

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

MARYANE STELLA PINTO

**A QUESTÃO SOBRE A ETERNIDADE DO MUNDO SEGUNDO O
COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO AO *DE CAELO*.**

UBERLÂNDIA

2018

Universidade Federal de Uberlândia

Maryane Stella Pinto

A questão sobre a eternidade do mundo segundo o Comentário de Tomás de Aquino
ao *Tratado do Céu*.

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado do
Instituto de Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia na Linha de Pesquisa Lógica, Conhecimento e
Ontologia como requisito parcial para obtenção do grau de
mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Anselmo Tadeu
Ferreira

Uberlândia

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P659q
2018

Pinto, Maryane Stella, 1992

A questão sobre a eternidade do mundo segundo o Comentário de Tomás de Aquino ao De Caelo [recurso eletrônico] / Maryane Stella Pinto. - 2018.

Orientador: Anselmo Tadeu Ferreira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.1320>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Eternidade. 3. Aristóteles. 4. Tomas, de Aquino, Santo, 1225?-1274. I. Ferreira, Anselmo Tadeu, 1965, (Orient.) II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Angela Aparecida Vicentini Tzi Tziboy – CRB-6/947



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



Ata da defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ACADÊMICO junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Defesa de: Dissertação de Mestrado Acadêmico, 2018, CPFIL.

Data: 16 de agosto de 2018.

Discente: 11612FIL014 – Maryane Stella Pinto

Título do Trabalho: “A questão da eternidade do mundo segundo o Comentário de Tomás de Aquino ao De Caelo”.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia.

Projeto de Pesquisa de vinculação: FILOSOFIA EM LATIM: A PRODUÇÃO FILOSÓFICA NO PERÍODO MEDIEVAL

As 10 horas do dia 16 de agosto do ano de 2018 na sala 1U106 - Campus Santa Mônica da Universidade Federal de Uberlândia, reuniu-se a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores *Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC-SP)*, *Marcos César Seneda (IFILO/UFU)* e *Anselmo Tadeu Ferreira* orientador(a) do(a) candidato(a).

O professor doutor *Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento* participou da banca por web conferência do sistema *skype*, diretamente da *PUC-SP*.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa *Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira* apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu os conceitos finais.

Em face do resultado obtido, a Banca Examinadora considerou o(a) candidato(a) Aprovado(a) Reprovado(a).

Esta defesa de Tese/Dissertação de Mestrado Acadêmico/Mestrado Profissional é parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor/Mestre. O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, legislação e regulamentação internas da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos às 11 horas e 10 minutos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pelos presentes.

Prof. Dr. Marcos César Seneda

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira
Orientador(a)

Banca examinadora:

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira (UFU)

Prof. Dr. Marcos César Seneda (UFU)

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUCSP/UNICAMP)

Para minha vovó Noêmia Arantes Morais, ao
Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira, à
Wolfgang Amadeus Mozart.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a São Tomás de Aquino, aquele que me guia nas letras e ilumina a turva dádiva fatal do meu viver.

Agradeço ao meu pai acadêmico Anselmo Tadeu Ferreira, amigo, orientador, quem me apoia e me acolhe, quem sempre me dá força para continuar, mesmo que exausta, não existe palavras suficientes para traduzir como você é importante para mim.

Agradeço aos meus pais, a minha mãe, minha irmã e em especial a minha avó Noêmia, que me ama genuinamente, eu sinto verdadeiramente seu amor, e ele me impulsiona a sempre tentar ser melhor, e eu te amo muito.

Agradeço aos meu grande mestre Marcos César Seneda, grande mestre, grande amigo, obrigada pela plena confiança, pelo carinho de sempre, e obrigada por me fazer importante, sua imagem ficará comigo em *infinito ato*.

Agradeço aos meus meninos, Arthur Falco, Victor Lucas e Fernando Galine, irmãos, no riso e no sangue, na alegria e no choro, a família que me escolheu e que eu escolhi.

Agradeço ao meu grande amigo alemão, Stefano Paschoal, e ao meu mestre ciceroniano João Bortolanza. Agradeço, mesmo que de longe ao meu antigo amigo Lucas Nogueira Borges pela sua influência positiva em sempre estudar, e amar as letras, ainda um grande amigo.

Em especial, meu mais sincero agradecimento ao Professor Carlos Arthur, figura que sempre admirei, é uma honra sua iluminada presença.

Para vocês, de toda a minha alma, obrigada por fazerem parte dessa deliciosa caminhada, esse trabalho também é de vocês.

Intervalo doloroso

Se me perguntardes se sou feliz, responder-vos-ei que o não sou.

(PESSOA. *O Livro do desassossego* 60)

Toda a vida da alma humana é um movimento na penumbra. Vivemos, num lusco-fusco da consciência, nunca certos com o que somos ou com o que nos supomos ser. Nos melhores de nós vive a vaidade de qualquer coisa, e há um erro cujo ângulo não sabemos. Somos qualquer coisa que se passa no intervalo de um espetáculo; por vezes, por certas portas, entrevemos o que talvez não seja senão cenário. Todo o mundo é confuso, como vozes na noite. Estas páginas, em que registo com uma clareza que dura para elas, agora mesmo as reli e me interrogo. Que é isto, e para que é isto? Quem sou quando sinto? Que coisa morro quando sou?

(PESSOA. *O Livro do desassossego* 63)

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. Tomás de Aquino: o Comentador de Aristóteles	12
1.2. Tomás de Aquino: o Comentador do <i>De Caelo et Mundi</i>.....	18
Capítulo 2. Apresentação do Comentário ao <i>De Caelo</i> de Aristóteles...	36
Capítulo 3. A eternidade do mundo do ponto de vista tomista e suas implicações	56
3.2 O lugar do <i>De Caelo</i> no debate acerca da eternidade do mundo	75
Referências Bibliográficas.....	97

RESUMO

O propósito deste trabalho foi analisar a questão da eternidade do mundo em Tomás de Aquino tendo em vista sua leitura ao *De Caelo* de Aristóteles. A obra de Tomás de Aquino é vasta, além da *Suma de Teologia*, o *Corpus Thomisticum* conta com opúsculos, questões disputadas e comentários; dentre esses últimos há os destinados a Bíblia, aos neoplatônicos, a Boécio e a Aristóteles. Os comentários a Aristóteles é o objeto deste trabalho. A atividade de comentar o Filósofo foi muito provavelmente inaugurada, segundo Torrel, nos anos entre 1267 e 1269, daí ele prosseguiu neste ofício em ritmo acelerado, principalmente depois das traduções de Guilherme de Moerbeke, eminente tradutor, tinha um conhecimento ímpar da língua grega, o que lhe permitiu traduzir uma vasta quantidade de obras filosóficas, principalmente de Aristóteles e outras científicas. Contudo, acerca desta atividade, surge uma questão: por que Tomás empreendeu comentar quase todas as obras de Aristóteles, qual a utilidade que essa árdua tarefa iria lhe conferir? Primeiramente, este trabalho vai apresentar o percurso filosófico de Tomás, no que diz respeito ao seu ofício de comentador de Aristóteles e de como essas questões são essenciais para a leitura dos comentários do Aquinata ao Filósofo. Ulteriormente, será apresentado um recorte no Comentário de Tomás ao *De Caelo*, especificamente nas lições 22 – 24, onde o Aquinata expõe o percurso de Aristóteles acerca da questão da eternidade do mundo. E por fim, este trabalho vai apresentar como o Comentário ao *De Caelo* influencia o debate de Tomás acerca da questão da eternidade do mundo, tendo como ponto apoio a questão 46 da *Suma de Teologia*.

Palavras Chaves: Eternidade do Mundo, De Caelo, Comentário, Aristóteles, Tomás de Aquino.

Abstract

The purpose of this work was to analyze the question of the eternity of the world in Thomas Aquinas in view of his reading to *De Caelo* of Aristotle. The work of Thomas Aquinas is vast, in addition to the *Sum of Theology*, the *Corpus Thomisticum* has pamphlets, disputed questions and comments; among the latter are those for the Bible, the Neoplatonic, Boethius, and Aristotle. The comments to Aristotle is the object of this work. The activity of commenting on the Philosopher was most probably inaugurated, according to Torrel, in the years between 1267 and 1269, hence he continued in this office at a rapid pace, especially after the translations of Guillermo de Moerbeke, an eminent translator, had a unique knowledge of the Greek language, which allowed him to translate a vast amount of philosophical works, mainly of Aristotle and other scientific ones. However, about this activity, a question arises: why did Thomas undertake to comment on almost all the works of Aristotle, what use would this arduous task confer upon him? First, this work will present Thomas's philosophical trajectory, as regards his office as a commentator of Aristotle, and how these questions are essential for the reading of Aquinas's comments to the Philosopher. Subsequently, a clipping will be presented in Thomas 'Commentary to *De Caelo*, specifically in Lessons 22-24, where Aquinas exposes Aristotle's course on the question of the eternity of the world. And finally, this work will present how the *Commentary on De Caelo* influences Thomas' debate on the question of the eternity of the world, having as a point of support question 46 of the *Sum of Theology*.

Key Words: Eternity of the World, *De Caelo*, Commentary, Aristotle, Thomas Aquinas.

INTRODUÇÃO

Para compreendermos o Comentário de Tomás de Aquino ao *De Caelo* de Aristóteles é necessário compreendermos seu posto na ciência natural de Aristóteles, ou melhor, como Tomás articula a reflexão da ordem deste tratado no conjunto das obras sobre a *Física*. De fato, no interior da ciência natural, ou seja, na física, há uma ordem progressiva de assuntos que devem, segundo o Filósofo, partir do comum ao específico, logo é preciso compreender essa ordem, para posteriormente classificar o *De Caelo* na ciência da natureza. Tomás afirma no *Comentário*,

O Filósofo mostra manifestamente que nas ciências há um processo ordenado, conforme se procede a partir das causas primeiras e dos princípios até as causas próximas, que são elementos constituintes da essência da coisa. (Proêmio Comentário *Do Céu*, 1).

O *Comentário* de Tomás de Aquino ao *De Caelo* de Aristóteles possui reflexões de forte teor epistemológico e metafísico, ou seja, ele tem como objetivo compreender e fazer referência ao sistema cosmológico aristotélico no que tange o valor de verdade do sistema, a questão das limitações em que se move a investigação sobre o céu e o mundo e, não menos importante, o peso da discussão ontológica do sistema cosmológico presente no *Tratado do Céu* de Aristóteles e da eternidade do mundo.

Visto isso, o tema desta dissertação é a questão da eternidade do mundo em Tomás de Aquino, tomando com texto de apoio o Comentário ao *Tratado do Céu* de Aristóteles. O debate é dividido em três capítulos, o primeiro capítulo, vai mostrar como Tomás procede na atividade de comentar o Filósofo. Tomás muito provavelmente inaugura sua função de comentador, segundo Torrel, nos anos entre 1267 e 1269, daí ele prosseguiu neste ofício em ritmo acelerado, principalmente depois das traduções de Guilherme de Moerbeke, eminent tradutor, tinha um conhecimento ímpar da língua grega, o que lhe permitiu traduzir uma vasta quantidade de obras filosóficas, principalmente de Aristóteles e outras científicas. Contudo, acerca desta atividade, surge uma questão: por que Tomás empreendeu comentar quase todas as obras de Aristóteles, qual a utilidade que essa árdua tarefa iria lhe conferir? Este trabalho tem como objetivo apresentar o percurso filosófico de Tomás no que diz respeito ao seu ofício de comentador de Aristóteles e de como essas

questão são essenciais para a leitura dos comentários do Aquinata ao Filósofo. O segundo capítulo, será apresentado o Comentário ao *Tratado do Céu* de Aristóteles, em específico as lições 22, 23 e 24 do livro primeiro. Nestas lições existem conceitos chaves, os quais Tomás insere no debate da eternidade do mundo, que refletem principalmente no artigo primeiro da questão 46 da *Suma Teológica*. O terceiro capítulo, será apresentado a questão da eternidade do mundo e como Tomás usa o *Tratado do Céu* como instrumento para fazer está exposição. O debate o terceiro capítulo vamos mostrar como o Aquinata não poderia se furtar de delinear sua noção de eternidade a partir da conciliação entre a estrutura da ciência da natureza segundo o Filósofo e o dogma da criação. De acordo com a exposição da ciência da natureza de Aristóteles, a eternidade é uma noção conexa à noção de tempo, que por sua vez é conexa à noção de movimento, por isso, é imprescindível que voltemos à noção de movimento e de tempo para compreendermos com rigor onde está localizado o debate da eternidade do mundo, e onde, com mais precisão Tomás buscou em Aristóteles sustentação para fundamentar a sua própria posição. Outro ponto importante, trato neste capítulo, é porque ele se debruça na questão da eternidade do mundo? Tomás admite a criação do tempo (*in tempore*), por isso, não haver para ele contradição entre os dogmas da fé e a noção acerca da eternidade do mundo proposta pelo Filósofo; para ele, a eternidade é um atributo de Deus, Ele é a posse perfeita do movimento – *tota simul et perfecta possessi interminabilis vitae*¹ -, Ele não está no tempo, logo não teve começo, nem será aniquilado. A partir das questões pertinentes ao debate da eternidade, e apresentada a noção de eternidade, agora é necessário explorar esta noção de modo mais profundo e algumas de suas implicações do ponto de vista da filosofia de Tomás de Aquino.

¹ Posse simultânea, total e perfeita da vida interminável.

CAPÍTULO 1

1.1 Tomás de Aquino: o Comentador de Aristóteles

A obra de Tomás de Aquino é vasta, além da *Suma de Teologia*, o *Corpus Thomisticum* conta com opúsculos, questões disputadas e comentários; dentre esses últimos há os destinados á Bíblia, aos neoplatônicos, a Boécio² e a Aristóteles. Os comentários a Aristóteles é o objeto de nossa pesquisa, mais especificamente o *Comentário ao Tratado do Céu*³.

A atividade de comentar o Filósofo foi muito provavelmente inaugurada, segundo Torrel⁴, nos anos entre 1267 e 1269, daí ele prosseguiu neste ofício em ritmo acelerado, principalmente depois das traduções de Guilherme de Moerbeke⁵. Contudo, acerca desta

² *Expositio Libri Boetii De ebdomadibus*, *Super Boetium De Trinitate*.

³ *Sententia super Librum De caelo et mundo*

⁴ O ofício de comentador de Aristóteles se inicia na última estada em Roma. O *Sententia libri De Anima*, foi o primeiro trabalho de Tomás como comentador, após ter conhecido a tradução de Guilherme de Moerbeke, que a termina em 22 de novembro de 1267, por isso, provavelmente Tomás tenha começado seu comentário após esse período. Contudo, diz Torrel, segundo Verbeke, que ele o termina apenas em 1270, período em que já se encontrava em Paris.

⁵ O nome de Guilherme de Moerbeke é quase sempre associado a Tomás de Aquino. Dominicano de origem holandesa, nasceu entre os anos de 1220 e 1235. Eminente tradutor, tinha um conhecimento ímpar da língua grega, o que lhe permitiu traduzir uma vasta quantidade de obras filosóficas, principalmente de Aristóteles e outras científicas. Há o consenso de que a possibilidade de conhecer os tesouros da civilização grega no século XIII só foi viável graças ao seu empenho, como diz *L. Minio Paluello*, em *Moerbeke, William of, Dict. of Scientific Biography 9 (1974), pp 434-40*. Sobre a sua vida pouco se sabe, e os debates acerca de sua real influência sobre Tomás de Aquino, via traduções, é controverso, ao menos historicamente. Contudo, o que realmente é factível sobre sua vida é de grande importância para compreender o seu trabalho como tradutor dos textos filosóficos e científicos em língua grega. Verdade é que em 1260 Moerbeke se encontrava em Niceia, em Peloponeso, e que neste mesmo ano, chega a Tebas onde traduz o *De Partibus animalium*. No ano de 1267 se encontra em Viterbo onde assina a tradução do comentário de Temístio ao *De Anima*, e em 15 de Junho de 1271 assina o comentário ao *De Caelo* de Simplício.

atividade, surge uma questão: por que Tomás empreendeu comentar quase todas as obras de Aristóteles, qual a utilidade que essa árdua tarefa iria lhe conferir?

Sobre os comentários, Torrel indica que Tomás não tinha intenção de ministrar cursos sobre eles, visto sua posição de mestre universitário⁶. O mais provável é que os comentários eram uma leitura pessoal, ou seja, um mergulho minucioso nos textos de Aristóteles e o propósito era de extrair deles todo o conhecimento possível para fundamentar suas obras teológicas. Esta nova tarefa assumida por Tomás, indica a sua disponibilidade intelectual acerca da herança grega do cristianismo. Torrel, seguindo Gauthier, (GAUTHIER, 1974, p.419 – 472)⁷ diz que a proposta de Tomás em comentar Aristóteles é fundamentalmente instrumental, e isso se comprova desde o seu comentário ao *De Anima*:

Tomás redigia então as qq.75 a 89 da *Prima pars*, e quase ao mesmo tempo as questões *De Anima* e *De spiritualibus creaturis*. Como toda sua reflexão estava centrada nos problemas da alma, o surgimento da tradução de Moerbeke era um convite a aprofundar seu conhecimento de Aristóteles. Nem por isso abandonou a redação da *Suma*, antes adquiria meios para conduzi-la de maneira apropriada. Santo Tomás adaptar-se-á tão bem a essa fórmula que a aplicará ainda quando, à margem da *Secunda pars* da *Suma teológica*, escrever seu comentário à *Ética*. (TORREL, 2011, p.203)

Então os comentários do *Corpus Aristotelicum* eram lidos e comentados com a finalidade de serem instrumento para a composição de obras que diziam respeito a seu ofício de teólogo. Tomás vê em seu exercício de comentador a possibilidade de afinar suas reflexões teológicas. Dessa maneira, como Torrel (TORREL, 2011, p. 203) bem coloca, os comentários de Aristóteles são parte integrante da obra do teólogo.

⁶ No final de seus estudos em Colônia, orientado por Alberto Magno, Tomás é indicado por seu mestre para ser nomeado bacharel para ensinar teologia. Alberto afirmava que Tomás era capaz de tal tarefa e que, mesmo com sua pouca idade de 27 anos, tinha condições para exercer tal cargo. Segundo Torrel, justamente por causa de sua pouca idade, houve hesitação pelo mestre geral dos dominicano, já que de acordo com o estatuto da ordem o mestre em teologia deveria ter pelo menos 29 anos. Contudo em 1256 foi concedida pelo reitor da Universidade de Paris a *licentia docendi*, para que Tomás pudesse inaugurar sua tarefa como professor de teologia, e isso implicava que ele deveria exercer três funções, *legere, disputare, praedicare*. *Legere* representa a obrigatoriedade de ler as Sagradas Escrituras e comentar. *Disputare*, a segunda função de Tomás, era a disputa, isto é, era uma forma de ensinar, ou seja, um método pedagógico ativo, nele se procedia por objeções e respostas sobre um tema dado (TORREL, 2011, p. 71). *Praedicare*, a terceira e mais importante obrigação, diz respeito à pregação, isso revela que no momento em que Tomás toma posse do cargo de mestre em teologia não havia oposição entre a leitura teológica científica e seu prolongamento pastoral, Torrel diz, *pelo contrário o primeiro era visto como preparação normal do segundo* (TORREL, 2011, p. 83)

⁷ Apud Torrel, p. 204, 2011.

É importante notar que Tomás não comenta os textos do Filósofo isoladamente, ele também usa textos de apoio de comentadores anteriores, que já participam do debate acerca do *Corpus Aristotelicum*. Dessa forma, ele realiza uma leitura comentada por

escrito da obra de Aristóteles e também visita os comentários de seu antigo mestre Alberto Magno⁸ e demais figuras, como Averróis⁹, Simplício¹⁰, Alexandre¹¹ etc.

