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities. Cambridge/Jerusalem, 1986.

AVERROES LATINUS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe*. Trad. Anna Lia A. de Almeida; Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

AVERROIS. *Commentaria Magna in Aristotelem De celo et mundo*, vol. V, Venetiis apud Junctas 1562-1574, repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1962.

_____. *Commentaria Magna in Aristotelem De celo et mundo*. Leuven, Belgium: Peeters, 2003.

_____. *Commentarium Magnum in Aristotelis Physicorum*, vol. IV, Venetiis apud Junctas 1562-1574, repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1962.

AVICENNA LATINUS. *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina, I-X*. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1980.

_____. *Liber primus naturalium: Tractatus primus de causis et principiis naturalium*. Ed. S. Van Riet. Leiden: Brill, 1992.

AVICENNA. *The Physics of the Healing*. Ed. and tr. J. McGinnis. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2010.

_____. *The Metaphysics of The Healing*. Tr. by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

BONAVENTURAE. *Opera omnia*. Ad Claras Aguas (Quaracchi) prope Florentiam: Collegii S. Bonaventurae, 1883.

Comentário a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos. Trad. A. B. Andrade, M. C. Camps, A. A. Coxito, P. B. Dias, F. Medeiros. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, 2010.

DESCARTES, René. *O Mundo ou Tratado da Luz*. Tradução de César Augusto Battisti. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DUNS SCOTUS. *Reportata Parisiensia*. In: *Seleção de Textos*. 2ª ed. São Paulo, SP: Abril, 1979.

GUILLAUME D'AUVERGNE. *Opera Omnia*, reimpressão Frankfurt, Minerva, 1963.

PETER OF AUVERGNE. *Questions on Aristotle's "De caelo"*. Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2003.

PHILOPONUS. *In Aristotelis physicorum libros tres priores Commentaria*. H. Vitelli ed. 1887. *Commentaria in Aristotelum Graeca* 16. Berlin: G. Reimeri.

PLATO LATINUS. *Timaeus a Calcidio Translatus Commentarioque Instructus*. KLIBANSKY, Raymond (ed.). Londinii: In aedibus Instituti Warburgiani et E. J. Brill, 1975.

Ptolemy's Tetrabiblos in the Translation of William of Moerbeke: Claudii Ptolemaei Liber Iudicialium. Leuven: Leuven University Press, 2013.

ROGERI BACON. *Opera quaedam hactenus inedita*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SIMPLICIUS. *On Aristotle's Physics 2*. Tr. by Barrie Fleet. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997.

SIMPLICIUS. *Commentaire sur le Traité du Ciel d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique par F. Bossier. Leuven: Leuven University Press, 2004.

SIMPLÍCIO. On Aristotle's "On the heavens 1.1-4". trad. R. J. Hankinson. New York, NY: Cornell University Press, 2002. (Ancient commentators on Aristotle).

Simplicius. *In Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria*. Berlim: consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1882.

Sumulus de motu incerti auctoris. In: CLAGETT, Marshall. *The science of mechanics in the Middle Ages*. Madison: Univ. of Wisconsin, 1959.

WILLIAM OF AUVERGNE. *The Universe of creatures*, selections translated from the Latin with an introduction and notes by Roland J. Teske. Milwaukee: Marquette University Press, 1968.

Fonte Secundária

ALLEN, Elliot B. Hervaeus Natalis: An Early 'Thomist' on the Notion of Being. *Mediaeval Studies* 22, p. 1-14, 1960.

ANGIONI, Lucas. Sobre a definição natureza. *Kriterion*, nº 122, p. 521-542, 2010.

ASHLEY, Benedict M. *The Way toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.

_____. The River Forest School and the Philosophy of Nature Today. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: essays in memory of James A. Weisheipl*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 1-15.

_____. The Validity of Metaphysics: the Need for a Solidly Grounded Metaphysics. (1999). Disponível em: <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/ashley.htm#addendum>. Acesso em 17 jul. 2015.

AERTSEN, Jan A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2012a.

_____. Platonism. In: PASNAU, Robert (ed). *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Vol. I). Cambridge: Cambridge University Press, 2012b. p. 76-85.

_____. The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages. In: EMERY, Kent; FRIEDAM, Jr. Russell L.; SPEER, Andreas (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*. Leiden: Brill, 2011. p. 76-85.

_____. Tomás de Aquino: Por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 249-268.

_____. Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism? In: BENAKIS, L. G. (ed.). *Néoplatonisme et philosophie médiévale* (Actes du College inter. de Corion, 6-8 oct. 1995), Turnhout, 1997. p. 147-162.

_____. *Medieval Philosophy & the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996a.

_____. Aquinas's Philosophy in its Historical Setting. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996b. p. 12- 37.

_____. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.

BALDNER, E. Steven. *The Doctrine of St Thomas Aquinas on of the Eternity of the World*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

_____. St. Albert the Great and St. Thomas Aquinas on the Presence of Elements in Compounds. *Sapientia* 54, p. 41–57, 1999.

_____. *Matter, Prime Matter, Elements*. 1998. Disponível em: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti98/baldner.htm>. Acesso em: 20 jul. 2015.

_____. *Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter Or, Albert and Thomas on Matter*. 2000. Disponível em: http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/baldner.htm#N_1. Acesso em: 20 nov. 2014.

_____. Thomas Aquinas on Celestial Matter. *The Thomist*, v. 68, p. 431-67, 2004.

_____. An Argument for Substantial Form. *The Saint Anselm Journal*, v. 5.1, p. 1-12, 2007.

_____. St. Thomas and Charles Hartshorne on Change and Process. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: essays in memory of James A. Weisheipl*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 17-29.

BARKER, Mark J. Experience and experimentation the meaning of *experimentum* in Aquinas. *The Thomist*. v. 76, p. 37-71, 2012.

BARNES, Gordon P. The Paradoxes of Hylomorphism. *The Review of Metaphysics*, v. 56, n. 3, p. 501-523, 2003.

BATAILLON, J. Louis; GUYOT, Bertrand G.; HOUSE, Richard H. (Orgs.). *La Production du Livre Universitaire au Moyen Age: Exemplar et Pecia* (Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

BAZÁN, B. Carlos. The Doctrine of the Creation of the Soul according to Thomas Aquinas. In: EMERY, Kent; FRIEDAM, Jr. Russell L.; SPEER, Andreas (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*. Leiden: Brill, 2011. p. 515-569.

BEAVERS, Anthony F. Motion, Mobility, and Method in Aristotle's "Physics": Comments on "Physics" 2.1.192b20-24. *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 2, p. 357-374, 1988.

BELO, Catarina. O Aristotelismo de Averróis e o problema da Emissão. *Philosophica*, v. 26, p. 215-228, 2005.

BERTOLACCI, Amos. The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture. In: ADAMSON, P. (ed.). *Interpreting Avicenna. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 242-269.

BLACK, Deborah L. Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. *Mediaeval Studies*, v. 61, p. 45-79, 1999.

BOADT, Lawrence. St. Thomas Aquinas and the Biblical Wisdom Tradition. *The Thomist*, v. 49, p. 575-611, 1985.

BOBIK, Joseph. *Aquinas on matter and form and the elements: a translation and interpretation of the de principiis naturae and De mixtione elementorum of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame, 1998.