⁸ Preceptor de Tomás de Aquino, Alberto Magno foi designado como professor do recém formado colégio de Studium Generale em Colônia, devido à sua ilustre reputação intelectual. No final de Junho de 1248, a pedido dos dominicano, parte de Paris a caminho de Colônia, levando como companhia seu discípulo Tomás de Aquino. Alberto exerce sobre ele forte influência, e isso fica evidente pelo fato de Tomás ter tomado notas de seus cursos sobre *Os nomes divinos* e *Ética a Nicômaco*, prova disso é que em seu comentário a *Ética a Nicômaco* a “influência de Alberto é evidente, (TORREL, 2011, p.32). Ademais, sabemos que Tomás continuou a prestar atenção às publicações de seu antigo mestre, a ponto de pôr em fichas seu comentário sobre a *Ética*, a fim de se localizar mais facilmente. Foi esse trabalho que forneceu a obra conhecida pelo nome de *Tabula libri Ethicorum*, que se apresenta como léxico cujas definições são o mais das vezes citações praticamente literais de Alberto. (TORREL,2011, p. 32)

⁹ Abu -I- Walid Muhammad Ibn Ruchd, conhecido como Averróis, nasce em Córdoba em 1126, foi jurista de Maliki e Córdoba, esta era uma função de grande prestígio devido ao seu caráter cívico, religioso e jurídico. Averróis recebe, a princípio, uma educação corâmica (que diz respeito às leis do Corão), jurídica e médica, contudo seu esplendo no ocidente foi devido a sua produção filosófica e mais especificamente como comentador de Aristóteles. Ao ser apresentado, por Ibn Tufalyl, ao sultão Abu Yaquib, um príncipe erudito que era muitíssimo inclinado as questões filosóficas, Averróis inicia a sua caminhada pelo terreno dos textos aristotélicos. Abu Yaquib, percebendo a obscuridade dos textos de Aristóteles, exigiu que fosse contratado alguém que os entendesse e os explicasse, no primeiro momento essa tarefa foi solicitada Ibn Tufalyl, contudo, impossibilitado pela idade e pelos seus muito afazeres, ele indica o jovem Averróis para enfrentar esta grandiosa tarefa. Foi a partir deste episódio que Averróis começa a escrever os comentários a Aristóteles, que marcariam profundamente o debate da escolástica latina. A produção filosófica de Averróis tem como referência majoritária o *Corpus Aristotelicum* árabe o qual incluía a *República* de Platão no lugar da *Política* de Aristóteles e algumas leituras neoplatônicas. Suas obras são divididas pela escolástica em três conjuntos: o primeiro, os comentários menores; compêndios de iniciação a filosofia mulçumana, o segundo, os comentários médios; traduções livres dos textos de Aristóteles e o terceiro, os comentários maiores; é constituído pelos comentários literais de Aristóteles, e esses serviram de modelo para a tradição averroísta latina. Do ponto de vista metodológico os comentários de Averróis são excepcionalmente originais e são o resultado de uma produção do mais alto grau de entendimento dos textos de Aristóteles. Este terceiro conjunto é composto então pelos comentários da *Física*, *Metafísica*, *De anima*, *De caelo et Mundo* e os *Segundos Analíticos*. O fato de ser conhecido como um importante comentador de Aristóteles, por vezes, acontece de não se notar a originalidade de Averróis como pensador. De fato, Averróis é um profundo conhecedor da tradição científica, filosófica e literária do Islã e acima de tudo um mestre no conhecimento da ciência e da filosofia grega, principalmente da de Galeno, Platão e Aristóteles. Isto contribui para que Averróis colocasse em questão o arcabouço de problemas e interpretações de certos problemas que o cercava. Seu percurso de formação filosófica tinha como pano de fundo a filosofia aristotélica árabe medieval. Contudo, o acesso à obra completa de Averróis ainda não é uma realidade e por isso, é difícil estabelecer em seu pensamento, de modo estrito, o que é seu e o que é tomado da tradição. De fato a importância de Averróis diz respeito também a sua originalidade no que se trata a questão da leitura do *Corpus Aristotelicum*. Sua intenção é, acima de tudo, ler Aristóteles, sem nenhum compromisso com qualquer doutrina ou magistério sagrado. Averróis pretende então identificar o que há de mais essencial nas obras de Aristóteles, quebrando e reagindo duramente às interpretações neoplatônicas de Avicena, interpretações que eram predominantes até então.

¹⁰ Simplício da Cilicia (c. 490 – c. 560) nasce no sudeste da Anatólia e foi discípulo de Ammonio, um grande expoente da escola de Alexandria. Simplício foi contemporâneo de João Filopono, que também foi discípulo de Ammonio, contudo não chegaram e se conhecer pessoalmente, mas discutiram fervorosamente acerca de algumas questões, principalmente no que diz respeito se a dinâmica dos céus é semelhante ao mundo sublunar e o debate acerca da eternidade do mundo. Em 531 Simplício vai para corte de Chosroes (Imperador da Pérsia), sua partida é associada ao decreto do imperador Justiniano que em 529 proibi o ensino de filosofia e astronomia em Atenas, lugar o qual até então Simplício vivia. Seus comentários são principalmente acerca da obra de Aristóteles, porém visto que Simplício participa da tradição imergente de comentadores, que não visavam apenas comentar com a intenção de serem apenas meros auxiliares, da

O bloco de produção tomista, no que diz respeito aos comentários do *Corpus Aristotelicum*, apresenta inúmeros problemas aos seus pesquisadores. O debate acerca desta questão é extraordinário, e a pergunta primordial é qual extensão dos comentários, assim como quais as versões de textos aristotélicos utilizadas por Tomás de Aquino, e a validade das fontes que ele utilizou no seus comentários. Portanto, uma questão válida é em que medida Tomás se manteve fiel ao Filósofo, isto é, em que medida Tomás aplicava sua leitura de Aristóteles na teologia.

Este debate é indispensável, pois não há entre os estudiosos uma conformidade universal acerca do modo de como Tomás leu Aristóteles. Isso porque, para alguns estudiosos dos comentários tomistas, o Aquinata prolonga o Filósofo enquanto outros afirmam que Tomás permaneceu fiel a Aristóteles e em nada interferiu no sentido daquilo que ele pretendia dizer; e para outros, ele não deixa de exprimir seu ponto de vista e amplifica o raciocínio aristotélico.

Para compreender melhor este debate, achamos razoável seguir o ponto de vista de Martin Grabmann (GRABAMANN, 1949, p.22)¹², tal como faz Torrel. Segundo Grabmann, a questão da qualidade dos comentários está necessariamente relacionada à sua utilidade do ponto de vista teológico. Por isso, para reconstruir o pensamento de Tomás, é preciso compreender o debate histórico-filosófico sobre questões teológicas que poderiam se relacionar com temas tratados nas obras de Aristóteles. Grabmann então divide o debate segundo três perspectivas. A primeira diz que Tomás não se abstém em absoluto de expor o seu ponto de vista, seja emendando ou ampliando o que foi dito pelo Filósofo, a ponto de afirmarem que através dos comentários é possível reconstruir o pensamento de Tomás. A segunda conta com aqueles que enfatizam a objetividade e a

mesma forma seus textos são recheados de uma leitura exegética importante e também são uma fonte excepcional de informações e citações dos pré-socráticos, astrônomos e outros comentadores. Seus principais comentários são os comentários a Aristóteles: *Categorias*, *Física*, *Sobre o Céu*; outros comentários são: *Sobre Epicteto*; os seus tratados são: *Contra Filopono acerca da eternidade do mundo* e os *Corolários sobre o lugar e o tempo*.

¹¹ Alexandre (fl. 198–209) nasceu em Afrodísia, na Ásia menor, pouco se sabe sobre a vida de Alexandre, mas certamente seu pai, segundo Tuominen (2012), foi filósofo em Atenas. Conjetura-se que Alexandre teve uma cátedra de professor de filosofia em Atenas entre 198 e 211, certo é que Alexandre foi o representante máximo na tradição de comentadores de Aristóteles, além de ter tido forte influência na idade média, principalmente no período da escolástica, a sua contribuição mais importante, segundo Reale (1997), foi a leitura da doutrina noética de Aristóteles. Da vasta coleção de comentários de Alexandre de Afrodísia, chegaram até nós apenas os comentários dos: *Primeiros Analíticos* aos *Tópicos*, à *Meteorologia* e ao *Tratado da Sensação*.

¹² Apud Torrel, p. 205,2011.

fidelidade do comentador; seu pensamento pessoal permanece sempre oculto e raramente se encontra traços de alguma opinião própria, de fato, ele fala sempre segundo Aristóteles. A última, que tem como adepto o próprio Grabmann, e para onde Torrel também se inclina, enfatiza uma posição intermediária, ou seja, há uma fidelidade objetiva na interpretação de Tomás, mas ele também não exclui a expressão de seu ponto de vista; logo, é possível através de seus comentários reconstruir sua doutrina própria, porém apenas na medida em que se aplica à sua leitura de Aristóteles.

Outro ponto de grande importância é a originalidade da técnica usada por Tomás nos comentários, a saber, sua técnica exegética. Sobre este debate Mandonnet, se torna o grande defensor de Tomás, pois ele lhe atribuiu a invenção da exegese literal, e a aplicação notável deste método nos comentários. Para Torrel, a exposição de Mandonnet não parece defensável, isto porque os historiadores da filosofia, como Pe. Gauthier e Dom Lottin, se tornaram mais irredutíveis no que diz respeito à análise dos comentários. De fato, segundo estes historiadores, Tomás não introduz um método inovador, antes ele apenas aplica o método da própria faculdade de artes, contudo, continua Torrel, *Não se trata de lhe tirar o mérito, já que ele soube fazer desse instrumento um uso bastante notável, porém isso nos aproxima mais da verdade dos fatos (TORREL, p.277, 2011).*

As discussões acerca do método de leitura de Tomás tornam-se tão vastas a ponto de a análise de Grabmann, que propõe entender o conteúdo dos comentários de Tomás, a partir de três perspectivas, parece não mais situar o problema. De fato, alguns estudiosos admitem a complexidade única dos comentários de Tomás, a sua profundidade em conteúdo e na maioria das vezes o seu teor literal, mas o fato é que ele não deixa de desvirtuar a doutrina de Aristóteles. Torrel diz,

(...) como no *Comentário da Ética*, guiado pelo princípio explicitamente cristão da visão beatífica, ou naqueles sobre a Metafísica, orientado no sentido de uma Metafísica do ser que lhe era inteiramente estranha. Para não falar da metafísica criacionista, ou do abandono do politeísmo. Como jocosamente o dizia um de seus mais profundos intérpretes contemporâneos, Tomás “batizou” Aristóteles. A menos que se prefira dizer, com Gauthier, que ele herdou um Aristóteles, “já todo cristão”, e que seu esforço foi o de lhe restituir certa pureza a fim de utilizá-lo como novo instrumento de sua reflexão teológica. (TORREL. 2011. 277)

Os exemplos de seus argumentos no comentário da *Metafísica* mostram, de acordo com L.-B Geiger¹³, que Tomás parece interiorizar uma espécie de metafísica cristã e assim apresentar um Aristóteles batizado. Dessa maneira, para eles, na melhor das hipóteses Tomás teria procedido desta maneira, pois teria tido o conhecimento de um Aristóteles cristão, como afirma Gauthier. A exposição de Gilson sobre esta questão é um pouco menos radical, ele afirma que os comentários são, ao mesmo tempo, obras de interpretação e de crítica, isto é Tomás apresenta a obra de Aristóteles com o objetivo de nos fazer saber o que Aristóteles diz, contudo segundo o seu próprio ponto de vista. Ademais, Gilson alerta que no percurso de leitura dos comentários se deve evitar dois erros, o primeiro é acreditar que Tomás rouba todo o sentido das doutrinas de Aristóteles, isto é, que voluntariamente a transverte, o segundo, é crer que a leitura de Tomás traz consigo o sentido original das doutrinas.

Contudo, o que vale aqui é a afirmação de que o Aquinata se esforçou em comentar assiduamente o *Corpus Aristotelicum* para que pudesse utilizá-lo como instrumento em sua reflexão teológica. Por isso Mandonnet quis defender o método exegético de Tomás e sua fidelidade substancial ao Filósofo, por isso não é possível fugir do fato de que em sua tarefa intensa e veloz de comentador, ele também aprofunda e por vezes supera os textos do Filósofo, mas isso não indica que ele tenha batizado seus textos.

Mas para entender o verdadeiro propósito de Tomás comentar o *Corpus Aristotelicum* é razoável apresentar o método do qual ele se vale. Parece que para compreender amplamente esta questão é preciso observar primeiro; que Tomás tende a buscar a *intentio auctoris*, pois para ele os comentários possuíam uma forte função instrumental. A *intentio auctoris* é uma das regras primordiais da *expositio reverentialis*, ou melhor dizendo, da hermenêutica medieval, onde o objetivo é não encontrar senão o que o outro “quer dizer”. Assim, percebemos que o movimento de Tomás em comentar o Filósofo, em primeiro plano é encontrar o fio condutor de seu pensamento. Daí se segue que Tomás se vê autorizado a prolongar o debate aristotélico. Ademais não era do interesse de Tomás reconstituir historicamente o pensamento de Aristóteles, pois enquanto seu leitor ele sabia do que queria se valer. Segundo Torrel;

A reconstituição historicamente exata do pensamento de Aristóteles não lhe interessa em si mesma. Mesmo que seus recursos de erudição sejam menores que os de um historiador contemporâneo, ele sabe muito bem a que ser deve ater. Mas prefere seguir de perto o intento de Aristóteles e levar até o fim a

¹³Apud Torrel, p.207,2011. L.-B.Geiger, Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote.

intuição que ele crê ter sido sua. Foi incapaz de verificá-la por carecer da luz da revelação cristã, pensa Tomás, mas isso foi muito bem o que “quis dizer”. (TORREL, 2011. p. 278)

Mediante essa afirmação talvez se explique o porquê de alguns comentários não terem sido terminados, entre eles o *Sententia libri Politicorum*, *De Generationem et Corruptione*, *Sententia Super Meteora* e *De Caelo et Mundi*. Este último é o escopo da análise posterior.

A *Sententia libri Politicorum* foi completada por Pedro de Auvergne, discípulo de Tomás, que é louvado pelo fato de ter terminado também o *De Caelo et Mundi*. A parte autêntica do comentário à *Política* vai até o livro 3, capítulo 6. Contudo, todas as importantes edições, inclusive a Leonina, é apresenta com os oito livros completos. O *De Generationem et Corruptione*, que possui dois livros, foi comentado inicialmente por Tomás, que não terminou o comentário além do capítulo 5 do livro 1. Muito provavelmente é posterior ao *De Caelo*. A *Sententia Super Meteora* nem ao menos permite uma conclusão segura quanto ao seu escrito. O certo é que Tomás usa a tradução de Guilherme de Moebike, de 1267, fato que leva os historiadores à crença de que o comentário seria mais ou menos deste período. O *De Caelo et Mundi* será tratado mais adiante.

Acerca dos comentários de Tomás ao *Corpus Aristotelicum*, afirma Torrel que não se pode cobrar uma conduta rigorosa de historiador da filosofia, ademais não se pode cobrar, diz ele, aquilo que nunca foi pretendido pelo autor. Os comentários serão melhor apreciados e compreendidos se tivermos como certo que o Aquinata os empreendeu segundo uma perspectiva apostólica, ou seja, a fim de realizar com brio seu ofício de teólogo.

1.2 Tomás de Aquino: o Comentador do *De Caelo et Mundi*.

O *Tratado do Céu* faz parte dos *libri naturales* de Aristóteles. O *libri naturales* vai tratar da ciência da física ou filosofia natural e segundo Gardeil (GARDEIL, 2013. p.), esta é a parte mais debatida na escolástica. Nesse período há um esforço em avançar na sua compreensão, mas sempre tendo em vista a autoridade dos antigos.

O problema da cosmologia aristotélica é colocado em meio e este debate, e Tomás empreende comentar o *Tratado do Céu* tendo isso em vista. A cosmologia faz parte da

física, que constitui a terceira parte da filosofia teórica de Aristóteles, as duas outras são a matemática e a filosofia primeira. Esta diversificação tem por fundamento os graus de separação da matéria, sob os quais se pode conhecer sucessivamente o assunto de conhecimento, esse processo foi conhecido na escolástica como graus de abstração¹⁴. O físico considera o ente da natureza, e não leva em conta as suas características individuais, mas apenas suas qualidades sensíveis comuns. Gardeil diz que, para Tomás, no nível da física, e a partir dos graus de abstração, não se considera a matéria individual, isto é, esta carne ou este osso (*Materia Individualis*), mas se preserva a matéria comum (*Materia Sensibilis*), isto é a carne ou os ossos. Isso quer dizer, as propriedades comuns acessíveis aos sentidos – coloração, duração, sonoridade etc; permanecerão contidas nessa ordem de saber (GARDEIL, 2013. p. 300).

Com efeito, Aristóteles estrutura a base de seu sistema de mundo na física, um sistema potente e sobretudo coeso, segundo Gardeil, um sistema engenhoso na ordem de seus fenômenos, que parecia indestrutível. Acerca da ordem desses fenômenos, era necessário primeiro determinar as propriedades mais comuns dos *entes móveis*. Estas propriedades tinham como princípio determinante os fatos experimentais mais simples e

¹⁴ No período da escolástica, o modo de conhecer segundo os graus de abstrações é de estimável importância para a classificação das ciências, ou também, a classificação das ciências, proposta por Aristóteles, é necessária para circunscrever o debate acerca dos graus de abstração. De fato, tomando como base bibliográfica Gardeil (2013, pg.192), as ciências não se discriminam, ao menos em um primeiro momento, pela diferença material, mas a partir do seu referencial de conteúdo. Isto é, as ciências podem atribuir às coisas materiais em um dado aspecto. No que diz respeito a ciência segundo o hábito, este percurso de se entender um dado objeto segundo sua atribuição parte de dois aspectos, primeiro o objeto material, que trata da realidade própria, e segundo, o objeto formal, que retém o aspecto particular do qual a realidade é alcançada. Este último, por sua vez é dividido em dois; primeiro, o objeto formal *quod* (*ratio formalis quae attingitur*), e segundo, o objeto formal *quo* (*ratio formalis sub qua*), o objeto formal *quod* diz respeito aos aspectos do próprio objeto, que é atingido pelo hábito, por exemplo, dado o objeto material árvore e referida a razão formal que é atingida, estabeleço que árvore é verde, tem tronco, raiz e copa, porém quando diz respeito ao objeto formal *quo*, referimos ao princípio formal que existe em uma ciência, isto é, dado um objeto árvore, a *ratio formalis sub qua* vai buscar o *porquê* a árvore é verde?, porque ela tem tronco?, o que é a árvore Etc. A partir dessa apresentação do que é necessário para entender o objeto da física, segundo Gardeil, Tomás organiza algumas formulas conceituais, a saber, ele passa do *speculabile* ao *immateriale* e a partir disso, atribui os graus de ciência de acordo com a imaterialidade, ou seja, uma coisa é mais inteligível e tem mais *ratio formalis sub qua* quando ela é mais imaterial. Visto esta exposição, podemos compreender como se dá a distinção dos graus de abstração ou da imaterialidade, e é a partir da distinção dos graus de abstração que será possível circunscrever racionalmente as classes das ciências, que são a física, a matemática e a metafísica. Os graus de abstração são ordenados segundo uma ordem tripla; o primeiro grau de abstração considera as coisas independentemente dos seres particulares que atingem os nossos sentidos, isto é, toma o objeto obtido e abstrai a *materia signata*, que é a matéria enquanto princípio de individuação. O segundo grau de abstração considera as coisas independente de suas qualidades sensíveis e de seu movimento, isto é, vai reter suas determinações de ordem quantitativa, então neste segundo grau de abstração se abstrai a *materia sensibile et motu*, que é a matéria enquanto princípio de qualidade sensível e de movimento. O terceiro graus de abstração vai considerar as coisas independentemente de toda e qualquer condição material, isto é, tem-se em mãos o objeto da metafísica, abstrai-se então a *materia intelligibilis*, que é a matéria enquanto sujeito da quantidade e da ordem da quantidade.

mais imediatos para nós. Em segundo lugar, era necessário estabelecer a limitação da investigação das condições especiais de alguns fenômenos particulares, como, por exemplo, a queda dos corpos. Desta maneira é fato que, para Aristóteles, o mundo da física é aquele da mutabilidade, ou seja, essa ciência diz respeito ao ente que é por essência mutável. Logo, o objeto da filosofia da natureza é o ente móvel, isto é, seu objeto formalmente adequado de acordo com a própria razão da mutabilidade, na escolástica este objeto se chamará *ens mobilis*.