BOYLE, F. Jonh. St. Thomas and the Analogy of *Potentia Generandi*. *The Thomist*, v. 64, p. 581-592, 2000.

BOURKE, Vernon. "Introduction". In: *Commentary on Aristotle's Physics*. Notre Dame, Indiana: New Haven Yale University Press, 1991, p. xvii-xxix.

BRAMS, Jozef; VENHAMEL, W. (eds.). *Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven: Leuven University Press, 1989.

BRAMS, Jozef.; VUILLEMIN-DIEM, Gudrun. Note concernant la collation d'un deuxième manuscrit grec de la Physique per Guillaume de Moerbeke. In: ____.; VENHAMEL, W. (eds.). *Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven: Leuven University Press, 1989. p. 185-192.

BRAMS, Jozef. La 'Recensio Matritensis de la Physique. In: _____.; VENHAMEL, W. (eds.). *Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven: Leuven University Press, 1989. p. 193-220.

_____. Das Verhältnis zwischen der Translatio Vaticana und der Translatio Vetus der Aristotelischen Physik. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 18, p. 190-214, 1986.

_____. VUILLEMIN-DIEM, Gudrun. Physica Nova und Recensio Matritensis — Wilhelm von Moerbekes doppelte Revision der Physica Vetus. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 18, p. 215-284, 1986.

_____. Les Traductions de Guillaume de Moerbeke. In: HAMESSE, Jacqueline (ed.). *Les Traducteurs au travail leurs Manuscrits et leurs Méthodes*. Belgium: Brepols, 2001. p. 231-256.

BROCK, Stephen L. Causality and Necessity in Thomas Aquinas. *Quaestio*, v. 2, p. 217-240, 2002.

BURBACH, Maur. Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas. *Mediaeval Studies*, v. 4, p. 139-158, 1942.

BURREL, David B. Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. p. 61-84.

CAIAZZO, Irene. La materia nei commenti al Timeo del secolo XII. *Quaestio*. Annuario di storia della metafisica, v. 7, p. 245-264, 2007.

_____. La forme et les qualités des éléments: lectures médiévales du Timée. In: CELIA, F.; ULACCO, A. (eds.). *II Timeo. Eseggesi greche, arabe, latine*. Pise: Edizioni Plus-Pisa University Press, p. 307-345, 2012.

CALMA, Dragos. *Le poids de la citation: étude sur les sources arabes et grecques dans l'oeuvre de Dietrich de Freiberg*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2010.

CARLO, William, E. *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*. The Hague: M. Nijhoff, 1966.

CARROLL, William E. *Aquinas on Creation and the Metaphysical Foundations of Science*. 1998. Disponível em: <http://www.nd.edu/Departments//Maritain/ti98/carroll.htm>. Acesso em: 10 set. 2014.

_____. *Creation, Evolution, and Thomas Aquinas*. 2000. Disponível em: <http://catholiceducation.org/articles/science/sc0035.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. Creation and Science in the Middle Ages. *New Blackfriars*, v. 88, n. 1018, p. 678–689, 2007.

_____. Divine agency, contemporary physics, and the autonomy of nature. *The Heythrop Journal*, v. 49, n. 4, p. 582–602, 2008.

- _____. Creation and the Foundations of Evolution. *Angelicum* 87, p. 45-60, 2010.
- _____. Creation in the Age of Modern Science. *Tópicos*, v. 42, p. 107-124, 2012.
- _____. Evolutionary Biology, Self-organization, and Divine Agency. *Euresis Journal*, v. 4, p. 91-104, 2013.
- _____. *Ex Nihilo and Post Nihil: Time and Creation in Thomas Aquinas*. Disponível em: http://cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxix/files/Lunes/Carroll_04.pdf. Acesso em 25 jul. 2014.
- _____. *God and Physics: From Hawking to Avicenna*. Disponível em: www.muslimphilosophy.com/sina/art/gpa.doc. Acesso em: 22 ago. 2013.
- CASTRILLEJO, David Torrijos. Santo Tomás de Aquino y el motor inmóvil. *Revista Española de Filosofía Medieval*, v. 18, p. 123-135, 2011.
- CHAMBERS, Connor J. Prime Movers and Prim Provers. *The Thomist*, v. 31, p. 465-507, 1967.
- CATANIA, Francis J. Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the 'Sentences' of Peter Lombard. *Mediaeval Studies*, v. 22, p. 27-42, 1960.
- CLAGETT, Marshall. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: Univ. of Wisconsin, 1959.
- CLARK, Ralph W. Aquinas on the Relationship between Difference in Kind and Difference in Degree. *The Thomist*, v. 39, p. 116-126, 1975.
- CLARKE, W. Norris. The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism. *New Scholasticism*, v. 26, p. 147-157, 1952.
- _____. The Platonic Heritage of Thomism. *Review of Metaphysics*, v. 8, p. 105-124, 1954.
- CORNOLDI, Giovanni Maria. *The Physical System of St. Thomas*. Tr. by Edward Heneage Dering. New York, Cincinnati & Chicago: Benziger Bros, 1893.
- CORTEST, Luis. Was St. Thomas Aquinas a Platonist? *The Thomist*, v. 52, p. 209-219, 1988.
- COUVALIS, George. John Philoponus: Closeted Christian or Radical Intellectual? *Modern Greek Studies*, v.15, p. 207-219, 2011.
- CRANZ, F. Edward. Editions of the Latin Aristotle accompanied by the Commentaries of Averroes. In: MAHONEY, Edward Patrick (ed). *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Brill Archive, 1976. p. 116-128.

CROMBIE, A. C. *Scientific change: historical studies in the intellectual, social and technical conditions for scientific discovery and technical invention, from antiquity to the present*. New York: Basic Books, 1963.

_____. *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought*. London, Rio Grande: The Hambledon Press, 1996.

_____. *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo* Vol 1-2. Version española de José Bernia; revisión de Luis García Ballester. Madrid: Alianza, 2000.

CROSS, Richard. The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation. *Religious Studies*, v. 42, n. 4, p. 403-416, 2006.

CROSSNOE, Marshall E. Education and the Care of Souls: Pope Gregory IX, the Order of St. Victor, and the University of Paris in 1237. *Mediaeval Studies*, v. 61, p. 137-172, 1999.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Abū-l-Walīd Muhammad Rušd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influência*. Córdoba: Publicaciones de la Obra Social y Cultural Cajatur, 1997.

CUSTÓDIO, Márcio Augusto Damin. A Classificação das Ciências no Comentário aos Segundos Analíticos I, l. 41, de Tomás de Aquino. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 17, n. 2, p. 325-340, 2007.

DALES, Richard C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1990.

_____. Robert Grosseteste's Views on Astrology. *Mediaeval Studies*, v. 29, p. 357-363, 1967.

DAMPIER, William Cecil. *História da Ciência: e de suas Relações com a Filosofia e a Religião*. 2 ed. Lisboa: Editorial Inquérito, 1945.

D'ANCONA, Cristina. *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, 1995a.

_____. La doctrine de la creation 'mediante intelligentia' dans le *Liber de Causis* et dans ses sources. In: *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, 1995b. p. 73-95.

_____. Saint Thomas lecteur du Liber de Causis. Bilan des recherches contemporaines concernant le De Causis et analyse de l'interprétation thomiste. In: *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, p. 229-258, 1995c.

_____. On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy. *Ancient Philosophy*, v. 16, n. 1, p. 280-289, 1996.

_____. À propos du *De Anima* de Jamblique. *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* 4, p. 617-640, 2006.

_____. Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation. In: D'ANCONA, Cristina (ed). *Studia graeco-arabica: The Journal of the Project into Arabic Philosophical Concepts and Linguistic Bridges* European Research Council Advanced Grant 249431. Pisa: ERC Greek into Arabic Philosophical Concepts and Linguistic Bridges European Research Council Advanced Grant 249431, 2011. p. 23-45.

_____. The *Liber de causis*. In: GERSH, Stephen (ed). *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 137-164.

DECAEN, Christopher. Elemental virtual presence in St. Thomas. *The Thomist*, v. 64, p. 271-300, 2000.

DE LIBERA, Alain. Albert le Grand et Thomas D'Aquin Interprètes du Liber de Causis. *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, v. 74, n. 3, p. 347-378, 1990a.

_____. *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1990b.

_____. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990c.

_____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DE KONINCK, Charles. The Unity and Diversity of Natural Science. In: ISMITH, V. E. (ed.). *The Philosophy of Physics*. Jamaica, New York: St. John's University Press, 1961. p. 5-24.

DEL PUNTA, Francesco. The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 26, p. 138-152, 1998.

DEWAN, Lawrence. St. Thomas, Aristotle, and Creation. *Dionysius*, v. 15, p. 81-90, 1991.

Thomas Aquinas, Creation, and two Historians. *Laval théologique et philosophique*, v. 50, p. 363-387, 1994.

_____. St. Thomas, Physics, and the Principle Metaphysics. *The Thomist*, v. 61, p. 549-66, 1997.

_____. *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*. Marquette University Press, 2007.

_____. A note os Thomas Aquinas and virtus essendi. *The Thomist*, v. 75, p. 637-651, 2011.

_____. *The Importance of Substance*. Disponível em: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti/dewan.htm>. Acesso em: 10 jan. 2015.

DOD, Bernard. Aristoteles Latinus. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1982. p. 45-79.

DONATI, Silva. Una questione controversa per i commentatori di Aristotele: Il problema del soggetto della física. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 20, p. 111-127, 1989.

DUMSBAY, Travis. Is there Still Hope for a Scholastic Ontology of Biological Species? *The Thomist*, v. 76, p. 371-95, 2012.

DUNPHY, William. The Similarity between Certain Questions of Peter of Auvergne's *Commentary on the Metaphysics* and the Anonymous *Commentary on the Physics* Attributed to Siger of Brabant. *Mediaeval Studies*, v. 15, p. 159-168, 1953.

_____. Two Texts of Peter of Auvergne on a Twofold Efficient Cause. *Mediaeval Studies*, v. 26, p. 287-301, 1964.

_____. Peter of Auvergne and the Twofold Efficient Cause. *Mediaeval Studies* 28, p. 1-21, 1966.

_____.; MAURER, Armand. A Promising New Discovery for Sigerian Studies. *Mediaeval Studies*, v. 29, p. 364-69, 1967.

DUTTON, Paul Edward. *Illustre ciuitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society*. *Mediaeval Studies* 45, p. 79-119, 1983.

_____. The Uncovering of the *Glosae super Platonem* of Bernard of Chartres. *Mediaeval Studies*, v. 46, p. 192-221, 1984.

_____.; JAMES, Hankins. An Early Manuscript of William of Conches' *Glosae super Platonem*. *Mediaeval Studies*, v. 47, p. 487-94, 1985.

EAMON, William. *Science and the Secrets of Nature: Books of secrets in Medieval and early Modern Culture*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1994.

EDDINGTON, A. S. *The Nature of the Physical World*. New York: The Macmillan Company, Cambridge: England: At the University Press, 1929.

ELDERS, Leo J. Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du Liber de causis. *Revue thomiste*, v. 89, p. 427-442, 1989.

_____. *The Methaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden: Brill, 1993.

_____. *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin: philosophie générale de la nature, cosmologie, philosophie du vivant, anthropologie philosophique*. Paris: Pierre Téqui, 1994.

_____. *Modern Science and the Philosophy of Nature*. 1997. Disponível em: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti/elders.htm>. Acesso em: 16 ago. 2013.

_____. The Aristotelian Commentaries of St. Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, v. 63, n. 1, p. 29-53, 2009.

_____. St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Physics. *Review of Metaphysics*, v. 66, n. 4, p. 713-748, 2013.

ESTÉVEZ, Antônio Pérez. La Materia Prima como Fundamento de la Natureza en la Edad Media: tres lecturas de la hyle aristotélica. *Veritas*, v. 44, n. 3, p. 593-606, 1999.

ÉVORA, F. R. Rodrigues. A origem do conceito de Impetus. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v.5, n.1-2, p. 281-305, 1995.

_____. Philoponos e Avempace: As origens medievais das concepções galileanas sobre o vazio. In: _____. (ed.). *Espaço e Tempo*. Campinas: CLE/UNICAMP, 1995. p. 71-89.

_____. Filopono e Descartes: O conceito de extensão material. *Analytica*, v. 4, n. 2, p. 83-104, 1997.

_____. Filopono de Alexandria e a crítica ao conceito de matéria prima. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 10, n.1, p. 55-76, 2000.

_____. A crítica de Filopono de Alexandria à tese aristotélica de Eternidade do Mundo. *Analytica*, v. 7, n. 1, p. 15-47, 2003.

_____. Discussão acerca do papel físico do lugar natural na física aristotélica. *Cadernos de História e Filosofia das Ciências*, v.16, n. 2, p. 242-262, 2006.

EWBANK, Michael B. Diverse Orderings of Dionysius's *Triplex via* by St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies*, v. 52, p. 82-109, 1990.

FABRO, Cornelio. Platonism, Neoplatonism and Thomism: Convergencies and Divergencies. *The New Scholasticism*, v. 44, p. 69-100, 1970.

_____. *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires, 1961.

_____. *La nozione metafisica di partecipazione*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963.

FERNÁNDEZ, Fernando Carmona. *La Mentalidad Literaria Medieval: siglos XII y XIII*. Murcia: Universidade de Murcia, 2001.

FILHO, João Gomes da Silva. Idade Média e um (im)possível indivíduo. In: AIMEIDA, Néri de Barros (org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia*. Campinas: Ed. IFCH, 2008. p. 227-248.

FLOOD, John; GINTHER, R. James; GOERING, Joseph W. (eds.). *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu: New Editions and Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2013.

GAUTHIER, R. -A. "Préface". In: *Sentencia libri De anima*. Leonine ed., vol.45|1. Roma: Commisio Leonina-J. Vrin, 1984.

GEIGER, Louis B. *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942.

GERMAN, Nadja. Natural philosophy in earlier Latin thought. In: PASNAU, Robert (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. I. Cambridge University Press, 2010. p. 219-231.

GERSON, P. Lloyd. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?. *The Review of Metaphysics*, v. 46, n. 3, p. 559-574, 1993.

GUEVIN, Benedict M. Aquinas's Physicalism. *The Thomist*, v. 63, p. 613-628, 1999.

GILSON, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 1960.