Determinado que o objeto da ciência da física é o *ens mobilis*, agora, é necessário compreender a sua divisão, pois é a partir dela que encontraremos o lugar do *Tratado do Céu*. A física de Aristóteles é dividida em dois grandes conjuntos. O primeiro corresponde aos 8 livros da *Física*, o segundo corresponde a todas as outras obras; nesse segundo grupo o objetivo é o estudo dos móveis e dos movimentos particulares.

Dessa maneira, Tomás comprehende a divisão da obra *Física* em dois blocos, primeiro, o estudo do próprio móvel (*Física I – II*); segundo, o estudo do movimento (*Física III*). Quanto à física dos movimentos dos móveis particulares, ele entende que há uma subdivisão de acordo com os principais tipos de mudanças e de móveis. No *De Generatione*, é estudado o movimento de geração e corrupção, alteração e diminuição, e os primeiros móveis, isto é, os elementos, do ponto de vista das transmutações comuns. Do ponto de vista das transmutações particulares desses elementos o debate aparece no *De Metereologica*. Os outros livros tratam dos corpos mistos; os inanimados *De Mineralibus* (*pseudoaristotélico*), os corpos mistos animados no *De Anima*. O livro que trata dos entes da natureza na medida em que são submetidos à primeira espécie de movimento, que é o movimento local, é o *Tratado do Céu*, e é nele que a presente pesquisa se limita.

Essa divisão¹⁵ das ciências naturais é fundamental para compreender o método expositivo de Tomás no percurso do *Comentário ao Tratado do Céu*, e isso fica evidente

¹⁵ No próprio Proêmio do *Tratado do Céu* Tomás, a partir de analogia com os processos ordenativos da razão, mostra o método do processo da ciência da natureza, para assim explicar a ordem lógica dos assuntos do *De Caelo*. Por isso mostra primeiro o sujeito próprio do movimento local, que é a magnitude e o corpo, pois se não há determinada quantidade em um corpo, também não há movimento. Após estabelecer o sujeito, diz que nos corpos deve haver também, como na ciência da natureza, determinada ordem, e no *De Caelo* nota três ordens nos corpos. A primeira, todo universo corpóreo é anterior em relação às suas partes; a segunda, os corpos simples, necessariamente, devem ser considerados antes dos compostos (por corpos simples se entende os elementos); e a terceira, entre os corpos simples é necessário se ocupar dos prioritários, os corpos celestes nos quais todos os outros estão fixos.

já no proêmio do Comentário. De fato, segundo Tomás de Aquino, no *Comentário ao Tratado do Céu* de Aristóteles, a ciência da natureza opera segundo as quatro ordens da razão. Desse modo, a ciência da natureza lida primeiramente com o ente enquanto ente móvel (*Física*), segundo, toma nota do universo enquanto móvel antes da suas partes, terceiro, leva em consideração o simples antes do composto, e, em quarto, trata do fundamento da mobilidade. Nos parágrafos segundo e terceiro do proêmio do *Comentário do Tratado do Céu*, Tomás de Aquino expõe o procedimento de raciocínio das razões, tanto práticas quanto especulativas. Isso é feito porque as ordens deste procedimento são analogias para localizar o tratado de Aristóteles na ordem dos assuntos que dizem respeito aos corpos móveis, a saber, a física. No processo de ordem das razões há primeiro a ordem da apreensão, em seguida, a ordem de intenção, depois a ordem de composição e a ordem de sustentação.

No *Tratado do Céu* Tomás diz que, por apreensão, se entende tudo que é tratado sobre o móvel enquanto móvel, na intenção de considerar o universo enquanto o todo antes das partes; na ordem de composição, aqui vai considerar primeiro o que é simples e posteriormente o que é composto e na composição, como se dá o movimento dos corpos celestes. Tomás, no parágrafo terceiro do proêmio do comentário do *Tratado do Céu*, diz que se deve determinar, *antes*, sobre as naturezas comuns que estão no livro da *Física*, ou seja, é necessário se ocupar da ¹⁶*materia sensibilis*. Os outros livros da ciência da natureza devem aplicar esses comuns, isto é, assuntos de estudo.

Quanto as características de formação do *Sententia super librum De Caelo et Mundo*, tal como o Comentário da *Política*, ele permaneceu inacabado e foi finalizado por Pedro de Auvergne. Tomás se serviu do comentário de Simplício, traduzido por Guilherme de Moerbeke, junto com a tradução do *Tratado do Céu*, que data exatamente de 15 de junho de 1271, assim se pode afirmar que o Comentário de Tomás é posterior a esta data. O fato é que Tomás comenta, dos quatro livros, apenas até um pouco depois do livro dois, assim, o que impediu o Aquinata de terminar o comentário do *De Caelo et Mundi* é uma questão em aberto para a historiografia tomista, pois não se sabe com certeza

¹⁶ Visto que para a filosofia, a natureza tem seus conceitos definidos segundo o modo da *materia sensibilis*, disso incorre que ele, a filosofia da natureza, deve considerar também a matéria individual. Contudo segundo Tomás, no Comentário da Física, Livro 1, Lição 1, n.1, por matéria individual não se pode ser entendida como instâncias individuais de entes que estão na natureza, por matéria individual entende-se as espécies que participam ou o que é de natureza comum. Contudo, essas espécies não existem de fato fora de nosso intelecto, diferente das instâncias individuais dos entes.

o porquê da suspensão repentina. A resposta mais provável, segundo Torrel, é que até o livro 2 é abordado o que era necessário para o debate de questões teológicas, de fato, é até a metade do livro dois que o Filósofo tratará das questões relativas ao cosmos supralunar, e isso é o que mais interessava ao Aquinata. Quanto o tema tratado no *De Caelo* é a cosmologia, com considerações bastante minuciosas sobre o universo, os corpos celestes e sua incorruptibilidade, a divindade do céu, sua animação e eternidade.

O Comentário *Sententia super librum De Caelo et Mundo*, foi provavelmente iniciado depois do *Comentário à Metafísica*. Quanto ao fato do comentário estar incompleto, Cruz Cruz diz que certamente Tomás começa a redação em 1272, levando em conta a tradução de Moerbeke, e, em virtude de sua morte, que ocorre em 1274, deixa terminado apenas até a lição 8 do livro 3. Contudo, Torrel, seguindo a afirmativa de Grabmann, diz que o motivo da interrupção da redação se dá justamente pelo fato de que os comentários seriam ferramentas para obras mais importantes¹⁷. Contudo, o debate sobre a interrupção do Comentário parece ser ainda muito obscuro. O fato é que o Comentário foi terminado pelo seu discípulo Pedro de Auvergne.

Segundo Elders, para compreender o Comentário do *Tratado do Céu*, assim como o porquê da atitude de Tomás em empreender tal função, é necessário ter claro como o Aquinata sistematiza o *De Caelo* de Aristóteles, isto é, qual o método de Tomás e como, ele organiza sua leitura em busca de uma unidade para o tratado. Ao que parece, Tomás pretende, no Comentário, recuperar a verdade da obra de Aristóteles. Por isso, segundo nos diz Elders, seu fundamento é comentar o sentido literal, expressando simpatia pelo pensamento metodológico de Aristóteles, pretendendo fazer ressurgir os princípios de sua doutrina.

Os principais fundamentos sobre os quais São Tomás funda seu trabalho de comentador são a respeito do sentido literal, portanto a preocupação de ter à sua disposição nas melhores traduções e nos comentários clássicos a simpatia pelo pensamento e o método de Aristóteles, a vontade de fazer destacar as intenções profundas do texto referindo o conteúdo às principais doutrinas aristotélicas. (Elders, .p.174)

De fato, a partir da leitura de Elders, se pode perceber na exposição de Tomás das doutrinas aristotélicas e de sua ida às fontes de debate que, Tomás tenta arrancar a doutrina de Aristóteles de todos aqueles que a influenciavam para um determinado

¹⁷ O comentário foi terminado pelo seu discípulo Pedro de Auvergne.

sentido que não ia de encontro com a fé cristã. Este debate, presente no texto de Elders, será avivado no capítulo terceiro da pesquisa. Por fim, Tomás procura em seu Comentário, mostrar que o *De Caelo* é um instrumento valioso para a teologia e metafísica cristã.

Elders também propõe uma metodologia de reflexão do Comentário. De acordo com ele, para entender o percurso do Comentário e ilustrar a unidade visada por Tomás, é necessário compreendê-lo a partir de quatro pontos: a) a posição de Santo Tomás com respeito à cosmologia tal como é ensinada no *De Caelo*, b) a sua posição a respeito da questão da finitude e eternidade do céu, c) como Tomás entende a afirmação do *De Caelo*, de que o universo possui uma alma e d) o debate sobre a eternidade do mundo.

Quanto ao assunto do *De Caelo* e a intenção do Comentário, usaremos como apoio bibliográfico Cruz Cruz. O texto introdutório de sua tradução do Comentário do *De Caelo* é importante para o debate aqui proposto, pois configura com clareza o percurso de Tomás comentador do *De Caelo*. Cruz Cruz afirma que, levando em conta o assunto do *De Caelo* e como as teorias que defende foram ultrapassadas pela astronomia e física moderna, poderíamos pensar que o interesse de se estudar, tanto o *De Caelo*, quanto o Comentário do Aquinata, seria puramente histórico. Porém, se viu que o sistema moderno copernicano tem como antecessor distante a teoria da queda dos graves, que já havia sido primitivamente notada por Aristóteles no Livro I, capítulo 8 do *Tratado do Céu*. O Filósofo ali afirma que, os corpos caem em velocidade acelerada na medida em que se aproximam do centro, isso quer dizer, sua queda se acelera quanto mais se aproximam do orbe terrestre. Aristóteles diz,

Com efeito, todas as coisas permanecem em repouso e se movem, por natureza e por coerção, e estas que fazem isso por natureza, são transportadas de onde elas permanecem em repouso sem restrição, e no lugar onde elas são transportadas, elas permanecem em repouso. Por outro lado, onde certas coisas por coerção são também transportadas por coerção, permanecem em repouso também por coerção. Além disso, se a translação se faz por coerção, a translação é contrária à natureza. Assim, se a terra se move por coerção do exterior para o centro do mundo, seu movimento daqui para lá será natural; e se a terra viesse do exterior ficaria ali sem coerção, seu movimento seria para cá. (*De Caelo*, 276 a 20-30)

No que diz respeito à intenção do Comentário, segundo Cruz Cruz, o Aquinata não frauda a intenção do *Tratado do Céu* de Aristóteles, nem no que diz respeito ao seu conteúdo epistemológico, nem em seu conteúdo metafísico. Assim, percebe-se que para caminhar nos problemas propostos no *Tratado do Céu*, Tomás lança mão das reflexões epistemológicas e metafísicas do próprio *Tratado do Céu*. Cruz Cruz mostra seu argumento a partir de cinco pontos essenciais do *Tratado do Céu* tratados por Tomás no comentário. Os pontos são; primeiro a **Filosofia da Natureza**, segundo a **Metafísica**, terceiro a **Física e Matemática**, quarto a **Antropologia** e quinto a **Natureza do Céu**.

Contudo, antes de explorarmos os temas debatidos por Cruz Cruz e Elders é necessário compreender a estrutura geral do *Tratado do Céu* e também do Comentário de Tomás. Isso porque, segundo o próprio Elders, só será possível vislumbrar a unidade do *Tratado do Céu* enxergada por Tomás se conhecermos a divisão do texto de Aristóteles e do Comentário. O livro de Aristóteles que debate sobre esta questão é denominado como *Περὶ οὐρανοῦ* e se traduz para o latim como *Tratado do Céu*. Compõe-se de duas partes fundamentais, e quatro livros; a primeira parte é composta pelos livros 1 e 2, onde se argumenta a respeito do mundo supralunar, ou seja, sobre as estrelas fixas, o céu e os planetas; a segunda parte, composta pelos livros 3 e 4, apresentam o estudo do mundo sublunar, a saber, a terra e as regiões imediatamente inferiores à lua. A obra de Aristóteles parece ser ordenada, sistemática e clara e segue as teorias astronômicas de Eudoxo e Calipo.

Tomás intitula, seu comentário como *Sententia super librum De Caelo et mundo*. Isto ocorre porque grande parte da tradição ¹⁸escolástica, incluindo o Aquinata, julgou acertadamente que este título se enquadava adequadamente. De fato, a partir dos temas presentes no *Tratado do Céu*, os escolásticos perceberam que ali não trata apenas do *cosmos* no sentido de *οὐρανός*, mas também da terra e dos lugares intermediários. Logo, este livro, afirmaram alguns comentadores, trata do universo ele mesmo. Tomás

¹⁸ Para Tomás de Aquino havia uma inflexível regularidade em se pensar o cosmos, essa obstinação, provida da ciência de sua época, lhe permitia afirmar as estrelas fixas e inclusive estabelecer para elas uma quantidade, isto é, pensava-se que poderia existir mais de seis mil estrelas. Os sete astros errantes também apareciam como aqueles que descreviam a cada dia o seu caminho, sob uma túnica imutável do céu das estrelas fixas. Estes astros, o Sol, a Lua, Saturno, Júpiter, Marte, Vênus e Mercúrio, eram denominados como planetas, a partir do verbo grego *planan*, significa literalmente errar, vagar. Tanto os antigos gregos, quanto Tomás de Aquino, tinham como certo que viviam em um universo fechado, finito hierarquizado (centrado na terra) e heterogêneo em sua matéria. Isso porque havia a material de composição dos astros e a matéria de composição do mundo sublunar, que era corruptível.

seguramente diz no *Proêmio* que o céu é entendido de três maneiras, em primeiro lugar, *o universo segundo a terceira esfera*, em segundo lugar, como sendo *os corpos de movimento circular*, e, por fim, como sendo *o próprio universo*. No proêmio, nos parágrafos quarto e quinto, Tomás mostra que comentadores, como Alexandre, Simplício e Siriano, divergem na questão da titulação do *Tratado do Céu*. Porém fica evidente no parágrafo quarto do Proêmio que essa questão é necessária para a pontuar os temas do *Tratado do Céu*. Tendo em vista a complexidade do texto de Aristóteles e a diversidade dos assuntos ali presente, diz Tomás, houve dúvida entre os comentadores de Aristóteles sobre o tema deste livro. Por isso, o Aquinata mostra a opinião dos dois principais comentadores do tratado. Primeiro afirma que Alexandre opinou que o tema que é tratado principalmente pelo Filósofo é o próprio universo, por isso, Alexandre entendeu que céu pode ser compreendido de três modos. Céu quer dizer, a princípio, a própria última esfera, ou ainda como todo o conjunto dos corpos que se movem circularmente, e, por fim, como sendo o próprio universo. Sobre Alexandre Tomás observa:

(...) sustenta que este livro é intitulado *Sobre o Céu* como se fosse sobre o universo sobre o mundo: na qual asserção ele assume que o Filósofo neste livro determina sobre algo que se refere ao universo todo, por exemplo, que é finito, que seja somente um, e outras deste tipo. (*Proêmio De Caelo*, 4)¹⁹

No parágrafo quarto do Proêmio, Tomás discute rapidamente a opinião de Jâmblico e Siriano. O Aquinata diz que, para Jâmblico, o assunto que é principalmente debatido no *Tratado do Céu* é apenas o corpo celeste, que se move circularmente e os outros corpos são considerados na medida que estão contidos no céu e recebem a influência deste movimento, daí o nome *Sobre o Céu*. A opinião de Siriano segundo Tomás era muito próxima a de Jâmblico, o que as difere é que enquanto o primeiro diz que outros corpos estão no debate devido à influência do movimento, o último diz que esses outros corpos são considerados apenas por acidente, ou seja, na medida em que o conhecimento dos outros corpos é assumido para manifestar aquilo que é dito sobre o céu. Contudo, Tomás diz que ambos os argumentos parecem pouco prováveis, pois no terceiro e no quarto livro o Filósofo examina outros corpos simples, tendo como necessário a

¹⁹ (...) quandoque autem ipsum universum, asserit hunc librum intitulari de caelo, quasi de universo vel de mundo: in cuius assertionem assumit quod philosophus in hoc libro determinat quaedam ad totum universum pertinentia, puta quod sit finitum, quod sit unum tantum, et alia huiusmodi. (In *De Caelo* Prooemium, 4)

análise desses corpos, e não apenas de modo acidental. Assim, no segundo livro, trata de fato sobre o movimento dos céus, e no terceiro e no quarto sobre todos os outros corpos, de maneira não acidental. Logo, como diz o Aquinata;

(...) pois após o Filósofo determinar no segundo livro sobre o céu, coloca em seguida, no terceiro e quarto a consideração sobre outros corpos simples, como se tratando destes principalmente. Com efeito, não é costume do Filósofo atribuir à parte principal de alguma ciência o que é assumido por acidente. Portanto, o Filósofo no segundo livro determinava sobre o céu, no terceiro e no quarto coloca em consideração todos os corpos simples. (*Proêmio De Caelo, 4*)²⁰

Deste modo, Tomás passa a considerar o ponto de vista de Simplício que sustenta que a intenção do Filósofo é também determinar o que se refere os corpos simples, e visto que entre estes corpos o celeste é superior, daí o título *Tratado do Céu*. Tomás então observa que Simplício, ao argumentar que o tratado diz respeito ao estudo dos corpos simples, não exclui que o livro determine algo sobre o universo, contudo o faz apenas na medida em que é condição para o debate dos corpos simples superiores, a saber, os celestes. Mas Tomás de Aquino se posiciona contra Simplício, afirmando que se o Filósofo, no *Tratado do Céu*, tivesse como objetivo discutir os corpos simples, ele deveria ter discutido tudo acerca destes corpos. Todavia, o Filósofo, argumenta Tomás, discute apenas alguns aspectos dos corpos simples, a saber o fato de serem leves ou pesados, ou seja, no *Tratado do Céu* não há o debate dos aspectos qualitativos dos corpos, aspectos estes que serão considerados apenas no *De Generatione*. No Proêmio argumenta;

Mas, pela mesma razão, podemos argumentar contra Simplício: porque, se neste livro se tratasse principalmente sobre os corpos simples, seria preciso que tudo o que se refere aos corpos simples fosse tratado neste livro; mas agora neste livro é tratado somente o que se refere à leveza e à gravidade dos mesmos, mas os demais são tratados no livro *Sobre a Geração*. (*Proêmio De Caelo, 4*)²¹

²⁰ (...)quia postquam philosophus in secundo libro determinavit de caelo, in tertio et quarto subiungit considerationem de aliis simplicibus corporibus, quasi principaliter de eis intendens. Non enim consuevit philosophus principalem partem alicuius scientiae assignare his quae per accidens assumuntur. Et ideo aliis visum est, sicut Simplicius dixit, quod intentio philosophi in hoc libro est determinare de simplicibus corporibus, inquantum convenient in communi intentione simplicis corporis (...) (In *De Caelo* Prooemium, 4)

²¹ 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 *De Caelo* Prooemium, 4)

Após Tomás mostrar e rejeitar a análise de Jâmblicos e Siriano e discordar de Simplício, no parágrafo quinto do Proêmio, ele se vale do ponto de vista de Alexandre, e diz que a opinião dele parece, entre todas, a mais razoável. Pois, enquanto Jâmblico e Siriano afirmam que o assunto do tratado é apenas os corpos celestes e os demais são levados em consideração ou por influência ou por acidente, Simplício manifesta que o tema do tratado é apenas os corpos simples e o universo é ali examinado apenas na medida que convém ao corpo celestes, que é o mais dominante dentre os corpos simples. Por outro lado, Alexandre, afirma o Aquinata, entende que o tema do *Tratado do Céu* é o próprio universo, e que ao contrário do que dizia Simplício, o que se determina acerca dos corpos simples, neste livro, se diz na medida em que esses corpos fazem parte do universo. Ademais, Tomás continua, Alexandre afirma que o universo é constituído de partes segundo uma determinada ordem de posição, e este livro lida justamente com essas partes, isso quer dizer, e por isso somente daquelas partes do universo se determina neste livro, as quais primeiro e por si tem posição no universo, isto é, os corpos simples.