_____. *A Existência na filosofia de S. Tomás*. 1ª ed. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1962.

_____. Virtus essendi. *Mediaeval Studies*, v. 26, p. 1-11, 1964.

_____. *Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. 6ª ed. Paris: Vrin, 1972.

_____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho: Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIANNETO, E.; MACCARRONE, G. D.; PAPPALARDO, S.; TINÈ, A. *Impulsus and Impetus in the Liber Jordani de ratione ponderis*. *Mediaeval Studies*, v. 54, p. 162-185, 1992.

GOICHON, Amelie Marie. *La philosophie d'Avicenne: et son influence en europe medievale: forlong lectures 1940*. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1984.

GORIS, Wouter. Medieval Natural Philosophy and Modern Science – Continuity and Revolution. In: EMERY, Kent; FRIEDAM, Jr. Russell L.; SPEER, Andreas (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: a tribute to Stephen F. Brown*. Leiden, Brill, 2011. p. 213-236.

GRABMANN, Martin. *Interpretações Medievais do NOUS POIETIKÓS*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.

GRANT, Edward. *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, MA: Harvard, 1974.

_____. *Physical Science in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. Medieval and Renaissance scholastic conceptions of the influence of the celestial region on the terrestrial. *The Journal of Medieval and Renaissance studies*, v. 17, p. 1-23, 1987.

_____. Celestial Motions in the Late Middle Ages. *Early Science and Medicine*, v. 2, n. 2, Medieval Cosmologies, p. 129-148, 1997.

_____. God and Natural Philosophy: The Late Middle Ages and Sir Isaac Newton. *Early Science and Medicine*, v. 5, n. 3, p. 279-298, 2000.

_____. *God and reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*. Porto: Porto Editora, 2002.

_____. Science and religion, 400 B.C. to A.D. 1550: *from Aristotle to Copernicus*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2006.

_____. *A history of natural philosophy: from the ancient world to the nineteenth century*. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages: Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. The Catholic University of America Press, 2010.

GUERIZOLI, Rodrigo. Hilemorfismo, essência e definição: Acordos e desacordos do debate medieval. *Analytica*, v. 16, n. 1 e 2, p. 67-84, 2012.

HANKEY, Wayne John. *God in Himself Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*. Oxford University Press, 1987.

_____. Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, v. 64, p. 59-93, 1997a.

_____. Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation. In: DE ANDIA (ed). *Denys l' Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151). Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997b. p. 405-438.

_____. From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North American. *Dionysius* 16, p. 157-188, 1998.

_____. Thomas' Neoplatonic Histories: His following of Simplicius. *Dionysius* 20, p. 153-178, 2002a.

_____. Aquinas and the Platonists. In: GERSH, Stephen; HOENEM, Maarten J. F. M. (eds.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002b. p. 279-324.

_____. Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas. *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 59, n. 2, p. 193-224, 2003.

_____. Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect: Our Capacity for Contemplation. *Dionysius* 22, p. 1-30, 2004.

_____. Ab uno simplici non este nisi unum: the place of natural and necessary emanation in Aquinas's doctrine creation. In: TRESCHOW, Michael; OTTEN, Willemien; HANNAM, Walter (eds.). *Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*. Leiden: Brill, 2007. p. 310-333.

_____. Aquinas, Plato, and Neo-Platonism. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (eds). *The Oxford Handbook to Aquinas*. Oxford University Press, 2012. p. 55-64.

HANLEY, Terry. St. Thomas' Use of al-Ghazālī's *Maqāsid al-Falāsifa*. *Mediaeval Studies*, v. 44, p. 243-70, 1982.

HAMESSE, Jacqueline. *Scientia et ars* dans les "Libri Sententiarum" de Pierre Lombard. Approche lexicographique. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 22/1, p. 29-44, 1994.

HASSING, Richard F. Wholes, Parts, and Laws of Motion. *Nature and System*, v. 6, p. 195-215, 1984.

_____. Thomas Aquinas on Phys. VII.1 and the Aristotelian Science of the Physical Continuum. In: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* (Nature and Scientific Method), v. 22. Washington: The Catholic University of America Press, 1991. p. 109-156.

_____.; MACIEROWSKI, E. M. Latin Averroes on the Divisibility and Self-Motion of the Elements. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 74, n. 2, p. 127-157, 1992.

HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

HILL, William J. St. Thomas Aquinas: Teacher. *The Thomist*, v. 66, 9-13, 2002.

HOUSER, R. E. Aristotle and Two Medieval Aristotelians on the Nature of God. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 13, p. 355-375, 2011.

_____. Avicenna and Aquinas's De principiis naturae, cc. 1-3. *The Thomist*, v. 76, p. 577-610, 2012.

_____. Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation. *Recherche de Théologie et Philosophie Médiévale*, v. 80, n.1, p. 17-55, 2013.

HART, Charles A. Participation and the Thomistic Five Ways. *The New Scholasticism*, v. 26, p. 267-82, 1952.

JAKI, Stanley L. Thomas and the Universe. *The Thomist*, v. 53, n. 4, p. 545-572, 1989.

JANSEN, Steven J. A Defense of Physicalism. *The Thomist*, v. 61, p. 377-404, 1997.

JOHNSON, M. F. Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle? *The New Scholasticism*, v. 63, p. 129-55, 1989a.

_____. St. Thomas's De trinitate, Q. 5, A. 2, ad 3: A Reply to John Knasas. *The New Scholasticism*, v. 63, p. 58-65, 1989b.

_____. Immateriality and the Domain of Thomistic Natural Philosophy. *The Modern Schoolman*, v. 67, p. 285-304, 1990.

_____. Does Natural Philosophy Prove the Immaterial? A Rejoinder. *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991. p. 97-105, 1991.

_____. Aquinas' Changing Evaluation of Plato on Creation. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 66, n.1, p. 81-88, 1992a.

_____. Another Look at St. Thomas and the Plurality of the Literal Sense of Scripture. *Medieval Philosophy and Theology*, v. 2, p. 118-42, 1992b.

JONES, D. A. Thomas Aquinas, Augustine, and Aristotle on "delayed animation". *The Thomist*, v. 76, p. 1-36, 2012.

JORDAN, Mark D. The Grammar of esse: re-reading Thomas on the Transcendentals. *The Thomist*, v. 44, p. 1-26, 1980.

_____. The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas. *Review of Metaphysics*, v. 38, n. 1, p. 17-32, 1984.

_____. The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas. *International Philosophical Quarterly*, v. 29, n. 4, 1989, p. 393-407, 1989.

_____. Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: essays in memory of James A. Weisheipl*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 99-112.

_____. Thomas as Commentator in Some Programs of Neo-Thomism. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 78, n. 3, p. 379-386, 2004.

_____. *Rewritten Theology: Aquinas After His Readers*. Blackwell Publishing, 2006.

JUDSON, Lindsay. God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability. In: SORABJI, Richard (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 179-198.

KHODEIRY, Zeynab El. St. Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroes. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 19, p. 156-160, 1988.

KNASAS, John F. X. Ad Mentem Thomae Does Natural Philosophy Prove God? *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 61, p. 209-220, 1987.

_____. Immateriality and Metaphysics. *Angelicum*, v. 65, p. 44-76, 1988.

_____. "Does Natural Philosophy Prove the Immaterial?": An Answer to Mark Johnson. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 64, n. 2, p. 265-269, 1990.

_____. Materiality and Aquinas' Natural Philosophy. A Reply to Johnson. *Modern Schoolman*, v. 68, n. 3, p. 245-257, 1991.