Tomás também tem por certo, a partir de seu posicionamento favorável à opinião de Alexandre, que no *Tratado do Céu*, não será debatido, acerca dos corpos simples, suas características qualitativas, tais como se são frios ou quentes, sua cor ou gosto, mas antes somente acerca de seu peso e leveza, determinantes de sua posição no universo. Logo, quando Cruz Cruz sustenta que para a tradição escolástica e para Tomás o *Tratado do Céu* versa principalmente sobre o universo ele mesmo, pois céu, segundo o Proêmio do Aquinata, se diz de três maneiras; enquanto sendo última esfera, enquanto sendo os corpos de movimento circular, e também enquanto sendo o universo como um todo. Daí ser autêntico dizer que seu título não é apenas relacionado ao céu, mas também ao mundo. Dessa forma, Tomás considera que o título que tem poder de alçar o assunto que Aristóteles pretende no Tratado do Céu é *De Caelo et Mundo*. Assim expõe no Proêmio;

Donde, como se diz “céu” de três modos, por vezes “a própria última esfera”, às vezes “todo o corpo que se move circularmente”, e também às vezes “o próprio universo”, sustenta que este livro é intitulado *Sobre o Céu* como se fosse sobre o universo sobre o mundo: na qual asserção ele assume que o Filósofo neste livro determina sobre algo que se refere ao universo todo, por exemplo, que é finito, que seja somente um, e demais deste tipo (Proêmio *De Caelo*, 4)²²

Sobre isso Weisheipl afirma que, está conclusão de Tomás é importante para o debate da metodologia e da unicidade do Comentário. Isto quer dizer, Weisheipl atenta para o fato que, a partir dessa ordenação dos corpos e magnitudes em uma tripla ordem, tanto Tomás como a tradição escolástica pretenderam encontrar um fio unificador no interior da obra. Contudo, encontrar esta unidade não seria fácil, pois segundo a leitura da tradição escolástica, afirmar que o sujeito do tratado é o corpo não é localizar factualmente seu aspecto geral. A partir disso, Weisheipl mostra que para eles o tema comum do tratado não é apenas o corpo, tendo em vista seus quatro livros. Por isso, através do título, tentaram descobrir o fio condutor de todo o texto do *Tratado do Céu*. O título, segundo Tomás, pode ser compreendido de três formas, e a partir da análise dos comentadores escolásticos, mais especificamente Simplício e Alexandre, ele coloca no parágrafo quarto e quinto do Proêmio qual o aspecto comum que une todo o conjunto do *Tratado do Céu*.

Acerca da divisão do Comentário, Tomás o divide em quatro livros, os livros são expostos em lições, e cada lição se relaciona com alguma proporção do texto aristotélico. O primeiro livro²³ é divido em 29 lições, o segundo em 28 lições. A respeito da estrutura das lições, é importante apontar que o modo como Tomás as divide e também levando em consideração as suas subdivisões, existe ali uma rigidez necessária, pois é a partir dela que Tomás ganha em clareza argumentativa. Dessa maneira, o leitor sabe, descriptivamente, qual questão e qual ponto desta questão está sendo comentado.

A leitura de Elders, sobre a estrutura do Comentário, é clara e por isso, ela será importante para a exposição deste tema. Segundo Elders, para entender como Tomás procede metodologicamente em sua leitura ao *De Caelo*, é preciso notar o debate estabelecido com suas fontes, tais como Simplício, Alexandre de Afrodísia e Averróis. Tomás sempre recorre a essas fontes, seja para aprová-las ou não, suas objeções dizem

²² Unde, cum caelum tripliciter dicatur, quandoque ipsa ultima sphaera, quandoque totum corpus quod circulariter movetur, quandoque autem ipsum universum, asserit hunc librum intitulari de caelo, quasi de universo vel de mundo: in cuius assertionem assumit quod philosophus in hoc libro determinat quaedam ad totum universum pertinentia, puta quod sit finitum, quod sit unum tantum, et alia huiusmodi. (In *De Caelo* Prooemium, 4)

²³ Nas divisões conceituais do texto e de cada capítulo, Tomás segue as divisões dadas por Simplício em seu comentário. Quanto ao exame das partes em uma lição, pode variar entre meia página e uma página e meia, de fato, o texto de cada lição pode tanto dizer sobre a mais recente linha de certo capítulo, quanto chegar a dizer sobre a primeira parte do capítulo seguinte.

respeito, na maioria das vezes, a pontos da doutrina, que são frequentemente introduzidos por expressões como *potest autem aliquis obiicere contra hoc quod dicitur* ou *videtur falsum esse quod dicitur*. Em seguida a estas objeções Tomás sempre traz o argumento mais razoável, e frequentemente são introduzidos um *sed dicendum est* ou *postest autem dici*.

Tratada a questão da estrutura é importante abordar o debate dos temas do Comentário, e aqui, a análise de Cruz Cruz é valiosa para circunscrever a questão. Isto ocorre porque sua exposição, que diferente da de Elders, é traçada a partir dos temas do Comentário, enquanto Elders se inclina para uma análise voltada para a estrutura geral do Comentário.

De acordo com Cruz Cruz, quando tomamos como referência a história da ciência, parece que todos os dados científicos utilizados por Tomás, são vagos e inadequados. De fato, aponta Cruz Cruz, parece absurda a ideia, desde Copérnico, de julgarmos que o mundo é fechado, finito e heterogêneo. A percepção de que a terra seria o centro desse universo, que se encerrava em si mesmo, é tida como insensata. Contudo, esses equívocos eram para Tomás um fato dado, pois ao comentar o *De Caelo*, o Aquinata estava cotejando pressupostos científicos, isto é, ele estava fazendo ciência. Ademais, observa Cruz Cruz, o comentário de Tomás de Aquino segue uma linha de clareza epistemológica e metafísica de alcance tal, que é possível atentar cinco pontos de discussão no comentário. Os pontos são o da *filosofia da ciência*, da *metafísica*, da *matemática* e da *física*, da *antropologia* e da *natureza do céu*.

O primeiro ponto é o da *filosofia da ciência*. Tomás examina as hipóteses astronômicas até então conhecidas, e assim debate sobre o seu valor de verdade, levando em conta o acesso ao conhecimento dos fenômenos. As hipóteses mais extensamente debatidas são as de Eudoxo, hipótese aceita pelo Filósofo e a de Ptolomeu, isto porque, por ser posterior a Aristóteles, surge a necessidade de comparar os sistemas de Eudoxo e Ptolomeu. A hipótese de Eudoxo, diz que as esferas possuem movimento geocêntrico e a de Ptolomeu afirma que as esferas possuem movimento geo excêntrico. Contudo, de acordo com Cruz Cruz, para Tomás o mais importante não é definir as qualidades desses movimentos e então mostrar qual era o mais correto. Isto quer dizer que Tomás tinha a clara noção de que Aristóteles pensava ser mais razoável as qualidades do sistema de Eudoxo, mas para Tomás essa escolha não implicaria que o sistema de movimento das esferas geocêntricas fosse verdadeira. Ele diz na lição 17 do livro 2;

Não é preciso que sejam verdadeiras as suposições existentes, pois, embora uma vez que estas suposições, as aparências, foram salvas, no entanto, não há a necessidade de decidir que essas suposições são verdadeiras; porque talvez as aparências sobe as estrelas se salvem de algum modo, ainda não conhecido pelos homens. Aristóteles, por sua vez, utiliza, como se fossem verdadeiras, essas suposições a respeito da qualidade dos movimentos. (*In de Caelo II. Lect 17*)

Então parece que, Tomás de Aquino estaria mais preocupado com o tratamento epistemológico do *Tratado do Céu*. Com efeito, para ele o simples fato de uma hipótese astronômica, aparentemente, salvar todos os fenômenos, não é prova de que ela seja verdadeira. Isso porque no *Tratado do Céu* o Filósofo trata daqueles fenômenos particulares, de condições especiais, como havia averiguado Gardeil (GARDEIL, 2013. p. 305).

Quanto ao debate das hipóteses astronômicas, Cruz Cruz diz que Tomás permanece realista, e também mostra dúvidas em relação ao movimento das esferas e da assertividade dos sistemas. Por conseguinte, para ele é possível que o sistema dos movimentos celestes seja outro, ainda não entendido por aqueles astrônomos, daí a possibilidade de todos estes sistemas já conhecidos serem falsos. Dessa maneira, a leitura de Tomás ao *De Caelo* do ponto de vista da filosofia da ciência busca compreender a questão de natureza epistemológica e isso quer dizer, ele não pretende salvaguardar a hipótese Eudoxo-aristotélica, nem tentará mostrar os erros sistema Ptolomaico, ou mesmo o defenderá, justamente porque para Tomás, ambas as hipóteses dependem de fenômenos que não são passíveis de conhecimento direto. Assim;

(...) os astrônomos supõem esferas portadoras de astros, e outras esferas sem astros que comunicam às anteriores diversos movimentos sobrepostos: estas hipóteses são verdadeiras se objetivamente as esferas existirem, e falsas se as esferas não existirem. Aristóteles argumenta aqui, diz Santo Tomás, supondo que as hipóteses de Eudoxo são verdadeiras. (Cruz Cruz, 2002.p. 14)

Ainda sobre o debate acerca da Filosofia da Ciência, Cruz Cruz atenta que, para Tomás a questão epistemológica é importante para compreender a cosmologia do Filósofo. De fato, parece que é a partir da epistemologia que Tomás pretende compreender como se dá o conhecimento dos eventos e até que ponto podemos afirmar deles alguma falsidade ou verdade. Assim, a questão do conhecimento é imprescindível, pois, segundo a análise de Cruz Cruz para Tomás, ela influencia a discussão ontológica

do *De Caelo*, isso quer dizer que as limitações epistemológicas apontadas por Tomás são a ponta unificadora para a leitura do comentário a partir do ponto de vista da *metafísica*.

É fato que, para Tomás, o conhecimento das coisas do céu é limitado. Contudo, está limitação não é apenas espacial ou causada pela impossibilidade de acesso aos fenômenos físicos dos céus, como fica evidente no debate da filosofia da ciência. Para Tomás há também a limitação ontológica, que interfere na possibilidade do conhecimento das leis dos movimentos do céu, e de seu ordenamento. Isso quer dizer que todos os que enfrentam as questões que dizem respeito ao céu têm o conhecimento de que eles estão muitíssimo distantes de nós, e por isso não podemos ter nenhuma exatidão sobre eles, ou um juízo certo. Logo, os corpos celestes estão distantes de nós, tanto segundo a quantidade, ou seja, **distância local**, como no tocante a um afastamento muito maior, que é a distância segundo o conhecimento das essências, ou seja, a **distância ontológica**. De fato, há o acesso apenas a poucos acidentes destes corpos e não efetivamente a suas essências, ou sequer aos seus acidentes ditos necessários, ademais não é da natureza humana, afirma Tomás, conhecer qualquer coisa apenas segundo os seus acidentes, aqui é evidente que os conceitos ontológicos são tomados, necessariamente, por analogia. Para explicar esta questão, Tomás toma Aristóteles integralmente; diz que a distância ontológica é maior que a local devido à heterogeneidade do universo, ele contém corpos de constituição elementar distintos dos corpos inferiores, além disso, tomando as palavras de Cruz Cruz:

(...) há uma proporção entre a distância que há entre nós e um corpo celeste e a distância que há entre nós e alguns corpos inferiores, por exemplo, de uma pedra ou de uma madeira; aquelas distâncias, tanto uma como a outra, são do mesmo gênero, mas os acidentes dos corpos celestes são de outra razão de ser totalmente desproporcional dos acidentes dos corpos inferiores. (CRUZ CRUZ, 2002. p. 15)

O a exposição da questão da **física** e da **matemática** é também de uma importância fundamental para *debate* colocado por Tomás, ou poderíamos dizer mais claramente, a distinção entre ciências da física e matemática é fundamental, tanto para delimitar o assunto do *Tratado do Céu*, como para fundamentar a sua estrutura metodológica. Segundo o Comentário, ambas consideram o mesmo objeto, contudo o compreendem segundo um gênero distinto. O físico examina os corpos como sendo do gênero da substância, enquanto o matemático como sendo do gênero da quantidade. Por exemplo, sobre a linha e superfície, elas são examinadas de modo distinto pelo filósofo

da natureza e pelo matemático. A física examina os corpos enquanto móveis e as linhas e superfícies enquanto limites dos corpos móveis. A matemática os examina enquanto detentores de quantidade mensurável. Acerca disso Tomás diz:

Certamente, considera natural sobre os corpos enquanto são móveis, contudo sobre as superfícies e as linhas enquanto são limites dos corpos móveis: contudo, o geômetra considera sobre esse conforme são certa quantidade mensurável.²⁴

O Comentário de Tomás parece mostrar, a partir da questão ontológica na alma do homem, que Aristóteles lança luz ao exame *antropológico* do *Tratado do Céu*, mesmo que de maneira indireta. Esta questão, mais tarde, vai também participar do debate da eternidade do mundo. Partindo do recorte aristotélico, e da crítica ao Timeo de Platão, o Aquinata diz não ser razoável afirmar que o céu e seu movimento permaneçam eternamente movidos pela coação de uma alma racional, pois nada que é coacionado é eterno, ou seja, levando em consideração objetivamente a doutrina aristotélica, o violento é contranatural, enquanto o natural nunca é violento. A discussão antropológica se liga diretamente com a discussão do ponto **psicológico**, de fato, o que Aristóteles diz sobre a alma do mundo, pode ser aplicado no homem. Contudo, este ponto será estudado no capítulo terceiro do texto, lá examinaremos as minúcias que tocam este debate antropológico e psicológico e qual a sua importância para a compreensão da questão da eternidade do mundo.

Concernente ao ponto da **natureza do movimento** no *Tratado do Céu* e dos tipos de movimento, Tomás mostra que para o Filósofo existem dois tipos de movimento. Acerca da natureza do movimento, Tomás mostra que o Filósofo define que este movimento não deve ser levado em consideração apenas no sentido ativo, mas também no sentido passivo, que é descrito por Tomás como sendo a potência pela qual algo pode naturalmente receber o movimento de outra coisa. Logo, a distinção dos movimentos, que são o movimento natural e movimento violento, parte da distinção dos corpos que recebem determinado movimento. Isto quer dizer que, na estrutura do céu existem dois tipos de corpos, os do cosmo sublunar e os do cosmo supralunar, é certo que os corpos do cosmo supralunar possuem sempre movimento natural e contínuo. Os corpos do cosmo

²⁴ Naturalis quidem considerat de corporibus inquantum sunt mobilia, de superficiebus autem et lineis inquantum sunt termini corporum mobilium: geometra autem considerat de eis prout sunt quaedam quanta mensurabilia. (In de Caelo, lib I, lect.1, 2)

sublunar são definidos como corpos inferiores, que por sua vez são divididos em dois grupos, os que possuem movimento natural, ou seja, são movidos pelos corpos superiores, e os que possuem movimentos violentos, que se dá quando não há nenhum princípio de movimento interior, tal como se dá nos de movimento natural, mas o seu movimento existe somente por ação o exterior.

Elders também circunscreve um percurso de análise do assunto do comentário, tal como Cruz Cruz contudo, suas análises divergem, porque enquanto o último mostra de modo amplo o debate epistemológico de Tomás acerca do *De Caelo*, Elders procura demonstrar a minúcia do processo argumentativo e estrutural do Aquinata para provar a unidade do tratado. Para entender este debate diz ser necessário compreender o Comentário a partir de quatro pontos, a) a posição de Santo Tomás com respeito a cosmologia tal como é ensinada no *De Caelo*, b) a sua posição a respeito da questão da finitude e eternidade do céu, c) como Tomás entende a afirmação do *De Caelo*, de que o universo possui uma alma e d) o debate da eternidade do mundo. No primeiro ponto, Elders apresenta a discussão sobre a determinação do assunto do *De Caelo*; ele diz haver a dificuldade de delimitação desde os antigos, daí o motivo de Tomás, já no Proêmio do comentário, ser obrigado a enumerar as possíveis interpretações do tema do *De Caelo* e logo em seguida se declarar de acordo com a posição de Alexandre de Afrodísia.

Elders pretende ver qual a posição de Tomás sobre o sistema cosmológico de Aristóteles no *De Caelo*, por isso há necessidade de conhecer os principais debates travados no interior do comentário, por exemplo, a dificuldade acerca das considerações geométricas de Aristóteles. O Filósofo concluiu que as figuras geométricas são duas, a linha reta e o círculo, daí o motivo do movimento local, ou seja, segundo este movimento o corpo deve descrever uma linha reta ou um círculo, ou ainda uma figura composta destes dois. Sobre as considerações geométricas, Elders afirma que muitos concluíam que Aristóteles, com seu raciocínio, extrapolava o gênero da geometria. Contudo, Tomás se mostra contra tais conclusões, dizendo que a figura geométrica não produz outro gênero, que se diferencia profundamente dos corpos físicos, mas que estes mesmos adicionam a matéria sensível à figura, as quais contém uma certa forma. Esta notável resposta de Tomás, diz Elders, abre o horizonte para uma física sob o regime da matemática, ou pelo menos a aplicação sistemática de princípios matemáticos no física, e nesse sentido, Tomás parece extrapolar o mestre Estagirita. Da questão geométrica se articula a discussão sobre os movimentos naturais dos elementos, também denominados como corpos simples. Para

Tomás, diferentemente de Aristóteles, estes movimentos não têm uma importância tão evidente, ou seja, estes mostram apenas um aspecto do ser dos elementos.

Outro ponto chave para compreender a leitura do *Tratado do Céu* por Tomás é o debate acerca da esfericidade do mundo. Elders afirma que esta discussão faz surgir uma importante asserção. De fato, Tomás considera o sistema aristotélico das esferas homocêntricas como uma hipótese, que naquele momento já era considerada ultrapassada por causa das descobertas posteriores de algumas anomalias. Tomás parece preferir o sistema ptolomaico, principalmente quanto à ordem dos planetas, e também quanto aos seus movimentos. Porém, o que é importante evidenciar é o fato de que o Aquinata considera ambas explicações como hipotéticas e que podem ser substituídas eventualmente por outras, que melhor explicariam os fenômenos. Nesse sentido, a análise de Elders e Cruz Cruz se assemelham, sendo assim, para ambos, Tomás não tinha nenhuma pretensão de contestar as hipóteses astronômicas de Aristóteles.

Para além dessas noções expostas, Elders neste ponto tenta mostrar que, a partir da noção de Tomás sobre o *Tratado do Céu*, se deve perceber o mérito deste por ter introduzido considerações de ordem metafísica, para depois explicar a estrutura e as ordens sucessivas dos corpos celestes. Para entender essas considerações, Elders parte do debate sobre a posição da lua e da estrutura do céu; diz que Tomás mostra as explicações tradicionais, que posteriormente são rebatidas. De acordo com a nova explicação proposta, a lua é o último corpo celeste e, como consequência, ela deve ser harmônica com a terra. Da explicação sobre a posição da lua, Tomás retoma a concepção de ordem do universo; primeiro descreve como Aristóteles trata do assunto, mostrando que o Filósofo procede afirmando que há uma oposição entre o movimento do céu (do primeiro céu) e aqueles planetas que se movem em sentido contrário. Visto isso, Tomás se pergunta se os planetas sofrem uma restrição da parte do movimento do céu e explica de maneira inovadora que há duas formas fundamentais distintas de ser nas coisas naturais: primeiro, há os seres que são caracterizados pela sua duração eterna, que são as substâncias separadas; e segundo, que há as coisas que são corruptíveis. Os corpos celestes, por sua vez, se encontram entre os dois, primeiro, por causa de seu movimento e também por causa da sua forma de ser.

Após o exame da posição de Tomás em relação à cosmologia no *Tratado do Céu*, Elders explora o segundo ponto de sua proposta de compreensão do comentário, que diz respeito à posição de Tomás sobre a questão da eternidade do mundo e de sua finitude.

No *Tratado do Céu*, Aristóteles afirma que há uma parte do céu que é finita e que há outra que é eterna. A primeira tese não é estranha a Tomás; dessa maneira ela não lhe traz muitas questões, contudo, a segunda tese, a saber, a tese da eternidade do mundo, vai na contramão da ideia de criação. Por isso a pergunta de Elders sobre qual a posição de Tomás sobre a eternidade do mundo. Este debate será investigado no terceiro capítulo deste texto, ali retornaremos aos três pontos restantes apontados por Elders, isto porque a questão da finitude e da eternidade do céu se interliga com as questões da natureza da alma do céu e do próprio debate sobre a eternidade do mundo.

CAPÍTULO 2

Apresentação do Comentário ao *De Caelo* de Aristóteles

Após investigar a questão sobre a infinitude e unicidade do mundo e concluir que o mundo não é infinito e é um, Aristóteles delibera, segundo Tomás de Aquino, sobre a questão se é infinita a duração do mundo na eternidade, ou seja, se o mundo é eterno ou não.