_____. Thomistic Existentialism and the Proofs ex Motu at Contra Gentiles I, C. 13. *The Thomist*, v. 59, p. 591-615, 1995.

_____. *Being and Some Twentieth-Century Thomists*. New York: Fordham University Press, 2003.

KLIMA, Gyula. *Ancilla theologiae vs. domina philosophorum*. Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 26, p. 393-403, 1998.

KLUBERTANZ, George P. *Esse and Existere in St. Bonaventure*. *Mediaeval Studies*, v. 8, p. 169-88, 1946.

KOGAN, Barry Sherman. Averroës and the Theory of Emanation. *Mediaeval Studies*, v. 43, p. 384-404, 1981.

_____. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

KRESS, Robert L. Veritas Rerum: Contrasting Cosmic Truth in Hellenistic and Christian Thought. *The Thomist*, v. 50, p. 1-27, 1986.

KONDOLEON, Theodore, J. The Start of Metaphysics. *The Thomist*, v. 58, 1994, p. 121-130.

_____. The Argument from Motion and the Argument for Angels: A Reply to John F. X. Knasas. *The Thomist*, v. 62, 1998, p. 269-290.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KUKKONEN, Taneli. Creation and causation. Natural philosophy in earlier Latin thought. In: PASNAU, Robert (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge university press, Vol. I, 2010. p. 232-246.

KUKSEWICZ, Zdzislaw. One more semi-Averroistic Physics-Commentary of the Late Thirteenth Century. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 22/1, p. 381-398, 1994.

KWASNIEWSKI, Peter A. Transcendence, Power, Virtue, Madness, Ecstasy – Modalities of Excess in Aquinas. *Mediaeval Studies*, v. 66, p. 129-181, 2004.

LAFLEUR, Claude. *Scientia et ars dans les introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 22/1, p. 45-65, 1994.

LAMONT, John R. T. An Argument for an Uncaused Cause. *The Thomist*, v. 59, p. 261-277, 1995.

LANG, Helen S. Aristotle's Immaterial Mover and the Problem of Location in "Physics" VIII. *The Review of Metaphysics*, v. 35, n. 2, p. 321-335, 1981.

_____. Why Fire Goes up: An Elementary Problem in Aristotle's "Physics". *Review of Metaphysics*, v. 38, n. 1, p. 69-106, 1984.

_____. Aristotelian Physics: Teleological Procedure in Aristotle, Thomas, and Buridan. *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 3, p. 569-591, 1989.

_____. *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*. New York: Albany, 1992.

_____. Thomas Aquinas and the Problem of Nature in Physics II, 1. *History of Philosophy Quarterly*, v.13, n. 4, p. 411-432, 1996.

_____. *The order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LARSON, Thomas. Natural Motion in Inanimate Bodies. *The Thomist*, v. 71, p. 555-576, 2007.

LAUER, Rosemary. The Notion of Efficient Cause in the Secunda Via. *The Thomist*, v. 38, p. 754-777, 1974.

LEEMANS, P. De; BRAMS, J. The *Aristoteles Latinus*: Project a survey. *Revista Portuguesa de História do Livro e da Edição*, ano XII, n. 24, p. 105-124, 2009.

LEMOINE, Michel. Le corpus platonicien selon les médiévaux. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 26, p. 175-280, 1998.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1958.

LITTLE, Arthur. *The Platonic Heritage of Thomism*. Dublin: Golden Eagle Books, 1949.

LOBKOWIECZ, N. Quidquid Movetur ab Alio Movetur. *The New Scholasticism*, v. 42, p. 401-421, 1968.

LONG, J. James. The division of the Waters (Gen 1, 6-7): The History of a Conundrum and its Resolution by the Early Oxford Master. In: EMERY, Kent; FRIEDAM, Jr. Russell L.; SPEER, Andreas (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: a tribute to Stephen F. Brown*. Leiden, Brill, 2011. p. 41-62.

LUSCOMBE, David. *O pensamento Medieval*. Publicações Europa América, 1997.

MCGINNIS, Jon. The Avicenna Sources for Aquinas on Being: Supplemental Remarks to Brian Davies' 'Kenny on Aquinas on Being'. *The Modern Schoolman*, v. 82, n. 2, p. 131-142, 2005.

_____. Aquinas' Arabic Sources on the Age of the Universe: A Response to Gerald J. Massey. *Divinatio*, v. 26, p. 191-204, 2007.

_____. Making Something outta Nothing: Privation, Possibility and Potentiality in Avicenna and Aquinas. *The Thomist*, v. 76, p. 551-575, 2012.

MACIEROWSKI, E. M; HASSING, R. F. John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature: A translation from the Greek with Introduction and Notes. *Ancient Philosophy*, v. 8, n. 1, p. 73-100, 1988.

MAIER, Anneliese. *On the Threshold of Exact Science: Select writings of Anneliese Maier on Late Medieval Natural Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

MAKIN, Stephen. Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds. *The New Scholasticism*, v. 63, n. 3, p. 253-274, 1989.

MANSION, Auguste. Sur le texte de la version latine médiévale de la Métaphysique et de la Physique d'Aristote dans les éditions des Commentaires de saint Thomas d'Aquin. *Revue néo-scholastique de philosophie*, v. 34, n. 33, p. 65-69, 1932.

_____. *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1946a.

_____. Les prémices de l'Aristoteles latinus. *Revue Philosophique De Louvain*, v. 44, n. 1, p. 104-129, 1946b.

_____. Les progrès de l' "Aristoteles Latinus". *Revue Philosophique De Louvain*, v. 54, n. 41, p. 90-111, 1956.

MARENBOON, J. Bonaventure, the German Dominicans and the new translations. In: PARKINSON, G.H.R. ; SHANKER, S.G. (eds.). *Routledge History of Philosophy*, vol. III, London and New York: Routledge, 1998. p. 225-240.

MARQUES, Afonso García. La Polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos. *Anuário Filosófico*, Universidad de Navarra, v. 20, n. 1, p. 73-103, 1987.

_____.; BALLESTER, Manuel. Naturaleza en los comentarios de Averroes y Tomás de Aquino a Física II, 1 y Metafísica V, 4. *Δαίμων*. *Revista de Filosofia*, n. 18, p. 71-84, 1999.

MARITAIN, Jacques. *Approches de Dieu*. Paris: Alsatia, 1953.

_____. *Eléments de Philosophie I: Introduction Générale à la Philosophie*. Paris: Téqui, 1920.

_____. *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*. Paris: Téqui, 1935.

_____. *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. Paris: Téqui, 1934.

_____. L'Humanisme de saint Thomas d'Aquin. *Mediaeval Studies*, v. 3, p. 174-184, 1941.

_____. Sur la doctrine de l'aséité divine. *Mediaeval Studies*, v. 5, p. 39-50, 1943.

_____. *Caminhos para Deus*. Belo Horizonte: Itatiaia 1962.

_____. *Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

_____. *Sete Lições sobre o Ser*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *A Filosofia da Natureza: Ensaio Crítico sobre suas Fronteiras e seu Objeto*. São Paulo: Loyola, 2003.

MARMURA, Michael E. The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina). In: _____. (ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: State University of New York Press, 1984. p. 172-186.

MARRONE, Steven P. Magic and the Physical World in Thirteenth-Century Scholasticism. *Early Science and Medicine* 14, p. 158-185, 2009.

MAURER, Armand. Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas. *Mediaeval Studies*, v. 13, p. 165-176, 1951.

_____. Reflections on Thomas Aquinas' Notion of Presence. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: essays in memory of James A. Weisheipl*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 113-127.

_____. Darwin, Thomists, and Secondary Causality. *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 3, p. 491-514, 2004.

MCLAUGHLIN, Thomas J. Nature and Inertia. *The Review of Metaphysics*, v. 62, n. 2, p. 251-284, 2008.

_____. Act, Potency, and Energy. *The Thomist* 75, p. 207-243, 2011.

MCGINN, Bernard. The Development of the Thought of Thomas Aquinas on the Reconciliation of Divine Providence and Contingent Action. *The Thomist*, v. 39, p. 741-752.

MCGUIRE, J. E. Philoponus on Physics ii 1: φύσις, δύναμις, and the Motion of the Simple Bodies. *Ancient Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 241- 267, 1985.

MCVAUGH, Michael. Towards a Stylistic Grouping of the Translations of Gerard of Cremona. *Mediaeval Studies*, v. 71, p. 99-112, 2009.

MCWILLIAMS, James A. *Physics and philosophy: a study of Saint Thomas' commentary on the eight books of Aristotle's Physics*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1945.

MENDONZA, Celina A. Lértora. Tomás de Aquino y a la Re-Fundacion de la Filosofía Natural. *Veritas*, v. 47, n. 3, p. 269-286, 2002.

MILLER, Robert. An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert. *Mediaeval Studies*, v. 16, p. 57-71, 1954.

MINIO-PAUELLO, Lorenzo. Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des «Météorologiques» et du «De Generatione et Corruptione» d'Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 45, n. 6-7, p. 206-235, 1947.

_____. Note sull' Aristotele latino medievale. *Revista di Filosofia Neoscolastica* 42, p. 222-231, 1950.

_____. Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle. *Traditio*, v. 8, p. 265-304, 1952.

_____. "James of Venice also known as Iacobus Veneticus Grecus". Complete Dictionary of Scientific Biography. 2008. *Encyclopedia.com*. Disponível em: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830902164.html>. Acesso em: 15 mar. 2014.

MORENO, Antonio. The Nature of Metaphysics. *The Thomist*, v. 30, p. 109-135, 1966.

_____. The Law of Inertia and the Principle Quidquid movetur ab alio movetur. *The Thomist*, v. 38, p. 306-331, 1974.

MUCKLE, J. T. Greek Works Translated Directly into Latin before 1350. *Mediaeval Studies* 4, p. 33-42; 1942.

_____. The *Hexameron* of Robert Grosseteste. *Mediaeval Studies* 6, p. 151-174, 1944.

MORENZONI, Franco; TILLIETTE, Jean-Yves (ed.). *Autour de Guillaume d'Auvergne (+1249)*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2005.

MURDOCH, John E. 1277 and Late Medieval Natural Philosophy. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 26, p. 381-398, 1998.

NICOLAS, M.-J. L'Idée de nature dans la pensée de S. Thomas. *Revue Thomiste*, v. 74, p. 533-590, 1974.

NOONE, Timothy B. Scholasticism. In: _____; GRACIA, Jorge J. E. (eds.). *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden, MA: Blackwell, 2002. p. 55-64.

O'CALLAGHAN, John. The Plurality of Forms: Now and Then. *The Review of Metaphysics*, v. 62, n. 1, p. 3-43, 2008.

OLIVA, Adriano. A Comissão Leonina, 125 anos depois de sua fundação, se estabelece em Paris. *Aquinate*, n. 6, p. 141-159, 2008.

OLIVER, Simon. *Philosophy, God and Motion*. London, New York: Routledge, 2005.

OLIVEIRA, Matheus B. Pazos. *O bem enquanto transcendental e transcendente: predicação e participação em Tomás de Aquino*. Campinas, IFCH-UNICAMP. Dissertação de mestrado, 2013.

O'ROURKE, Fran. Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas. *Dionysius* 15, p. 55-78, 1991.

_____. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992.

_____. Aquinas and Platonism. In: KERR, Fergus (ed.). *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*. London: SCM Press, 2003. p. 247-279.

_____. Unity in Aquinas' Commentary on the Liber de Causis. In: NARBONNE, Jean-Marc; RECKERMANN, Alfons Reckermann (eds.). *Pensées de l'Un dans l'histoire de la Philosophie: Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*. Paris: Vrin, 2004. p. 230 – 271.

OWENS, Joseph. The Reality of the Aristotelian Separate Movers. *Review of Metaphysics*, v. 3, n. 3, p. 319-337, 1950.

_____. The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies*, v. 20, p. 1-40, 1958.

_____. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. *Mediaeval Studies*, v. 21, p. 211-223, 1959.

_____. Diversity and Community of Being in St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies*, v. 22, p. 257-302, 1960.

_____. Unity and Essence in St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies*, v. 23, p. 240-259, 1961.

_____. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1963.

_____. Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies*, v. 27, p. 1-22, 1965.

_____. Aquinas and the Proof from the 'Physics.' *Mediaeval Studies*, v. 28, p. 119-150, 1966.

_____. Actuality in the 'Prima Via' of St. Thomas. *Mediaeval Studies*, v. 29, p. 26-46, 1967.

_____. Immobility and Existence for Aquinas." *Mediaeval Studies*, v. 30, p. 24-46, 1968.

_____. Aquinas – Existential Permanence and Flux. *Mediaeval Studies*, v. 31, p. 71-92, 1969.

_____. 'Cause of Necessity' in Aquinas' *Tertia Via*. *Mediaeval Studies*, v. 33, p. 21-45, 1971.

_____. St. Thomas and the coherence of the Aristotelian Theology. *Medieval Studies*, v. 35, p. 67-117, 1973.

_____. *St. Thomas Aquinas on the Existence of God*: collected papers of Joseph Owens. Albany: State Univ. of New York, 1980.

_____. Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle. *Mediaeval Studies*, 50, p. 279-310, 1988.

_____. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, N; STUMP, E. S (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. : New York: Cambridge University Press, 1993. p. 38-59.

PAULUS, Jean. La Théorie du Premier Moteur chez Aristote. *Revue de Philosophie*, v. 33, p. 259-294, 1933.

PEGIS, C. Anton. A note on St. Thomas, Summa Theologica, I, 44, 1-2. *Medieval Studies* 8, p. 159-168, 1946.

_____. St. Thomas and the coherence of the Aristotelian Theology. *Medieval Studies* 35, p. 67-117, 1973.

PINES, S. Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion. *Isis*, v. 52, n. 1, p. 21-54, 1961.

PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. São Paulo : Loyola, 2014.

REICHMANN, James B. Immanently Transcendent and Subsistent Esse: A Comparison. *The Thomist*, v. 38, n. 2, p. 332-369, 1974.

REILLY, James P. The *alia littera* in Thomas Aquinas' *Sententia libri Metaphysicae*. *Mediaeval Studies*, v. 50, p. 559-583, 1988.

REITAN, Eric A. Aquinas and Weisheipl: Aristotle's Physics and Existence of God. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham*: essays in memory of James A. Weisheipl. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 179-190.