Em primeiro lugar, Aristóteles mostra a opinião de outros filósofos que investigaram a questão sobre a eternidade do mundo. Depois coloca a própria opinião sobre a questão. Acerca do debate do primeiro tema, Tomás diz que o Filósofo o divide em três partes; primeiro *diz sobre qual é a intenção do debate*, segundo, *coloca as opiniões*, e terceiro, *as desaprova*. A respeito da intenção do debate, Tomás divide isso em duas partes; *se o mundo é ou não gerado e qual a razão para considerar a opinião dos outros que debateram sobre a questão*.

Acerca da questão sobre se o mundo é ou não gerado, pergunta-se se o mundo teria começado por geração, e se foi gerado para existir em um certo princípio de tempo, e se o foi, se o mundo é incorruptível ou não, isto é, se irá cessar por corrupção. Contudo, antes de debater segundo a própria opinião, primeiro é necessário demonstrar as hipóteses de outros pensadores que também deliberaram sobre o tema.

De fato, é difícil para ele aduzir razões eficazes: e também o próprio Aristóteles diz em *Tópicos*, livro I; que há certos problemas sobre os quais não temos razões, como, se por ventura o mundo seja eterno ou não. (*Do Céu*, Livro I, Lição 22, 2)²⁵

Após considerar a intenção do debate, Tomás mostra três razões para considerar a opinião de outros e para isso, primeiro as apresenta e em seguida as defende. A primeira

²⁵ Difficile enim est ad hoc inducere efficaces rationes: unde et ipse Aristoteles dicit in I Topic. quod quaedam problemata sunt de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus vel non. (In *De Caelo*, lib I, lect.22, 2)

razão pretende demonstrar os argumentos contrários ao argumento da eternidade do mundo, a segunda razão argumenta sobre a credibilidade destes argumentos, e a terceira razão mostra a afirmativa de não condenar os argumentos sem razão.

A primeira razão diz respeito à demonstração das opiniões daqueles que são contrários a afirmação da eternidade do mundo, ou seja, os argumentos contrários e as dúvidas dos contrários. De fato, argumenta Tomás, como o Filósofo já havia dito no livro III da *Metafísica*, quem comprehende alguma verdade deve saber também que a dúvida é avessa a ela e que a solução da dúvida implica necessariamente na aprovação da verdade. Isso quer dizer que é necessário ter conhecimento dos argumentos contrários ao que acreditamos e deles não ter qualquer dúvida para haver a possibilidade real de demonstrar os seus equívocos.

(...) contudo é preciso que aquele que deseja conhecer alguma verdade, a fim de que conheça as dúvidas que há contra aquela verdade; porque a solução das dúvidas é a descoberta da verdade, assim como foi dito por Aristóteles em *Metafís.*, III. E assim, para conhecer a verdade é de muito valor ver as razões das opiniões contrárias. (*Do Céu*, Livro I, Lição 22, 3)²⁶

A segunda razão, tem como escopo mostrar que é necessário buscar o argumento de outros, pois é a partir deste procedimento que há a possibilidade de demarcar sua credibilidade. De fato, Tomás afirma que, Aristóteles diz que junto com a razão apresentada há uma outra: é necessário a princípio ouvir as justificativas daqueles que emitem soluções dos argumentos a partir dos quais surge dúvida.

E diz que juntamente com a razão anterior, há outra: porque o que há de ser dito torna-se mais crível para aqueles que primeiro ouviram as justificativas, isto é retificações dos argumentos das dúvidas, isto é as soluções dos argumentos a partir dos quais aquela dúvida surge (...) (*Do Céu*, Livro I, Lição 22, 4)²⁷

²⁶ (...) expedit autem ei qui vult cognoscere aliquam veritatem, ut sciat dubitationes quae sunt contra illam veritatem; quia solutio dubitatorum est inventio veritatis, ut dicitur in III *Metaphys.* Et ita ad sciendum veritatem multum valet videre rationes contrariarum opinionum. (In *De Caelo*, lib I, lect.22, 3)

²⁷ Et dicit quod simul cum praedicta ratione est alia ratio: quia ea quae dicenda sunt magis redduntur credibilia apud illos qui primo audiunt *iustificationes*, idest *rectificationes*, *sermonum dubitatorum*, idest *solutions rationum* ex quibus dubitatio emergit (...) (In *De Caelo*, lib I, lect.22, 4)

A terceira razão posta é que não devemos condenar nenhuma opinião sem uma razão eficiente. Aqui Tomás sustenta que, segundo o Filósofo, quando se estabelecem as opiniões dos outros e quando tivermos apreendido seus argumentos e encontrado as soluções mais racionais e em seguida colocado os argumentos contrários, menos pareceria que o argumento seria contraposto sem nenhuma razão.

²⁸É preciso, com efeito, para aqueles que querem julgar sobre a verdade suficientemente, que não apresente a si mesmos como inimigos destes cujas opiniões devem julgar, mas como árbitros e julgadores de uma e de outra parte. (*Do Céu*, Livro I, Lição 22, 5)

Vistas as razões para apresentar os argumentos de outros que debateram sobre a geração e eternidade do mundo, Tomás passa a apresentá-las. Primeiramente coloca as opiniões dos outros no que concordam, e segundo no que diferem e por fim mostra os comentários de Alexandre de Afrodísias e Simplício sobre a questão da geração do mundo. A primeira opinião diz respeito aos que estão de acordo com o fato de que o mundo teve um começo. Todos os anteriores que disseram que o mundo foi gerado, afirmaram que o mundo teve começo a partir de um certo princípio no tempo. Com relação ao que diferem estas opiniões entre si, segundo Tomás, o Filósofo apresenta três argumentos divergentes acerca da geração do mundo. O primeiro define que o mundo, mesmo que tenha um começo não terá um fim. Esta opinião tem como representantes teólogos como Orfeu e Hesíodo, e de acordo com Tomás eles são assim chamados porque trataram de coisas divinas. Platão também compartilha da opinião de que o mundo foi gerado em um certo princípio no tempo, ele também considera que o mundo foi gerado, mas não será dissolvido. Aqueles que admitem a segunda opinião consideram que o mundo é corruptível do mesmo modo que qualquer coisa que é gerada a partir de algo. Isto quer dizer que, depois da sua geração haverá necessariamente sua corrupção e que ele não irá perdurar na duração do tempo e nem se reconstituirá após seu colapso. Esse era o argumento de Demócrito, que dizia que o mundo é gerado pelo acaso, a partir da aglomeração de átomos moventes e quando estes são separados há de ocorrer necessariamente a dissolução do mundo. A terceira opinião parte da afirmativa de que o mundo foi gerado, será dissolvido e em seguida reconstituído. Segundo as razões daqueles que defendem esse argumento o mundo ora é gerado, ora é corrompido e que sua

²⁸ Oportet enim eos qui volunt sufficienter iudicare de veritate, quod non exhibeant seipsos sicut inimicos eorum de quorum dictis est iudicandum; sed sicut arbitros, et disquisitores pro utraque parte. (In *De Caelo*, lib I, lect.22, 4)

continuidade está definida neste ciclo. Este ciclo, por sua vez depende da reunião dos elementos pelo ímpeto da amizade e ele é quebrado pela discórdia que desestabiliza os elementos e dissolve o todo, como disse Empédocles de Agrigento. Outro que também compartilha deste ponto de vista é Heráclito de Éfeso, quando afirma que o mundo é consumido pelo fogo e depois ele é novamente gerado pelo fogo, que é o princípio de todas as coisas.

Tomás também examina o debate entre Simplício e Alexandre sobre as opiniões divergentes. Sobre o argumento de Simplício, diz; acerca da opinião dos teólogos e de Platão, que eles não entenderam a questão da geração do mundo de modo restrito, ou seja, que o mundo foi gerado, mas que ele é ao mesmo tempo gerado e eterno. Segundo Simplício, eles tentavam ocultar seus conhecimentos através de fábulas e discursos, por isso, as objeções de Aristóteles são de fundamento expositivo e metodológico. Ademais, parece que Simplício considera que, para Aristóteles, era esse modo de argumentação que poderia fazer com que se incorresse em algum erro. Diferentemente de Simplício, Alexandre afirma que, de fato, Aristóteles não se opõe apenas ao modo de exposição argumentativa dos teólogos e de Platão, mas também se coloca contra o próprio conteúdo contido nas palavras.

Mas Alexandre pretendeu que Platão e os outros filósofos antigos entenderam isto que as palavras deles significam exteriormente; e assim Aristóteles não somente argumenta contra as palavras, mas se empenhou em argumentar contra o entendimento destes. (*Do Céu*, Livro I, Lição 22, 8)²⁹

Após mostrar as opiniões de outros pensadores sobre a questão da eternidade do mundo, Tomás passa a apresentar as refutações de Aristóteles acerca dessas opiniões. Primeiramente argumenta contra a primeira, depois contra a terceira e em terceiro lugar, contra a segunda. Sobre a primeira opinião divide a exposição em duas partes, primeiramente rejeita a posição acerca da questão, isto é, não admite o argumento proposto pelos teólogos, e em seguida exclui uma justificação pelo argumento de redução ao absurdo.

No que tange à rejeição das posições, Tomás argumenta que, de acordo com o Filósofo, não há possibilidade de o mundo ter sido criado em certo momento no tempo e

²⁹ Alexander tamen voluit quod Plato et alii antiqui philosophi hoc intellexerunt quod verba eorum exterius sonant; et sic Aristoteles non solum contra verba, sed contra intellectum eorum conatus est argumentari. (In *De Caelo*, lib I, lect.22, 8)

contudo durar toda a eternidade. De fato, o percurso argumentativo assim nos mostra. Visto que a questão da eternidade do mundo só pode admitir argumentos não demonstrativos, logo é necessário sustentar algo que vemos ser verdadeiro em todos ou na maioria dos casos, isto é, utilizar um argumento provável. Visto isso, parece que tudo que se gera, em certo tempo se corrompe, daí não ser certa a afirmação que o mundo é gerado e eterno.

Quanto à justificativa do argumento Tomás diz que, de acordo com o Filósofo,

(...)se há algo que não tem em si a potência que seja princípio disto, que é se comportar assim e de outro modo, mas sendo impossível ter se comportado de outro modo antes por todos os séculos é impossível que tal coisa mude. (*Do Céu*, Livro I, Lição 22, 10)³⁰

Para explorar a afirmação, Tomás considera o argumento sob dois pontos de vista, primeiro, parte da noção segundo a qual o mundo tem por natureza a potência da mudança; segundo, que o mundo não tem a potência da mudança. Acerca da primeira sustenta que se algo tem a potência da mudança, isto é, se o mundo mudasse, haveria uma causa que o faria mudar, e se existisse esta potência era possível ao mundo se comportar de outro modo, mas se tendesse ao eterno seria impossível se comportar de modo mutável. O segundo destaca que se não tivesse a potência para a mudança, mas depois a tivesse, então de algum modo sempre a teve por natureza e dessa maneira, antes que tivesse a potência para mudar era capaz de mudar. Ademais, quanto à afirmação segundo a qual o mundo se constituiu a partir de certas coisas que eram anteriores ao próprio mundo, e que essas coisas possuíam a potência da mudança; se fosse assim, elas sempre se comportariam desse modo, pois seria de sua natureza, e por isso o mundo não seria feito a partir delas, pois de acordo com a afirmação daqueles teólogos e também de Platão o mundo é gerado e incorruptível.

Ambos os argumentos contra a justificação do argumento teológico são provados para Tomás de Aquino por redução ao absurdo. A partir disso, o Aquinata conclui que se o mundo fosse feito dessas coisas que mudam seria necessário que elas se comportassem de outro modo, para ser razoável a afirmação de que o mundo é incorruptível. Daí, conclui Tomás, que as justificativas para tentar confirmar o argumento de que o mundo é gerado

³⁰ (...) si aliquid est quod non habet in se potentiam quae sit principium eius quod est sic et aliter se habere, sed impossibile est quod aliter se habuerit prius per omnia saecula, impossibile est quod talis res transmutetur. (*In De Caelo*, lib I, lect.22, 10)

e eterno não são seguras, pois se o mundo fosse feito a partir de certos constituintes de natureza mutável e em seguida sua continuação no tempo fosse eterna seria necessário que estes constituintes mudassem seu modo de operação quando fossem unidos pela geração. O Aquinata atesta que este ciclo neste argumento demonstra que a afirmação da incorruptibilidade do mundo não é conveniente, pois, quando dissolvido, antes era composto.

Na lição 23 Tomás continua a exposição da crítica aristotélica às justificativas platônicas de que o mundo é criado e eterno, e dá seguimento à proposta apresentada anteriormente questionando os argumentos de Empédocles e Demócrito. Acerca da crítica aos platônicos a divide em duas partes, primeiramente expõe a justificativa e a condena; em segundo lugar coloca a razão e por fim exclui a justificativa.

Tomás argumenta que, de acordo com o Filósofo a justificativa proposta pelos platônicos para salvaguardar Platão não é razoável. De fato, os seguidores de Platão tentam alegar que ele não expõe um argumento com consequências irracionais, eles afirmam que quando Platão sustenta que o mundo foi gerado e contudo perdurará por toda a eternidade, diz isso seguindo o modelo da geometria. Com efeito, ao descreverem uma figura, os geômetras primeiro observam certas partes dela, contudo não como se elas tivessem uma existência anterior, mas para antes demonstrarem com clareza os elementos que configuram o todo da figura. A partir desta exposição das justificações dos platônicos, Tomás mostra como o Filósofo as condena; segundo o Aquinata, Aristóteles nota que para a geometria não é necessário o cálculo do tempo, logo a analogia não resguarda nem o argumento de Platão, nem as justificativas de seus seguidores.

Acerca do percurso contra - argumentativo de Aristóteles, Tomás diz que, não importa se todas as partes de uma figura forem tomadas ao mesmo tempo, para constitui-la, ou se se são observadas separadamente, pois quando não estão reunidas diz-se delas linha, ângulo ou ponto. Ademais, a analogia proposta pelos platônicos entre a perspectiva platônica da geração do mundo e a geometria não parece razoável, pois diferentemente das figuras geométricas, os elementos, quando reunidos, possuem uma natureza distinta de quando estão separados. Logo, é impossível que coisas opostas existam simultaneamente, isso ocorre porque os elementos anteriores à constituição do mundo são de natureza distinta depois que o mundo foi criado. Ademais há também o problema considerável do caráter temporal, pois de acordo com o *Timeo* os elementos desordenados foram ordenados por deus, contudo isto não ocorre na geometria, pois um geômetra não

diz que o triângulo é composto por linhas divididas, ou ordenado por linhas desordenadas, ele afirma apenas que um triângulo é composto por linhas. Por isso, a proposta dos platônicos em assemelhar os elementos que compõem o mundo com as teorias geométricas não parece estar conforme a razão e nem resolve o problema da concessão do tempo. De fato, não parece verdadeiro que algo seja ao mesmo tempo ordenado e desordenado, ou seja, para que uma coisa seja ordenada é necessário antes a desordem, e vice e versa; e para que esse movimento exista é necessária a geração, e é por ela que algum elemento se separa do outro, ou se reúne a outro, logo é preciso de algum tempo que defina estas fases, enquanto na figura geométrica não é necessária qualquer distinção temporal. Assim Tomás diz,

Não é possível que algo seja simultaneamente ordenado e desordenado: mas é necessário que se dê alguma geração, pela qual um deles se separa do outro, a saber: que antes da geração seja desordenado, e depois da geração seja ordenado; e consequentemente é necessário que se dê algum tempo que distinga ambas as fases. Mas no traçado das figuras não requer alguma distinção de tempo; com efeito, não é preciso que a linha e o triângulo se distinguem pelo tempo, como o ordenado e o desordenado. (*Do Céu, Livro I, Lição 23, 2*)³¹

Outra justificativa usada pelos platônicos para salvaguardar o pensamento de Platão sobre a geração do mundo é que, a respeito da anterioridade temporal, ele não quis dizer que houve a desordem dos elementos antes da criação do mundo e que depois de sua geração foram ordenados. Alguns platônicos justificam isso afirmando que, na verdade, Platão afirma que a desordem sempre está unida, de algum modo aos elementos e, por isso, é preciso que a ordem esteja unida a eles de outro modo. Tomás afirma, que a partir desta justificativa parece que o argumento dos platônicos é semelhante ao de Aristóteles quando este expõe a teoria da matéria. O Aquinata diz,³² (...) *como também o próprio Aristóteles diz que à matéria sempre está unida a privação, embora também, em certo aspecto, esteja sempre formada (Do Céu, Livro I, Lição 23, 3)*. Contudo, o argumento

³¹ Non est autem possibile quod aliquid sit simul ordinatum et inordinatum: sed necesse est dari aliquam generationem, per quam unum eorum ab altero separetur, ut scilicet ante generationem sit inordinatum, post generationem vero ordinatum; et per consequens necesse est dari aliquid tempus distinguens utrumque. Sed in descriptionibus figurarum non requiritur aliqua distinctio temporis: non enim oportet quod linea et triangulus tempore distinguantur, sicut ordinatum et inordinatum. (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 2)

³² (...) sicut etiam ipse Aristoteles ponit quod materiae semper adiungitur privatio, quamvis et semper sit secundum aliquid formata. (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 3)

de Aristóteles parece mais razoável, ademais, como fica evidente, segundo o Aquinata, o Filósofo argumente contra as palavras de Platão e conclua que é impossível que o mundo tenha sido criado e que dure eternamente.

Depois de expor e criticar os argumentos de Platão sobre a geração do mundo, o Aquinata apresenta, seguindo a sua proposta, a opinião de Empédocles³³. Este afirma que o mundo se compõe e se corrompe de modo alternado. Isto é, a partir da leitura de Aristóteles, Tomás atenta para a opinião de Empédocles, segundo a qual a substância do mundo é eterna, contudo ele é mutável segundo a sua disposição. Quer dizer que, posterior à separação dos elementos pela sobreposição da discórdia, quando há novamente a reunião dessas substâncias a partir da sobreposição da amizade, não irá ocorrer uma formação de um mundo aleatório, e nenhuma constituição qualquer, senão a mesma do agora. Isto é,

(...) como se alguém, ao ver que um homem de menino se fez adulto, pressupõe que vê que esse mesmo homem se faz outra vez menino depois de ser adulto, e pensa que esse homem, em um momento determinado, chega a ser, e em outro momento se corrompe. (*Do Céu*, Livro I, Lição 23, 4)³⁴

Contudo, Tomás nos guia na crítica do Filósofo a Empédocles, primeiro; parece que ele não faz outra coisa senão acrescentar ao argumento de Platão de que o mundo é eterno a informação de que ele muda segundo a disposição. Ademais parece que Empédocles quando diz que o mundo não é eterno, mas a substância dele possui essa natureza e por isso, de acordo com força da discórdia ou da amizade ele tem determinada disposição, ele não debate propriamente o problema da geração. De fato, o Aquinata

³³ Dando seguimento ao modelo de raciocínio parmenidiano, de que nascer e perecer, compreendidos como dois extremos, sendo que um vir do nada e outro ir ao nada, é impossível, Empédocles organiza sua proposta sobre a origem do mundo. Isso quer dizer que para Empédocles, não há um nascimento ou a morte do mundo, existe contudo, o misturar-se e o dissolver-se das substâncias (água, ar, terra e fogo), que permanecem eternamente iguais e são, por natureza, indestrutíveis. De fato, essas substâncias, diferente do próprio mundo que sofre certa alternância por determinadas forças, possuem necessariamente uma inalterabilidade qualitativa e uma intransformabilidade. As substâncias por sua vez são agregadas ou separadas devida forças cósmicas, denominadas por Empédocles de **amor** ou **amizade** e **ódio** ou **discórdia**, e elas são a causa da união ou desordem dos elementos. Essas forças operam segundo uma certa alternância, e a união ou separação dependem necessariamente da predominância de uma sobre a outra segundo determinado período de tempo, que é constante e fixado pelo destino. Quando há predominância do amor, as substâncias se reúnem, assim há mundo, quando há predominância do ódio, assim não é mundo.