_____. Thomistic Natural Philosophy and the Scientific Revolution. *Modern Schoolman*, v. 73, n. 3, p. 265-281, 1996.

ROBERT, Jean Dominique. "Le principe: 'Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam'". *Revue Philosophique de Louvain*, v. 47, n. 13, p. 44-70, 1949.

ROSS, W. David. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: The Clarendon Press, 1958.

SAFFREY, H. D. "Introduction". In: *Thomas D'Aquin: Super Librum de Causis Expositio*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. p. xv-lxxiii.

SALAS, Victor. Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Analogy between God and Creatures. *Mediaeval Studies*, v. 72, p. 283-312, 2010.

SANTOS, Evaniel Brás. O argumento da precedência de natureza do não-ser ao ser na discussão sobre a eternidade do mundo em Tomás de Aquino. *Argumento*, v. 10, p. 93-106, 2011.

_____. A constituição da substância em Tomás de Aquino. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UF RJ*, v. 3, p. 1-18, 2012.

_____. A estrutura e o devir dos seres em Tomás de Aquino. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (org.). *Filosofia Antiga e Medieval*. São Paulo: ANPOF, 2013a, p. 151-174.

_____. A noção de natureza no *De principiis naturae* de Tomás de Aquino. In: MENDOZA, Celina A. Lértora; JAKUBECKI, Natalia; WALKER, Gustavo Fernandes (eds.). *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Actas I*. Buenos Aires: FEPAI, 2013b, p. 927-940.

_____. *Criação e cosmologia na Summa contra Gentiles de Tomás de Aquino*. Campinas, IFCH-UNICAMP. Dissertação de mestrado, 2013c.

_____. A locomoção natural dos elementos: Tomás de Aquino, crítico de Aristóteles latino. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 123-151, 2014.

_____. Causalidade e Natureza na Cosmologia de Tomás de Aquino. *Philosophos*, Goiania, v. 20, n. 1, p. 95-124, 2015.

SAVARD, François F. *The Hylomorphic Doctrine of Presence by Powers and its Relationship with Contemporary Science*. Faculty of Philosophy Dominican University College, Ottawa, Canada, 2010.

SILVA, Ignacio. *Res Naturalis non Producit Effectum nisi Virtute Divina: Una relectura de la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca de la creación y la providencia*. Tomás de Aquino, Comentador de Aristóteles. Universidad Panamericana, México DF, 2010.

_____. Thomas Aquinas Holds Fast: Objections to Aquinas within Today's Debate on Divine Action. *The Heythrop Journal*, v. 54, n. 4, p. 658-667, 2013.

SIVERSTEIN, Theodore. Elementatum: Its Appearance among the Twelfth Century Cosmogonists. *Mediaeval Studies*, v. 16, p. 156-162, 1954.

_____. Guillaume de Conches and the Elements: *Homimeria* and *Organica*. *Mediaeval Studies*, v. 26, p. 363-367, 1964.

SHORE, Steven N. *Forces in Physics: a historical perspective*. Westport: Greenwood Press, 2008.

SIMPSON, Peter. St. Thomas on the Naturalistic Fallacy. *The Thomist*, v. 51, p. 51-69, 1987.

SORABJI, Richard. *Necessity Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

_____. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983.

_____. (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

_____. *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1988.

_____. (ed.). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

SPIERING, Jamie Anne. “Liber est Causa sui”: Thomas Aquinas and the Maxim “the free the cause of itself”. *The Review of Metaphysics*, v. 65, p. 351-376, 2011.

STEEL, C; LEINKAUF, T. (eds.). *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*. Leuven, 2005.

STEENBERGHEN, Fernad Van. The problem of the Existence of God in Saint Thomas’ “Commentary on the Metaphysics of Aristotle”. *The Review of Metaphysics*, v. 27, n. 3, p. 554-568, 1974.

STONE, Abraham D. Avicenna’s Theory of Prima Mixture. *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 18, n. 1, p. 99-119, 2008.

STORCK, C. Alfredo. Eternidade, Possibilidade e Emissão: Guilherme de Auverne e Tomás de Aquino leitores de Avicena. *Analytica*, v. 7, n. 1, p. 113-149, 2003.

_____. Notas sobre Teleologia nos comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, v. 16, n. 1, p. 59-83, 2006.

SULIVAN, Thomas; MENSSEN, Sandra; KRONEN, John. The Problem of the Continuant: Aquinas and Suárez on Prime Matter and Substantial Generation. *The Review of Metaphysics*, v. 53, n. 4, p. 863-885, 2000.

SVOBODA, David. Thomas Aquinas on whole and part. *The Thomist*, v. 76, p. 273-304, 2012.

TAYLOR, C. Richard. A Note on Chapter I of the Liber de causis. *Manuscripta*, v. 22, p. 169-172, 1978.

_____. St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances. *Mediaeval Studies*, v. 41, p. 506-513, 1979.

_____. The Liber de causis: A preliminary List of Extant MSS. *Bulletin de Philosophie Medievale*, v. 25, p. 63-84, 1983.

_____. Aquinas, the 'Plotiniana Arabica', and the Metaphysics of Being and Actuality. *Journal of the History of Ideas*, v. 59, n. 2, p. 217-239, 1998.

_____. Aquinas and 'the Arabs': Arabic / Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision in his Commentary on the Sentences IV, 49, 2, 1. *The Thomist* 76, p. 509-550, 2012.

_____. Aquinas and 'the Arabs': Aquinas's First Critical Encounter with the Doctrine of Avicenna and Averroes on the Intellect, In s Sent. D.17, Q.2, A.1. In: FARJEAT, Lopes; TELLKAMP, Jorg Alejandro (eds). *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Aristotelianism of the 13th*. Pars: J. Vrin, 2013, p. 142-183 & 279-296.

te VELDE, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

_____. Christian Eschatology and the End of Time according to Thomas Aquinas. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 29, p. 595-604, 2002.

_____. *Aquinas on God: the "Divine Science" of the Summa Theologiae*. USA: Ashgate Publishing, 2006.

TESKE, Roland J. "Introduction". In: *The Universe of creatures*, selections translated from the Latin with an introduction and notes by Roland J. Teske. Milwaukee: Marquette University Press, 1968.

THIBAUT, J. Herve. *Creation and Metaphysics: A Genetic Approach to Existential Act*. Martinus Nijhoff; The Hague, 1970.

THIJSEN, Johannes M. M. H. The nature of change. In: PASNAU, Robert (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. I. Cambridge university press, 2010. p. 279-292.

THOMAS, F. O'Meara. Paris as a Cultural Milieu of Thomas Aquinas's Thought. *The Thomist*, v. 38, p. 689-722, 1974.

TOMARCHIO, John. Four Indices for the Thomistic Principle *Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*. *Mediaeval Studies*, v. 60, p. 315-367, 1998a.

_____. The Emergence of the "Supposit" in a Metaphysics of Creation. *Paideia: Filosofia medieval*, 1998b. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp.Papers/Medi/MediToma.htm>. Acesso em: 23 jul. 2014.

_____. Aquinas's Division of Being according to Modes of Existing. *The Review of Metaphysics*, v. 54, n. 3, p. 585-613, 2011.

TONQUÉDEC, Joseph. *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004.

TRIFOGLI, Cecilia. Giles of Rome on Natural Motion in the Void. *Mediaeval Studies*, v. 54, 136-161, 1992.

_____. Change, Time, and Place. In: PASNAU, Robert (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. I. Cambridge university press, 2010. p. 267-278.