³⁴ (...)sicut si aliquis videns aliquem ex pueru factum virum, si ponatur quod videat vicissim eundem ex viro factum puerum, putet eum quandoque fieri et quandoque corrumpi. (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 4)

afirma que, ele fala sobre a forma ou a disposição dos elementos, mas não sobre a geração e corrupção, visto que não há, com efeito, geração ou corrupção, mas mudança de disposição. Ele diz no Comentário,

Daí, conclui que se o corpo todo do mundo, existe como algo contínuo, isto é unido, e às vezes se dispõe e se apresenta de um modo e, outras vezes, de outro modo distinto; e se chama mundo ou céu a própria *consistência* ou substância de todos os corpos, segue se que o mundo nem se gera nem se corrompe, senão que somente mudam suas disposições. (*Do Céu*, Livro I, Lição 23, 4)³⁵

Depois de expor e rejeitar a posição de Empédocles, Tomás relata a opinião de Demócrito³⁶; ele diz, (...) *primeiro, de que maneira se apresenta essa opinião; segundo, mostra o que será manifestado depois acerca desta*³⁷. Tomás afirma que, segundo Aristóteles, no *Tratado do Céu*, a asserção de que o mundo foi feito e vai se corromper totalmente, não tem validade, caso seja considerado que existe apenas um único mundo. De fato, o Aquinata explica que um único mundo que foi feito em um determinado período de tempo, foi feito a partir de alguma coisa, logo, antes de ser feito deveria existir necessariamente uma substância anterior, que estaria sujeita à geração ou não. Apesar disso, continua Tomás, se a substância não estivesse submetida à geração, o mundo não poderia ser gerado a partir dela, e essa parece ser também a opinião de Demócrito. Com efeito, mostra Tomás, a posição de Demócrito na Lição 23, 5, (...) é *impossível que a substância não feita ou não gerada, isto é, não submetida a geração se transmuta, ou*

³⁵ Unde concludit quod, si totum corpus mundi, *continuum* existens, idest coniunctum, quandoque disponatur et aptetur uno modo, quandoque alio modo; cum ipsa *consistentia* sive substantia omnium corporum vocetur mundus sive caelum, sequitur quod mundus non generetur et corrumpatur, sed solum dispositiones ipsius. (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 4)

³⁶ Demócrito de Abdera, discípulo de Leucípo, traz ao debate da *physica* o conceito de átomo, que de acordo com Reale é de suma originalidade. A concepção atómica de Demócrito afirma que no âmbito da realidade havia infinito número de corpos, que eram invisíveis pela pequenez e o volume, isto é o átomo. Os átomos eram, como mostra o nome, indivisíveis, ademais são incridos, indestrutíveis e imutáveis, eles também possuem um ser pleno, diferenciando-se entre si apenas na forma ou figura geométrica e pela ordem e posição, ou seja, são absolutamente indiferentes qualitativamente. Devido a sua pequenez e volume, os átomos da teoria de Demócrito são invisíveis ao sentido, contudo perceptíveis a inteligência, logo é uma forma visível ao intelecto. Visto que são, também infinitos é de se esperar, assegura Demócrito, que os mundos também o são, pois derivam dos átomos, e esses mundos são por vezes idênticos, ou também diferentes, eles não nascem, pois o átomo não é criado, quando se agrupa uma quantidade de átomos, assim então há a constituição de um mundo, de maneira inversa, quando esses átomos de separam há então a corrupção daquele mundo.

³⁷ (...) primo dicit qualiter se habeat ista opinio; secundo ostendit quid circa hanc postmodum erit manifestum (...) (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 5)

*seja, não é possível que se altere para que dela se faça o mundo (...)*³⁸. Mas se a substância tem naturalmente a possibilidade de mudar, e de submeter-se à geração para que assim o mundo seja feito, também estará em sua natureza a possibilidade de alterar-se depois da corrupção do mundo e assim dela se gera um outro mundo, pois, caso a natureza da disposição seja alterada, necessariamente um outro mundo é criado. Daí, Tomás mostra, a partir de Aristóteles, que Demócrito propõe um esquema de existência de infinitos mundos; de fato, se considerarmos essa perspectiva, a questão da alternância substancial não seria um problema para o debate da criação, pois haveria infinitos mundos, compostos por diferentes ordens de substâncias. Isso quer dizer, segundo a posição de Demócrito, combinando os átomos de um modo originar-se-ia um mundo X, em contraponto, combinando os átomos de um outro modo, podendo levar em consideração os mesmos átomos ou diferentes átomos, originar-se-ia um mundo Y e assim até o infinito. De fato, na Lição 23,5 Tomás diz,

Mas se somente houvesse a possibilidade de haver um único mundo, seguir-se-ia um inconveniente: porque a matéria resultante da dissolução do mundo estaria ainda em potência para que dela se produzisse um mundo, donde, se não pudesse haver outro mundo, seria preciso que se reproduzisse o mesmo (*Do Céu*, Livro I, Lição 23, 5).³⁹

Tomás finaliza a Lição 23 sem determinar propriamente sua crítica a Demócrito. Afirma que o tema dos infinitos universos será continuado no livro 3 do *Comentário* e no primeiro livro do *Comentário do De Generatione*. Seguindo os passos do Aquinata também não iremos nos deter neste tema, visto que pretendemos explorar mais detidamente o problema da eternidade do mundo e como se apresenta o percurso deste debate segundo a leitura de Tomás.

Este diz na Lição 24,1 do *Comentário* que, após o Filósofo ter exposto a opinião dos outros filósofos sobre o mundo, isto é se ele é gerado ou ingênito ou então corruptível ou incorruptível, em seguida Aristóteles prossegue manifestando sua opinião. Primeiro,

³⁸ *et hoc est quod dicit, qua non facta, vel non genita, idest qua non subiecta generationi, impossibile esse dicimus transmutari, idest non possibile esse quod transmutetur, ad hoc ut ex ea fiat mundus.* (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 5)

³⁹ *Sed si non posset esse mundus nisi unus, sequeretur inconveniens: quia materia in quam mundus resolveretur, esset adhuc in potentia ut ex ea fieret mundus; unde si non posset esse alius mundus, oporteret quod idem ipse iterum fieret.* (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 5)

declara Tomás, o Filósofo apresenta algumas questões importantes para investigar o tema, e depois dá continuidade ao debate proposto, a saber, se o mundo é gerado ou corruptível. No que diz respeito a essas duas questões, procura responder a primeira, e a divide em duas, primeiramente distingue as múltiplas acepções de certos nomes, a saber, a diferença entre gerado, não gerado, corruptível e não corruptível, em segundo lugar, diferencia as múltiplas acepções recebidas por estes nomes, levando em consideração a definição de possível e impossível. Com relação à primeira destas duas questões, Tomás também a divide em duas partes, na primeira mostra qual a intenção em distinguir as múltiplas acepções dos nomes e em seguida, revela o propósito de cada acepção. Tomás mais uma vez divide a questão, e procura resolver inicialmente a primeira, e a separa em duas, primeiro diz qual a intenção e em seguida, diz o que é conveniente ser investigado na questão da diferenciação das acepções, e que é razoável distinguir o que são as coisas ditas geráveis e ingêntas bem como corruptíveis e incorruptíveis.

No início da exposição, Tomás se orienta primeiro apresentando a razão das intenções de Aristóteles em explicar o que diz respeito aos sentidos de gerado e ingênto, corruptível e incorruptível. Segundo Tomás, o Filósofo quer dizer que um nome pode se apresentar segundo múltiplas acepções, e é possível que essa multiplicidade não nos conduza a nenhuma diferença do ponto de vista argumentativo deste nome, mas pode ser que sim. Isto quer dizer que pode haver confusão quando se usa uma palavra que tem muitos sentidos (*diviso multipliciter*) como se esta não tivesse (*indiviso*).

De fato, Tomás continua, a diferenciação argumentativa das coisas que podem ser expostas com múltiplas acepções deve ser delimitada porque a palavra pode sugerir diversos sentidos; caso não houver esta delimitação, ela compromete o julgamento do ouvinte, que pode compreender de modo confuso. Ademais, quando se usa certo nome que pode se diferenciar de muitas maneiras, se não houver uma limitação de exposição argumentativa, o usariamos como se não houvesse possibilidade de diferenciação. Sobre isso Tomás diz, (...) *porque quando alguém faz uso de nome múltiplo indistintamente, não é manifesto de acordo com qual natureza significada ocorre a conclusão.* (Do Céu, Livro I, Lição 24, 2)⁴⁰.

⁴⁰ (...) quia quando aliquis utitur indistincte nomine multiplici, non est manifestum secundum quam naturam significatam accidit conclusio. (In De Caelo, lib I, lect.24, 2)

Por isso, é necessário que se diferenciem os nomes segundo os seus modos, e primeiro Tomás mostra as acepções do nome ingênito e gerado, posteriormente corruptível e incorruptível, tal como Aristóteles, no *Tratado do Céu*. Primeiramente, mostra as acepções de ingênito, depois as acepções de gerado. No que diz respeito ao ingênito Tomás diz que ele pode ser entendido de acordo com três modos, o primeiro definindo-o como aquilo que é começado, contudo não gerado, o segundo, o factível e o terceiro, do ponto de vista do ser.

A primeira significação de ingênito deve ser entendida como aquilo que é agora, mas antes não era, entretanto não foi gerado, isto é, ela diz respeito ao que começou a ser, sem geração e sem transmutação, como por exemplo, o que é tocado e o que é movido. Segundo Tomás, o Filósofo prova isso no livro V da *Física*, e diz que é intrínseco ao movimento a mutação e a transmutação, logo, se ele fosse gerado se geraria a mutação da mutação, o que é absurdo. Tomás afirma então que,

Assim, portanto, toque e movimento, quanto comecem a ser, contudo dizem-se ingênicos, porque não são gerados nem por natureza podem ser gerados. (*Do Céu*, Livro I, Lição 24, 3)⁴¹

Do segundo modo, o nome ingênito diz respeito ao que pode fazer-se ou não fazer-se, e contudo ainda não foi feito, isto é, neste segundo modo, a significação do que é ser não gerado diz respeito àquilo que, sendo possível, ainda não foi feito. Por isso, que se diz ingênito, pois nos referimos a uma coisa que é passível de ser ou não, mas que ainda não é; Tomás ilustra o argumento, e diz:

De um modo semelhante pois, também isto pode ser dito ingênito, como que não gerado, o que acontece ao ser gerado, porque ainda não foi gerado, e como aquilo que não acontece também ser gerado. (*Do Céu*, Livro I, Lição 24, 3)⁴²

Acerca do terceiro modo ser ingênito diz respeito ao que é inteiramente impossível que seja em um dado momento e não seja em outro. Isto é, são denominadas ingêntas aquelas coisas que não podem ser, porque nunca vão existir, e logo, nunca serão geradas, e aquelas coisas que não podem não ser, ou seja, as coisas eternas, porque elas nunca foram geradas. Contudo, de acordo com Tomás, esse terceiro modo de significar o nome

⁴¹ Sic ergo tactus et motus, licet esse incipient, tamen dicuntur ingenita, quia non generantur, nec nata sunt generari. (In *De Caelo*, lib I, lect.23, 5)

⁴² Similiter enim et hoc potest dici ingenitum, quasi non genitum, quod contingit generari, quia nondum est generatum, sicut et illud quod non contingit generari. (In *De Caelo*, lib I, lect.24, 3)

ingênito se distingue de dois modos; o primeiro se diz absolutamente, isso quer dizer que, se algo não é, necessariamente ele não se fez, então é certo afirmar que é impossível ser ou ser gerado; o segundo modo, diz respeito ao que não se pode fazer porque não é factível, daí, diz que algo é ingênito porque não pode fazer-se. Tomás, para ilustrar o argumento, traz o exemplo do mau ferro, a partir do qual não se fabrica nada, logo uma estátua do mau ferro é ingênita.

Ainda no debate sobre o ingênito e gerado, Tomás certifica-se de que, diferentemente do modo da geração, que traz naturalmente consigo algo em comum, a saber o começar a ser, e em um determinado modo de ser, que é a transformação, sua negação, isto é, o modo ingênito, têm algumas distinções. Acerca da discussão do modo ingênito, presente no parágrafo 3, da lição 24 do *Comentário*, pode-se ver que existem três aspectos de se significar o que é chamado ingênito, e estes aspectos estabelecem relação necessária com o debate do ato e da potência.

Por se tratar de um debate que ronda a questão do movimento, não é de se estranhar que, tanto o Filósofo como Tomás tratem do tema do ato e da potência e sua relação com o ingênito com uma habilidade ímpar. Tomás vai além, ele consegue compreender esta relação com clareza singular no parágrafo 4 da lição 24 do *Comentário*. Por isso, é necessário, antes de se abordar as resoluções deste curto e importante parágrafo, expor algumas definições indispensáveis, quais sejam, o que é movimento, o que é o ato e potência. Depois de explorarmos estas definições, a exposição da relação entre o ingênito e sua definição, segundo o ato e a potência, será mais segura.

O movimento, segundo diz o Filósofo, no livro 3 da *Física*, pertence ao físico e está de fato nas coisas e deve ser explicado, em função do dado sensível. Ademais, para se entender o percurso da definição do movimento é necessário que seja admitido que, primeiro o movimento diz respeito a uma noção primeira e em seguida, o movimento vai além da classificação dos predicamentos, porque ele mesmo está, em grande parte, presente em muitos predicamentos. Tomás, para entender a definição de movimento do Filósofo, toma como indispensável compreender as noções de ato e potência. Isto porque, para o Filósofo, o que está somente em potência ainda não é movimento, e o que já é termo, também não é movimento, pois já é. Gardeil diz,

Admitido isso, aquilo que está somente em potência não está ainda em movimento: o corpo que não é aquecido ainda não está em movimento em direção ao calor. Semelhantemente, aquilo

que chegou a seu termo, ou o que está em ato concluído, não está mais em movimento: o corpo quente não está mais em movimento em direção ao calor. (GARDEIL, 2013. p. 352)

De fato, parece que o movimento se dá efetivamente em um estado intermediário entre a potência inicial e o ato terminal, isto é, o movimento é parcialmente potência e parcialmente ato. Visto isto, podemos também definir o movimento como sendo um ato imperfeito de uma certa coisa, tomando o exemplo de Gardeil, o ato imperfeito do calor é o movimento, ou seja, é ir em direção ao calor. É evidente então que o movimento une as duas noções, a de potência e a de ato, ele é factualmente, segundo o Filósofo, *o ato daquilo que existe em potência enquanto está em potência*.

Esta definição, *actus existentis in potentia in quantum est in potentiam*, explicita claramente o percurso traçado por Aristóteles. Quando diz *actus*, entende como certa realização; quando diz *existentis in potentia*, se refere ao momento em que o ato não é algo concluído, mas em que o sujeito que ele determina permanece em potência para uma nova ação, e conclui com *in quantum est in potentiam* e aqui define o movimento, de fato, o ato do movimento determina seu sujeito na relação em que ele se encontra em potência, isto quer dizer, um ato imperfeito, de fato, segundo a exposição de Gardeil sobre a célebre definição, o processo de uma estátua em ato, não é a atualização do bronze enquanto bronze, mas do bronze enquanto está em potência.

A partir dessa exposição o movimento pode ser definido de dois modos; primeiro como aquilo que se apresenta em ato imperfeito ou como uma potencialidade ainda não totalmente atualizada e segundo como um estado intermediário entre potência simples e ato simples. Assim fica certificado que o movimento possui um caráter intermediário, e que deve ser definido a partir da definição de potência simples, ato imperfeito e ato simples.

Dada a definição de movimento, é importante que as espécies de movimento sejam especificadas, pois esta divisão é fundamental para a compreensão das definições de ingênuo segundo o modo da potência e do ato. Portanto, é necessário definir o movimento, a partir dos seus modos. A divisão dos modos do movimento segundo a sua espécie é feita de acordo com um determinado curso, e pode ser dividida de quatro modos; o primeiro, o modo da geração substancial, significa ir do não sujeito para o sujeito; o segundo, o modo da corrupção substancial, ou formas absolutas de mutação, significa ir do sujeito ao não sujeito; o terceiro, o modo quantitativo ou sobre quanta mudança pode

haver de um sujeito a outro, isto é, ir de um sujeito para um sujeito, e o quarto, do qual Aristóteles dispensa definição, pois ele próprio se define, significa que não comporta nenhuma oposição de termos, de fato o seu trajeto consiste em ir do não sujeito para o não sujeito.

Após considerar os modos dos movimentos segundo a sua espécie, podemos definir as espécies de movimento de acordo com a lista de predicamentos. Para isso é necessário saber em quais deles pode haver movimento, o Filósofo diz que são a quantidade – aumento ou diminuição, qualidade- alteração e lugar- translado. A geração e a corrupção são do gênero (comum) da mudança (*mutatio*), mas não são do gênero do movimento (*motus*). Um ponto importante a ser colocado na questão das espécies de movimento é que uma determinada espécie de movimento não se isenta da outra, ou seja, existe uma correlação entre elas. Por exemplo, o primeiro movimento, que é o movimento local, que é o mais perfeito e totalizante, ou seja, atinge todos os corpos, incluindo os celestes, sustenta o conjunto as outras mutações. Assim afirma Gardeil:

Colocados em contato, os corpos se alteram – movimento de alteração -, geram-se e destroem –se – geração e corrupção – e enfim, quando se trata dos viventes, atingem ou perdem a quantidade que lhes convém – aumento e diminuição. (GARDEIL, 2013. p.358)

Considerando a exposição sobre o movimento, a necessidade de entendê-lo segundo a definição de potência e ato e suas espécies, agora podemos compreender o parágrafo 4 da lição 24, do *Comentário*. Tomás busca entender a relação do modo ingêntito de ser, a partir da perspectiva da potência e do ato, e segundo Gardeil, Tomás ao ler o Filósofo consegue traçar esta relação. No parágrafo quarto, Tomás afirma que, ao se negar a geração, ou seja, quando se afirma que algo é ingêntito, pode-se fazê-lo de dois modos; o primeiro segundo a ação de começar, o último segundo o modo de começar. O primeiro se refere ao ato e o último a potência. O ato e a potência, por sua vez, se relacionam com o ingêntito de três modos; primeiro, nega a potência e admite o ato, segundo, admite a potência e nega o ato e terceiro, nega potência e ato.

Quando diz segundo o ato, significa que não nega o ato de começar, mas apenas o modo de começar, de acordo com Tomás, (...) segundo o qual se diz que algo é ingêntito,

porque pode começar a ser, mas não por geração⁴³. Quando diz segundo a potência, significa que não se nega a potência, ou seja, o modo de começar, mas somente o ato, isto é, apenas ato de começar, de acordo com Tomás, (...) *porque pode começar a ser e pode ser, no entanto não começou ainda a ser ou está gerado assim é segundo modo*⁴⁴. Quando diz, nem segundo a potência, nem segundo o ato, significa que é um modo perfeitíssimo de ser ingênto, de fato, como foi observado anteriormente; é a partir da potência e do ato que se tem o movimento, e quando se nega a potência e o ato, de certo modo se nega o movimento, logo aquilo que é ingênto e contudo não passa nem pelo modo de começar (potência), nem pelo ato de começar (ato), está inserido em uma posição perfeitíssima. Sobre isso Tomás diz,

(...) assim é o terceiro modo, que é perfeitíssimo, segundo o qual se diz propriamente e simplesmente, que algo é ingênto, embora também neste modo se distinga em relação ao que é possível, que algo seja dito ou pura e simplesmente ou sob certo aspecto. (*Do Céu, Livro I, Lição 24, 4*)⁴⁵

Depois de expor o modo do ingênto e o repartir em três modos, Tomás diz que, o Filósofo distingue os significados de “gerado”. Tal como o modo do ingênto, o gerado se diz de três modos. O primeiro modo, diz respeito ao ser, e isso quer dizer, se algo não existiu e depois começa a existir, ou por geração, como por exemplo o homem, ou sem geração, como o toque. Ou seja, se pode afirmar que é gerado, na medida em que um dia não era e depois é, isso quer dizer, aquilo que é pode ser chamado de gerado. O segundo modo, diz respeito a possibilidade, isto é, se diz gerado se houver a possibilidade de começar a ser, e dizer possível de começar a ser significa que, é possível determinar o que começou a ser pela verdade, ou seja, é possível dizer que, pode começar a ser o que pode ser, como por exemplo um homem. De acordo com o segundo modo o gerado pode também ser determinado conforme ao que começa a ser facilmente, ou seja, é possível dizer que poder começar implica afirmar que há essa possibilidade, isto é, diz- se possível o que pode fazer-se facilmente. O terceiro modo diz respeito ao que é inteiramente por

⁴³ (...) secundum quem dicitur aliquid ingenitum, quod potest incipere esse, sed non per generationem. (In De Caelo, lib I, lect.24, 4)

⁴⁴ (...) ut puta quia potest incipere esse et potest generari, non tamen adhuc incepit esse vel est generatum, sic est secundus modus. (In De Caelo, lib I, lect.24, 4)

⁴⁵ (...) sic est tertius modus, qui est perfectissimus, secundum quem proprie et simpliciter dicitur aliquid ingenitum; quamvis et hic modus distinguatur secundum quod possibile dicitur aliquid vel simpliciter vel secundum quid. (In De Caelo, lib I, lect.24, 4)

geração, e isso quer dizer que algo é chamado gerado quando passa do não ser para o ser. De fato, ou já começou pelo fazer-se, isto é, por meio da geração, ou ainda não começou a ser, mas diz respeito aquilo que começa a ser pelo modo da geração.

Tomás afirma que quando o Filósofo diz gerado do primeiro modo, considera a atualidade, ou seja, o começo atual e não propriamente o modo de começar, por isso diz, ou por geração ou sem geração. No primeiro modo é tomado em consideração o ser e o modo determinado de começar. Quando o Filósofo diz gerado do segundo modo, considera a possibilidade de começar de qualquer jeito, por isso este modo é dividido em dois: primeiro, de acordo com a distinção da potência, ou o que seja possível determinar pela verdade, ou facilmente se determina. Quando o Filósofo diz gerado do terceiro modo, ele considera a atualidade e um determinado modo de começar, isto é, pode-se fazer a distinção de dois modos, pois ou se considera o modo de começar segundo o ato, ou segundo a potência, e isso quer dizer, começa segundo o ato, como porque já tinha sido gerado, ou se dá segundo a potência, como porque o filho está apto a ser gerado.

E diz que da mesma maneira gerado se diz de três modos. Destes, o primeiro é, se algo primeiro não foi e depois começa a ser, ou por geração, como homem, ou sem geração, como o toque, com quanto aquilo que se diz gerado, em certo momento não existe, e depois é de novo. Do segundo modo se diz que algo é gerado, se há a possibilidade de começar a ser, o que seja possível se determinar pelo verdadeiro, como por exemplo, se diz possível o que pode ser, ou se determina pelo factível, como por exemplo, se diz possível o que pode fazer-se facilmente. O terceiro modo, se diz que algo é gerado, cujo a geração pode acontecer, de modo que se proceda do não ser para ser: e isto indiferentemente ou já começou e isto pelo fazer-se, isto é, por meio da geração, ou ainda não começou a ser, mas diz respeito aquilo que começa a ser pelo modo de geração. Aparece também segundo as premissas a razão destes modos. Porque quando se diz gerado segundo o primeiro modo, se considera o começo atual, não porém o modo determinado de começar, que a geração significa. Entretanto, de acordo com o segundo modo, se considera a possibilidade de começar sem determinar o modo de começar: e este modo pode distinguir-se em dois modos segundo a distinção da potência. O terceiro modo, porém, não se considera somente o começo, mas o modo determinado de começar: e este modo pode se distinguir em dois, porque ou se considera determinado modo de começar segundo o ato, como porque já tinha sido gerado, ou se dá segundo a potência, como porque o filho está apto a ser gerado. (*Do Céu, Livro I, Lição 24, 5*)⁴⁶

⁴⁶ Et dicit quod eodem modo genitum dicitur tribus modis. Quorum primus est si aliquid prius non fuit et postea incoepit esse, sive per generationem, sicut homo, sive sine generatione, sicut tactus; dummodo illud quod dicitur genitum, quandoque non sit, et iterum postea sit. Secundo modo dicitur aliquid genitum, si

Vistos os modos do ingênito e do gerado, Tomás afirma que o Filósofo distingue ambos de duas maneiras. Primeiro distingue os modos de acordo com a distinção, e depois de acordo com a ordem. Na distinção dos modos do ingênito, num modo se comprehende a negação de determinado modo de começar segundo a potência e noutro segundo o ato. Essa afirmação é validada na exposição dos modos do ingênito, no primeiro modo, de fato, é negada a potência, pois não poderia começar por geração, no segundo modo do ingênito é negado o ato, pois poderia começar a existir, mas ainda não tinha sido gerado. Quando, contudo o Filósofo diz, afirma Tomás, que a negação do começo em comum, ele nega a potência e o ato, por isso o terceiro modo do ingênito é perfeitíssimo. Na lição 24,6

Segundo a distinção, porque na distinção dos modos do ingênito, sob um modo se comprehenderia a negação de um determinado modo de começar segundo a potência e noutro segundo o ato: pois no primeiro modo se dizia ingênito, o que não podia começar por geração; no segundo, porém, o que podia começar por geração, mas ainda não tinha sido gerado. Mas quanto à negação do começo em geral, sobre o mesmo modo comprehendia a negação da potência e do ato: pois no terceiro modo se diz ingênito, o que nem começou a ser, nem pode começar a ser. (*Do Céu, Livro I, Lição 24, 6*)⁴⁷

Na distinção dos modos do gerado distingue, contrariamente, os modos segundo a potência e o ato, por parte do começo em comum sem a negação. Tomás, de fato, mostra que no primeiro modo do gerado alguma coisa começa a ser por ato de qualquer maneira,

possibile sit illud incipere esse; sive possibile determinetur per verum, ut scilicet dicatur possibile quod potest esse, sive determinetur per facile, ut scilicet dicatur possibile fieri quod de facili potest. Tertio modo dicitur aliquid genitum, cuius potest esse generatio, ut per hoc procedat de non esse in esse: et hoc indifferenter sive iam esse incooperit, et hoc per fieri, idest per modum generationis; sive nondum esse incooperit, sed contingat illud esse incipere per modum generationis. Apparet etiam secundum praemissa ratio horum modorum. Quia cum dicitur genitum secundum primum modum, asseritur actualis incoepcio, non autem modus determinatus incipiendi, quem significat generatio. Secundum autem modum secundum, asseritur possibilitas incoepcionis absque determinato modo incipiendi: et hic modus potest distingui in duos secundum distinctionem potentiae. Secundum autem modum tertium, asseritur non solum incoepcio, sed determinatus modus incipiendi: et hic modus potest distingui in duos, quia vel asseritur determinatus modus incipiendi secundum actum, ut quia sit aliquid iam generatum; aut secundum potentiam, ut quia aptum natum sit generari. (In *De Caelo*, lib I, lect.24, 5)

⁴⁷ Secundum distinctionem quidem, quia in distinctione modorum ingeniti, sub alio modo comprehendebatur negatio determinati modi incipiendi secundum potentiam, et in alio secundum actum: nam in primo modo dicebatur genitum, quod non poterat incipere per generationem; in secundo autem quod poterat incipere per generationem, sed nondum erat generatum. Sed quantum ad negationem incoepcionis in communi, sub eodem modo comprehendebat negationem potentiae et actus: dicebatur enim tertio modo ingenitum, quod nec incoepit esse, nec potest incipere. (In *De Caelo*, lib I, lect.24, 6)

no segundo modo, alguma coisa pode começar a ser, ou seja, atualizar-se de qualquer maneira, mesmo que ainda esteja em potência, ou melhor, embora ainda não tenha começado. Tomás, contudo, continua a exposição afirmando que, de acordo com o Filósofo, partir de um determinado modo de começar, ou gerar-se, é compreendido em comum a potência e o ato, e esta afirmação é manifesta no terceiro modo do gerado. Logo, para começar a ser de qualquer modo pelo ato, devemos considerar a potência sob um determinado aspecto. Assim fica demonstrado na lição 24,

Mas acerca dos modo do gerado, pelo contrário, da parte do começo em geral, distingue os modos segundo a potência e o ato: pois o primeiro modo é o que pelo ato começa a ser de qualquer modo, o segundo modo é o que pode começar de qualquer modo, embora ainda não tenha começado. Mas da parte de determinado modo de começar, sob um único modo compreende a potência e o ato: pois se diz gerado do terceiro modo gerado, porque pelo ato começa a ser de qualquer modo. (*Do Céu, Livro I, Lição 24, 6*)⁴⁸

Vistos os três modos do ingênito e do gerado do ponto de vista da distinção, Tomás afirma que ambos os modos não se opõem diretamente, isto é, há entre eles uma relação imediata segundo a razão da potência e do ato. Ademais, quando dizemos ingênito, dizemos não gerado, a negação é necessária; quando dizemos gerado não existe a negativa implicada necessariamente, todavia não há uma oposição implicada nos dois modos.

Conforme a ordem, Tomás diz que, os modos do ingênito e do gerado diferem, isto é, segundo os graus de perfeição. De acordo com o modo do ingênito a análise é dada, a partir da ação de começar, como no primeiro modo do ingênito, e de acordo com o modo de começar, como no segundo modo do ingênito, ou negando ambos, como no terceiro modo do ingênito. Ademais, no modo do ingênito se determinam os modos de começar, segundo o começo em comum, isto é, segundo a ação de potência e ato. Logo diz Tomás, *Pois nos modos de ingênito se colocava antes, o que diz respeito ao determinado modo de começar, aquilo que pertencia ao começo em comum: (...) (Do Céu, Livro I, Lição 24,*

⁴⁸ Sed circa modos geniti, e converso ex parte incoceptionis in communi distinguit modos secundum potentiam et actum: nam primus modus est quod actu incipit esse quocumque modo; secundus modus est quod potest incipere quocumque modo, licet nondum incooperit. Sed ex parte determinati modi incipiendi, sub uno modo comprehendit potentiam et actum: dicitur enim tertio modo genitum, quod vel est generatum vel potest generari. (In *De Caelo*, lib I, lect.24, 6)

6)⁴⁹. De acordo com o modo do gerado, contudo, coloca- se antes o que é da parte do começo em comum, isto é, ou potência ou ato. Conforme afirma Tomás, o Filósofo faz essa distinção pois ao comparar os modos do ingênito e do gerado segundo a ordem, porque primeiro deveríamos considerar os modos imperfeitos e posteriormente os modos perfeitos, contudo há no modo do ingênito a negação do próprio e do comum, pois o ingênito diz respeito àquilo que não é gerado e há no modo do gerado a afirmação acerca do próprio e do comum.

Quando diz negação do próprio e do comum considera o primeiro como imperfeito e o último como perfeito, de fato, a negação do próprio é imperfeita, porém a negação que nega o comum, é perfeita, porque negado o comum se nega o próprio: e por isso, colocou o último modo do ingênito como se fosse perfeito, no qual se nega o começo em comum. Quando diz afirmação, se é a do próprio, é perfeita, pois segundo Tomás, colocado o que é próprio põe- se o comum, contudo gerado como perfeito, porque começa a ser por geração; e comprehende sobre este modo, como sobre o perfeito, tanto potência como ato. A partir destas distinções Tomás afirma que, por isso Aristóteles colocou os modos pertinentes ao começo em comum como imperfeito, pois, não se diz perfeito algo que é gerado, somente porque começou a ser, e o próprio como perfeito.

⁴⁹ Nam in modis ingenitipraemittebatur id quod pertinet ad determinatum modum incoceptionis, ei quod pertinet ad incoceptionem in communi: (In De Caelo, lib I, lect.24, 6)

CAPÍTULO 3

3.1 A eternidade do mundo do ponto de vista tomista e suas implicações.

Tomás de Aquino, ao traçar o debate da eternidade do mundo, o fez, em sua maior parte, segundo os modos de Aristóteles, mesmo que a noção do Filósofo fosse, em certo sentido, contraditória ao dogma da criação. O Aquinata não poderia se furtar de delinear sua noção de eternidade a partir da conciliação entre a estrutura da ciência da natureza segundo o Filósofo e o dogma da criação. De acordo com a exposição da ciência da natureza de Aristóteles, a eternidade é uma noção conexa à noção de tempo, que por sua vez é conexa à noção de movimento, por isso, é imprescindível que voltemos a noção de movimento e de tempo para compreendermos com rigor onde está localizado o debate da eternidade do mundo, e onde, com mais precisão Tomás buscou em Aristóteles sustentação para fundamentar a sua própria posição.

O movimento, na filosofia de Aristóteles, faz parte do estudo da física que tem como objeto fundamental a natureza. De fato, o movimento é incluído imprescindivelmente nesse objeto; logo, para compreender a noção de *physis* o entendimento preciso do que é o movimento e algumas noções dele advindas é necessário. As noções mais importantes que se desdobram da definição do movimento são; a noção de infinito, a noção de tempo e a noção de lugar. Para aquilo que temos em vista, será mais válido nos estendermos sobre as noções de infinito e tempo; logo passaremos brevemente pela noção de espaço; contudo, antes de qualquer menção a essas noções, é necessário definir o que é o movimento.

O movimento pode ser definido, segundo Aristóteles, de três modos. Do primeiro modo, o movimento é definido de acordo com sua natureza; do segundo, o movimento é definido de acordo com o ato e a potência, do terceiro, o movimento é definido de acordo com o ato imperfeito.⁵⁰ No primeiro modo de definição do movimento, o Filósofo diz no livro I da *Física*⁵¹ que haja movimento é evidente por indução; é então necessário buscar

⁵⁰ A respectiva exposição tem como fio condutor as definições de Aristóteles segundo as definições de Tomás de Aquino, isto é, os textos que dirigem o debate são os comentários da *Física*, a *Suma Teológica*, assim como também os textos do próprio Aristóteles. Esse exercício já foi convenientemente feito por Gardeil, na obra *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*, este por sua vez é um importante material de apoio para a presente exposição.

⁵¹ Mas, para nós, considere-se estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas ou algumas, são suscetíveis ao movimento: isso é evidente pela indução. Ao mesmo tempo, tampouco é conveniente

qual é a sua natureza. De fato, afirma Aristóteles, o movimento não é uma realidade separada, ao contrário, ele pertence à realidade física, isto é, o movimento está nas coisas e existe em função do dado sensível. Na definição do segundo modo, o movimento é definido de acordo com o ato e a potência, ou melhor é definido como o intermediário entre potência e ato. Efetivamente, aquilo que se encontra apenas em potência, ainda não está em movimento; de maneira semelhante, aquilo que já é ato não está mais em movimento, aí o movimento já está concluído; daí a definição de movimento segundo a qual ele é, ao mesmo tempo, parcialmente potência e parcialmente ato. O movimento é, nesse segundo modo, precisamente definido como *enteléquia* ou ato daquilo que está em potência como tal, ou também como foi definido pela tradição escolástica; *o ato daquilo que existe em potência enquanto está em potência*⁵². O ato, neste sentido denota certo grau de realização. *Daquilo que existe em potência*, denota que o ato ainda não está concluído, de acordo com Gardeil (352, 2013) o sujeito que ele determina permanece em potência para uma nova atuação. *Enquanto está em potência*, neste sentido denota, de acordo com Gardeil (353, 2013) que o ato do movimento determina seu sujeito na própria relação em que ele se encontra em potência, isto é, o ato do movimento determina algo enquanto está em potência de se tornar outro algo.

No Comentário à *Física*, Livro 3, Lição 2,3, acerca desta definição do movimento, Tomás diz,

Portanto, admitimos que certas coisas são somente em ato, outras somente em potência, e outras se encontram em um estado intermediário entre a potência e o ato. O que está somente em potência ainda não é movido; o que está em ato perfeito não é mais, tendo sido precedentemente; logo, é movido aquilo que se encontra em um estado intermediário entre potência e ato, isto é, aquilo que parcialmente está em potência e parcialmente está em ato; como é patente na alteração. (*Física*, Livro 3, Lição 2,3)⁵³

refutar tudo, mas apenas aquilo que alguém afirma falsamente tentando prová-lo pelos princípios, ao passo que tudo que não for assim não convém refutar (por exemplo, compete ao geômetra refutar a quadratura do círculo pelas secções, mas não compete ao geômetra refutar a quadratura de Antifonte); não obstante uma vez que, embora não falem sobre a natureza, lhes sucede dizer dificuldades atinentes à natureza, certamente cai bem discutir um pouco a respeito dessas coisas, pois tal exame comporta filosofia. (*Física*, 185 a 12 – 19) (*Comentário de Tomás de Aquino da Física de Aristóteles*. Tradução de Henrique-Dominique Gardeil in *Introdução à filosofia de São Tomás de Aquino*, 2013)

⁵² *Actus existentis in potentia in quantum est in potentia.*

⁵³ *Considerandum est igitur quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actu. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur: quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est: illud igitur movetur, quod medio modo se*

Na definição de movimento do terceiro modo; diz que ele é um ato imperfeito – *actus imperfectus*. Ele é um estado intermediário entre potência simples e ato simples; de fato, o que caracteriza o movimento necessariamente é o seu aspecto inacabado, segundo Tomás, o seu aspecto de *actus imperfectus*. De acordo com Gardeil,

São Tomás sublinha bem esse caráter de *actus imperfectus*, que distingue o movimento das coisas acabadas. Se certa indefinição permanece na fórmula de Aristóteles, ela apenas traduz a própria indefinição da noção que se tratará de exprimir. (GARDEIL, 2013. p. 353)

Dada a definição de movimento, e visto que movimento é prioritariamente caracterizado como a passagem da potência ao ato, é preciso expor seus elementos de composição. Já que o movimento depende de um agente, que exerce uma atividade sobre outro distinto formalmente dele, é importante definir que aquilo que exerce certa atividade, ou melhor que exerce o movimento é o agente, o *motor*; em contrapartida aquele que é movido e que é formalmente distinto do agente é denominado *móvel*. No que diz respeito ao problema do movimento, segundo a definição de *motor* e *móvel*, é importante mostrar as implicações que surgem a partir destes e como eles se relacionam com seus respectivos predicamentos, isto é, como *motor* e *móvel* se relacionam com ação e recepção e se esses predicamentos são peculiares ao movimento.

É certo, a partir do que já foi exposto, que o movimento é o ato imperfeito, isto é, um intermediário entre potência e ato, e que seus elementos constituintes são o *motor* e o *móvel*. Contudo, diz Gardeil (354, 2013) que a pergunta formulada, se o movimento é o ato do motor ou do móvel, é imprescindível. A resposta sumária a esta questão é; o movimento é o ato daquilo que está em potência; de fato, o que está em potência é o sujeito ou substrato. Por isso, se o movimento não é exercido senão no móvel, essa afirmação não anula o fato de que este mesmo sujeito esteja ligado ao agente de certo modo, isto é o agente é de onde ele é procedente – *ab hoc*. Dizer que o móvel é ligado ao agente *ab hoc* é afirmar que a relação entre agente e sujeito não é *in hoc*, isto é, o movimento não é subjugado ao agente, mas ele procede dele; por isso o movimento é o ato do móvel na medida em que o móvel depende de um agente *ab hoc*. Logo, o movimento é o ato do móvel⁵⁴. De acordo com Gardeil,

habet inter puram potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia et partim in actu; ut patet in alteratione. (In Physic, lib III, lect.2, 3)

⁵⁴ Ergo motus est actus mobilis.

Se, no exercício de sua atividade, o agente vê a si mesmo modificado, se ele é movido, é por uma reação de sujeito receptivo, a qual é accidental ao movimento considerado. (GARDEIL,2013. p. 354)

De acordo com a definição, *ergo motus est actus mobilis*, o movimento é o ato do móvel; contudo é certa a afirmação de que o *motor* e o *móvel* têm um único e mesmo ato, visto que o ato do *móvel* é *ab hoc* do *motor*. Daí surge a questão; não seria possível também a definição de um ato do motor, e não seria razoável reconhecer que o ato do motor seja diferente do ato do móvel, isto é, que haja no movimento duas espécies de movimento? Acerca desta última questão a resposta é claramente negativa; de fato, não se pode admitir isso, pois existe uma unidade necessária no processo de movimento. Primeiro porque o móvel depende do motor *ab hoc* e não *in hoc*, e em seguida, porque aquilo que o agente causa é o que o móvel recebe, assim a resposta que está conforme a razão é que o movimento é ato, ao mesmo tempo, do motor e do móvel. Isto é, como mostra Gardeil (355, 2013), *o movimento, segundo o que procede do movente no móvel, é ato do movente; mas, segundo o que está no móvel desde o movente, é ato do móvel*⁵⁵.