TWETTEN, David B. “Why Motion Requires a Cause: The Foundation for a Prime Mover in Aristotle and Aquinas”. In: LONG, James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, O.P.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 235-254.

_____. Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, v. 26, p. 107-134, 1995.

_____. Back to Nature in Aquinas. *Medieval Philosophy and Theology*, v. 5, p. 205-243, 1996.

_____. Albert the Great on Whether Natural Philosophy Proves God’s Existence. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, v. 64, p. 7-58, 1997.

_____. “Aquinas’ Aristotelian and Dionysian Definition of ‘God’”. *The Thomist*, v. 69, p. 203-250, 2005.

_____. The Prime Mover in Albert’s Physics. In: RESNICK, Irven M. (ed.). *A companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden: Brill, 2013. p. 208-219.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosófica na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERBEKE, Gérard. Comment Aristote conçoit-il l’immatériel? *Revue Philosophique de Louvain*, v. 44, n. 2, p. 205-236, 1946.

_____. La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 46, n.10, p. 137-160, 1948.

VERZA, Tadeu M. ‘Do agente deriva apenas a existência’: Avicena e a concepção comum de causa eficiente na Metafísica VI, 1. *Analytica*, v. 14, n. 2, p. 27-43, 2010.

RUSSEL, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945.

WALLACE, William A. St. Thomas, Galileo, and Einstein. *The Thomist*, v. 24, p. 1-22, 1961.

_____. The Measurement and Definition of Sensible Qualities. *The New Scholasticism*, v. 39, n. 1, p. 1-25, 1965.

_____. Thomism and Modern Science: Relationships Past, Present, and Future. *The Thomist*, v. 32, p. 67-83, 1968.

_____. Aquinas on the Temporal Relation between Cause and Effect. *The Review of Metaphysics*, v. 27, n. 3, p. 569-584, 1974a.

_____. Aquinas on Creation: Science Theology and Matters of Fact. *The Thomist*, v. 38, p. 485-523, 1974b.

_____. Buridan, Ockham, Aquinas: Science in the Middle Ages. *The Thomist*, v. 40, p. 475-483, 1976.

_____. Immateriality and Its Surrogates in Modern Science. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 52, p. 28-38, 1978.

_____. *Prelude to Galileo*. Boston: Reidel, 1981a.

_____. Galileo and scholastic theories of impetus. In: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1981b. p. 275-297.

_____. St. Thomas's Conception of Natural Philosophy and its Method. In: ELDERS, Leo (ed.). *Studi Tomistici: La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin*, Vatican City: Libreria Vaticana, 1982. p. 7-27.

_____. Medalist's Address: Aquinas, Galileo, and Aristotle. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 57, p.17-24, 1983.

_____. The Intelligibility of Nature: A Neo-Aristotelian View. *The Review of Metaphysics*, v. 38, n. 1, p. 33-56, 1984a.

_____. *Galileo and His Sources*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984b.

_____. Aquinas and Newton on the Causality of Nature and of God: The Medieval and Modern Problematic. In: LONG, James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 255-280.

_____. A Place for Form in Science: The Modeling of Nature. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 69, p. 35-46, 1995.

_____. Thomism and the Quantum Enigma. *The Thomist*, v. 61, p. 455-468, 1997.

_____. Science and Religion in the Thomistic Tradition. *The Thomist*, v. 65, n. 3, p. 441-463, 2001.

WARD, Thomas M. Relations Without Forms: Some Consequences of Aquinas's Metaphysics of Relations. *Vivarium*, v. 48, 279-301, 2010.

WEBER, Alfred. *Histoire de la Philosophie Européenne*. Paris: Librairie Fischbacher, 1892.

WEBER, Alfred. *History of Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1987.

WEISHEIPL, James A. *Nature and Gravitation*. River Forest, Illinois: Albertus Magnus Lyceum. 1955.

_____. *The development of Physical Theory in the Middle Ages*. London, New York: Sheed and Ward, 1959.

_____. "Introduction". In: _____ (ed.). *The Dignity of Science. Studies in the Philosophy of Science*. The Thomist Press, 1961. p. XVII-XXXIII.

_____. The Celestial Movers in Medieval Physics. *The Thomist*, 24, p. 286-326, 1961.

_____. Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the early Fourteenth Century. *Mediaeval Studies*, v. 26, p. 143-185, 1964.

_____. Classification of the Sciences in Medieval Thought. *Mediaeval Studies*, v. 27, p. 55-90, 1965a.

_____. The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics. *Isis*, v. 56, n. 1, p. 26-45, 1965b.

_____. Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century. *Mediaeval Studies*, v. 28, p. 151-175, 1966.

_____. Quidquid movetur ab alio movetur: A reply. *The New Scholasticism*, v. 42, n. 3, p. 422-431, 1968.

_____. Thomas' Evaluation of Plato and Aristotle. *The New Scholasticism*, v. 48, 100-124, 1974a.

_____. Motion in a Void: Aquinas and Averroes. In: *St. Thomas Aquinas (1274-1974): Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974. p. 467-488.

_____. *Friar Thomas D'Aquino: his Life, Thought and Works*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975.

_____. The Relationship of Medieval Natural Philosophy to Modern Science: the contribution of Thomas Aquinas to its understanding. *Manuscripta*, v. 20, p. 181-196, 1976.

_____. The Life and Works of St. Albert the Great. In: _____ (ed.). *Albertus Magnus: Commemorative Essay 1980*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980. p. 13-52.

_____. The Spector of Motor Coniunctus in Medieval Physics. In: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Roma (Itália): Edizioni di storia e letteratura, 1981. p. 81-104.

_____. Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas. *Medieval & Renaissance texts & studies: Center of Medieval & Early Renaissance Studies*, Binghamton, New York, p. 137-169, 1982a.

_____. The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982b. p. 521-536.

WHITE, Kevin. Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's *Meteora: Sententia super Meteora* 2.13–15. *Mediaeval Studies*, v. 54, p. 49-93, 1992.

_____. Aquinas on Oral Teaching. *The Thomist*, v. 71, p. 505-28, 2007.

WILKS, Ian. Aquinas on the past Possibility of the World's Having Existed Forever. *The Review of Metaphysics*, v. 48, n. 2, p. 299-329, 1994.

WILLIAM, E. May. Knowledge of Causality in Hume and Aquinas. *The Thomist*, v. 34, n. 2, p. 253-288, 1970.

WIPPEL, John F. The Parisian Condemnations of 1270 and 1277. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B (eds.). *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden, MA: Blackwell, 2002. p. 65-73.

WOLFF, M. Philoponus and the Rise of Pre-Classical Dynamics. In: SORABJI, Richard (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 84-120.

WOLFSON, Harry A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

_____. The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 56/57, p. 233-249, 1947.

_____. The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 63, p. 233-253, 1958.

_____. The Twice-Revealed Averroës. *Speculum*, v. 36, n. 3, p. 373-392, 1961.

_____. The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St. Thomas to Kepler. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 16, p. 65-93, 1962.

WOOD, Rega. The influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy: Projectile Motion, the Place of the Universe, and Elemental Composition. In: PASNAU, Robert (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. I. Cambridge University Press, 2010. p. 247-266.

ZIMMERMANN, F. Philoponus's Impetus Theory in the Arabic Tradition. In: SORABJI, Richard (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 121-129.