Portanto há, a partir da definição dos elementos de composição do movimento, a convicção de que existe uma unidade necessária ao movimento, isto é, o movimento é o ato do móvel, contudo o mesmo ato do móvel é o do motor pelas razões vistas anteriormente. Contudo, acerca da unidade do movimento, de acordo com Gardeil (354, 2013), surgem dois importantes problemas. Primeiro, uma questão segundo a teoria dos predicamentos; segundo, como explicar os predicamentos dentro da teoria do movimento. Antes de se elaborar as duas questões é necessário que seja determinado que quando se diz- se predicamento aqui, diz- se *ação* e *recepção* e que o ato do agente, ou motor diz respeito à *ação* e que o ato do paciente diz respeito à *recepção*.

Acerca da primeira questão mostra- se que se o ato do agente diz respeito à *ação* e o ato do móvel diz respeito à *recepção*, seria possível reconhecer que existem duas espécies de movimento no próprio movimento, o que não é verdade, pois o movimento se configura em uma unidade; contudo, se for reconhecido o contrário, isto é, que *ação* e *recepção* constituem um só movimento não se pode nem mesmo conceber como, os predicamentos da *ação* e da *recepção* se aplicam ao movimento. Logo, para resolver esta

⁵⁵ “motus secundum quod procedit a movente in mobili est actus moventis; secundum autem quod est in mobili a movente est actus mobilis”

primeira questão é necessário que a segunda seja considerado a primeiro, pois ela poderá conduzir a uma resposta razoável. De fato, a *ação* e a *recepção* se unem em um mesmo movimento, em uma mesma atualização, mas implicam em relações distintas, isto é, *ação* é ato enquanto procede do movimento *ab hoc* e a *recepção* é ato enquanto se encontra no sujeito do movimento, ou seja, no móvel. Consoante a isso, embora o movimento seja o mesmo para o movente e o móvel, porque abstrai de ambos as noções de *ação* e *recepção*, contudo, são diferentes porque incluem estas noções de movente e móvel segundo diversas significações. Na *Física*, Livro 3, Lição 5,13, Tomás expõe;

Assim é patente que, embora o movimento seja o mesmo para o movente e o móvel, porque abstrai da noção de ambos, a ação e a recepção, porém, diferem porque incluem estas noções diversas em sua significação. (*Física*, Livro 3, Lição 5,13)⁵⁶

A partir da exposição precedente, fica patente que o movimento é o intermediário entre potência e ato, ele é mais precisamente *actus imperfectus*, e é o ato do móvel, contudo, motor e móvel não possuem atos distintos, pois o movimento é procedente *in hoc* em relação ao móvel. Contando que motor e móvel são elementos constitutivos do movimento e que a ação é o predicamento do motor e a recepção é o predicamento do móvel é certo que, ação e recepção se unem no movimento, contudo implicam relações distintas. Supostas estas definições é importante, ao menos sumariamente, apresentar as espécies de movimento, visto que a exposição acerca movimento tem como objetivo introduzir o debate acerca da eternidade do mundo; não iremos, porém, nos deter de modo extenso nelas. As espécies de movimento supõe previamente uma importante distinção acerca da direção do movimento, o que é bastante importante para a exposição da eternidade do mundo, mas não é imprescindível aqui expor pontualmente as espécies de movimento, daí o porquê apenas mencionadas, sem nenhuma exploração mais detalhada.

De acordo com o Filósofo, o movimento pode ir: primeiro, de um não sujeito para um sujeito, segundo, de um sujeito para um não sujeito; terceiro, de um sujeito para um sujeito, por último, de um não sujeito para um não sujeito. Esta última direção é imediatamente rejeitada, pois não comporta nenhuma oposição de termos, isto é, equivale a ir do nada ao nada. Quando diz, de um não sujeito para um sujeito quer dizer *geração substancial*, quando diz, de um sujeito para um não sujeito quer dizer *corrupção*

⁵⁶ Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et moti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione, tamen actio et passio differunt propter hoc, quod has diversas rationes in sua significatione includunt. (In Physic, lib III, lect.5, 13)

substancial; quando diz, de um sujeito para um sujeito afirma que para considerar esta mudança é necessário considerar a lista de predicamentos, isso porque, de acordo com Gardeil (356, 2013)

Resta precisar quanta a mudança pode haver de sujeito para sujeito. Quanto a isso, consideremos a lista dos predicamentos em que se encontram os gêneros mais gerais do ser, e perguntemo-nos quais são aqueles nos quais pode haver movimento. (GARDEIL, 2013. p.356)

Para compreender o movimento do sujeito para o não sujeito devemos, a princípio, mostrar em quais predicamentos dos gêneros mais gerais de ser o movimento se encontra. De fato, só há movimento onde existem contrários, tanto que a mudança do não sujeito para o não sujeito nem ao menos é considerada, pois não existe nesse percurso nenhuma contrariedade. Dentre os gêneros mais gerais do ser, o que implica contrariedade e concomitantemente mudança são os gêneros da *quantidade*, *qualidade*, *local*. A fim de demonstrar esta conclusão, é preciso proceder por eliminação de categorias, isto é, mostrar a causa de as demais categorias não serem compatíveis com algum gênero da mudança.

A primeira é a *substância*, nela, diz Gardeil (357, 2013) não há propriamente o movimento, isso porque não existe na *substância* nenhum modo de contrário e o movimento só se dá na contrariedade. Ademais, o movimento também exige um sujeito atual comum, e mesmo quando uma *substância* é gerada ou corrompida não é razoável afirmar que ela muda, pois na geração atual de um sujeito ele parte do não ser ao ser e na corrupção atual ele parte do ser ao não ser, logo o sujeito não é ontologicamente comum. Na categoria de *relação* ocorre dizer que, X é maior que Y, logo, X relativo a Y é maior, disso decorre que, a mudança de um relativo, por si só, implicar na mudança de outro relativo, contudo, toda *relação* trata de um comprimento imóvel, assim ele pode ser afetado por uma nova *relação* quantitativa sem ser mudado, diz Gardeil (357, 2013). Mas é patente que, no gênero de ser em que há movimento, isso não ocorre, pois nesse sentido não surge nada de novo no sujeito móvel, e se se diz que na categoria da relação não existe mudança, logo, também não há nos predicamentos *situs* (situação) e *habitus* (envoltório), pois há neles também, a noção de relação. Quanto às categorias da *ação* e da *recepção* não há movimento, se houvesse seria possível existir o movimento do movimento, e isso não é possível, visto que existe necessariamente nele unidade. O mesmo se aplica ao predicamento *quando*, pois ele determina o tempo, que por sua vez

também implica movimento. Conclui-se que nas categorias da *substância*, *relação*, *situação*, *envoltório*, *ação*, *recepção* e *quando* não existe movimento ou ele é implicado necessariamente.

Quanto aos predicamentos em que existem movimento, estes são; o da geração e corrupção (*mutatio*) e que não são precisamente do gênero do movimento; *aumento* e *diminuição*, *alteração* e *local* (*ubi*). Quando diz *aumento* e *diminuição*, quer dizer quantidade (*quantum*), e *aumento* e *diminuição* que se encontra nos viventes. Quando diz *alteração*, quer dizer *qualidade*, isto é, a qualidade diz respeito à *alteração* dos viventes. Quando diz *local*, quer dizer translação concernente para um onde, isto é, *ubi*. Conclui-se que, nas categorias *quantidade*, *qualidade* e *local* existe movimento, e que é a partir delas que se dispõem as espécies de movimento que são respectivamente; *movimento local*⁵⁷, *movimento de alteração* e o *movimento do quantum* ou quantidade. Acerca deles Gardeil (358, 2013) diz,

É importante ter desde já consciência de que essas espécies de movimento não são isentas de relação umas com as outras. Elas constituem um organismo cujo funcionamento preside a marcha de todo o cosmos. Assim, encontramos, primeiro, o *movimento local*, o mais perfeito de todos e o único pelo qual todos os corpos, incluindo os corpos celestes, são afetados. Esse movimento, assegurado a disposição geral dos corpos, e variando seus contatos, comanda o conjunto das outras mutações. Colocados em contato, os corpos se alteram – movimento de *alteração* –, geram-se e destroem-se – *geração-corrupção* – e, enfim, quando se trata dos viventes, atingem ou perdem a quantidade que lhes convém – *aumento-diminuição*. (GARDEIL, 2013, p. 358)

Depois de expor a definição de movimento e os predicamentos a ele ligados, é preciso mostrar as noções concomitantes ligadas ao movimento, elas são uma parte importante do percurso proposto, a saber, explicitar o noção de eternidade do mundo em Tomás de Aquino. De acordo com Gardeil (361, 2013), o movimento é um contínuo e nele há implicada a noção de infinito, e a definição do que é o infinito é sumamente importante, primeiro, porque ela pode ser confundida, por vezes, com a noção de eternidade, e segundo, da definição de infinito, decorrem, como veremos posteriormente, algumas implicações teológicas. Outra noção concomitante ao movimento é a noção de

⁵⁷ O movimento local é definido por Aristóteles, na Física (202b,19) e no De Caelo (), como sendo o movimento da mudança de local, a passagem de um lugar para outro. Na terminologia escolástica ele é definido como *actus transeuntes ut transeuntes*, isto é, o ato transeunte enquanto transeunte.

tempo, que é, tal como o movimento, um contínuo, e nele o debate acerca da eternidade do mundo parece tomar melhor forma.

Quanto à exposição sobre o infinito, tomaremos de Gardeil a sua exposição, isto é, tal como o autor recorremos ao livro III da *Física*, caps.4-8, de Aristóteles e também seguiremos seu percurso exegético. Assim, em princípio mostraremos as razões alegadas em favor do infinito, em seguida mostraremos que não há possibilidade de um infinito em ato, e por fim, que o infinito existe de uma certa maneira. Quanto às razões alegadas em favor do infinito, Aristóteles mostra que esta noção é essencial para compreender a noção de tempo; ademais a geração e a corrupção e seu perpétuo processo parecem também exigir a ideia do infinito, além da noção de limite e de número, que também a exigem. Segundo o Comentário da Física Livro III, Lição 7,12, não há possibilidade de um infinito em ato:

Também diz ser evidente que não pode ser proposto que o infinito seja em ato, tanto porque, é certa substância, e também é princípio das coisas. De fato, ou o infinito será divisível, ou não. Certamente, se for divisível, é necessário que em qualquer lugar a parte deles seja infinita, se o infinito fosse substância: porque se a substância é o infinito, e não se diz de algum sujeito por acidente, será oportuno que o mesmo seja infinito e ser infinito, isto é, essência e razão do infinito. (*Física*, Livro 3, Lição 7,12)⁵⁸

Assim, de acordo com Tomás, para o Filósofo, não existe possibilidade do infinito em ato. Também não há infinito separado das coisas sensíveis. De fato, parece ser manifesto que é no mundo dos corpos que devemos buscar o infinito. Contudo, a partir desta afirmação aparece uma questão importante; é possível falar de corpos infinitos? Na verdade os argumentos da ciência da natureza e da lógica mostram que é impossível haver o infinito nos corpos. Ademais, de acordo com a teoria do lugar, todo corpo, seja ele do mundo sublunar ou supralunar, têm um lugar determinado por natureza, isto é, determinado e finito; de fato, o lugar é demarcado; sendo assim, os corpos envolvidos por eles não podem ser senão limitados. É evidente então que não existe infinito em ato e que só se pode pensar o infinito a partir do mundo dos corpos, e que os corpos são finitos segundo os argumentos da filosofia da natureza, da lógica e do lugar, ademais, como bem

⁵⁸ Et dicit manifestum esse quod non potest poni, quod infinitum sit in actu, et quod sit sicut substantia quaedam, et sicut principium rerum. Aut enim infinitum erit partibile, aut impartibile. Si quidem erit partibile, necesse est quod quaelibet pars eius sit infinitum, si infinitum est substantia: quia si infinitum est substantia, et non dicitur de aliquo subiecto ut accidens, oportebit quod idem sit infinitum et infinito esse, idest essentia et ratio infiniti. (*In Physic*, lib III, lect.7, 12) (Tradução própria)

pontua Gardeil (362, 2013), *enfim, não pode haver um número infinito de corpos, pois um número é essencialmente numerável ou mensurável, e o infinito não pode ser efetivamente numerado*. Daí a pergunta se é possível existir o infinito. De acordo com Gardeil (362, 2013) não se pode negar absolutamente o infinito, pois como foi visto, existem três razões alegadas em seu favor; *é preciso que o tempo não tenha nem começo nem fim, que as séries de números sejam infinitas e que as grandezas se dividam ao infinito*. Logo, o infinito existe, entretanto, de certa maneira, isto é, o infinito é em potência, logo imperfeito. O infinito é então um gênero especial de potência, nele não há possibilidade de qualquer atualização, ele existe apenas em processo e nele está implicado necessariamente o inacabado e a imperfeição.

Em seguida à exposição da noção de infinito, será apresentada a noção de tempo, que é um contínuo concomitante ao movimento e que tem conectada a ele a noção da eternidade do mundo. A noção de tempo, de acordo com Tomás de Aquino, via Aristóteles, para ser razoavelmente definida, implica expor algumas questões como acerca de sua existência, o problema de sua unidade, universalidade e sua realidade, isto é, sua natureza. Para circunscrevermos o debate em torno da noção de tempo primeiro é preciso se interrogar sobre sua própria natureza. De fato, o tempo tem uma relação estreita e necessária com o movimento, mas que nele não se aplica nenhum qualitativo do movimento, isto é, o rápido e o lento, logo a natureza do tempo é ligada a natureza do movimento, pois se a mudança for suprimida ele não pode nem mesmo ser colocado em questão, tal como afirma Tomás, Física, Livro 4, Lição 16,5;

Toda mudança e todo movimento é veloz ou lento: mas o tempo não é do mesmo modo: portanto o tempo não é movimento ou mudança. Ora, o termo médio se prova assim. O lento e o veloz são determinados pelo tempo: por essa razão, se diz veloz porque se move por um grande espaço em pouco tempo, por outro lado se diz lento porque move por um pequeno espaço em muito tempo. Mas o tempo não se define pelo tempo, nem segundo sua quantidade, nem segundo a qualidade; porque o mesmo não é medido por si mesmo. Portanto o tempo não é nem veloz nem lento. E como propusera que a mudança é veloz ou lenta, sem fazer menção ao movimento, acrescenta que quantidade para o presente, não difere dizer mudança ou movimento (...) (*Física*, Livro 4, Lição 16,5)⁵⁹

⁵⁹ Omnis mutatio et motus est velox aut tardus: sed tempus non est huiusmodi: ergo tempus non est motus vel mutatio. Medium sic probat. Tardum et velox determinantur ex tempore: quia velox dicitur quod movetur per multum spatium in paucum tempore; tardum autem quod e converso per paucum spatium in

Contudo o tempo não é idêntico ao movimento, mas faz parte do movimento, ou seja, o tempo é alguma coisa do movimento, isto é, primeiro: o tempo é um contínuo que segue a extensão do movimento e segundo: existe em todas as grandezas a noção de anterior e posterior e o mesmo ocorre no tempo e no movimento, isto é, distinguimos as fases do movimento e do tempo de acordo com limites, ou melhor, numeramos o movimento segundo o tempo. Segundo Tomás de Aquino, no *Comentário da Física*, Livro 4, Lição 17, 1

Mostra que a mesma ordem é considerada quanto ao anterior e posterior: e diz que o anterior e o posterior são, primeiramente no local ou na grandeza. E isso se dá pelo fato de que a grandeza é a quantidade que possui posição: ora, o anterior e o posterior fazem parte da noção de posição, donde há anterior e posterior quanto ao lugar a partir da própria posição. E como há grandeza há o anterior e o posterior, é necessário que no movimento haja o anterior e posterior proporcionalmente aos que se encontram na grandeza e no lugar. E consequentemente também no tempo há o anterior e o posterior, pois tempo e movimento se relacionam de tal modo que sempre um destes se segue ao outro. (*Física*, Livro 4, Lição 17, 1)⁶⁰

O tempo então é precisamente, o número do movimento (*numerus numeratus*) ou número concreto, de acordo com a relação do anterior e posterior. Quanto à realidade do tempo; qual realidade convém reconhecer a esta noção, já que ele por si só é, de acordo com Gardeil (373, 2013) (...) *tão fugidio que é possível perguntarmos se ele existe de maneira objetiva?* De fato, continua Gardeil, a exposição de Aristóteles e posteriormente a de Tomás no *Comentário a Física*, mostra que este questionamento é razoável, pois uma coisa não é real se suas partes não existirem, e quando dizemos partes do tempo,

multo tempore. Sed tempus non determinatur tempore, neque secundum suam quantitatem, neque secundum suam qualitatem; quia idem non est mensura sui ipsius. Ergo tempus non est neque velox neque tardum. Et quia proposuerat quod mutatio est velox aut tarda, non facta mentione de motu, subiungit quod quantum ad praesens, non differt dicere motum aut mutationem (...) (In Physic, lib IV, lect.16, 5)

⁶⁰ Deinde cum dicit: prius autem et posterius etc., ostendit etiam, quod idem ordo consideratur in priori et posteriori: et dicit quod prius et posterius sunt prius in loco sive in magnitudine. Et hoc ideo, quia magnitudo est quantitas positionem habens: de ratione autem positionis est prius et posterius: unde ex ipsa positione, locus habet prius et posterius. Et quia in magnitudine est prius et posterius, necesse est quod in motu sit prius et posterius proportionaliter his quae sunt ibi, scilicet in magnitudine et in loco. Et per consequens etiam in tempore est prius et posterius; quia motus et tempus ita se habent, quod semper alterum eorum sequitur ad alterum. (In Physic, lib IV, lect.17, 1)

dizemos passado, presente e futuro; o passado já foi, o presente, por mais que seja consistente não constitui o tempo, pois é apenas uma parte dele, e o futuro ainda será. Visto isso, como reconhecer nele alguma realidade, de fato o tempo é sintetizado no interior da atividade psíquica, é na *psique* que há a síntese do que é antes e depois no movimento, e lá que está a realidade do tempo. Contudo, o tempo não é subjetivo a cada *psique*, seu fundamento é objetivo e há nele unidade.

Feita a exposição da noção de movimento e seus concomitantes, a saber, infinito e tempo, agora é necessário mostrar a noção de eternidade que é intimamente conexa à noção de tempo. A partir da exposição de eternidade em Aristóteles, a partir da leitura de Tomás de Aquino, será mostrada quais são suas implicações em alguns temas da filosofia do Aquinata, tal como nos temas do ser e da existência.

A noção de eternidade em Aristóteles tem lugar importante, segundo Gardeil (376, 2013), mesmo que ele não a tenha estudado em si mesma. A circunscrição do tema da eternidade do mundo é elaborada, em primeiro lugar segundo os sujeitos de movimento e em segundo lugar segundo sua relação com o movimento. Acerca do primeiro diz que, a eternidade é digna dos entes superiores, isto é, entes supralunares, eles não são no tempo, pois, de acordo com Aristóteles, o tempo não pode medir sua existência eterna. De acordo com Gardeil (376,2013), segundo a teologia do λ da *Metafísica* a eternidade é propriamente atribuída ao primeiro motor, que é por natureza ato puro e vivamente eterno. Acerca da segunda diz que, a eternidade é conveniente ao movimento, como é exposto na *Física*, 257 b 5 – 258 a 10, de fato, o movimento sempre existiu e sempre se renova, daí a afirmação da eternidade do mundo. Aristóteles diz,

(...) porque nenhum movimento é eterno, pois a natureza de todo o movimento é tal que procede desde algo em direção a algo, então tudo que mudou tem que estar limitado por contrários entre os quais se gere, e para tanto nada pode se mover até o infinito. (*Física*, 258 a 5 -10)

Na idade média, a noção de eternidade tal como Aristóteles concebera, foi negada porque se opõe diretamente ao dogma da criação do tempo. Como então Tomás de Aquino trata do tema e porque ele se debruça de maneira tão enérgica acerca da questão da eternidade do mundo? Tomás admite a criação no tempo (*in tempore*); por isso, não haver para ele contradição entre o dogma da fé e a noção acerca da eternidade do mundo proposta pelo

Filósofo; para ele, a eternidade é um atributo de Deus, Ele é a posse perfeita do movimento, Ele não está no tempo, logo não teve começo, nem será aniquilado. O tempo é a medida do movimento, enquanto a eternidade, de acordo com a expressão de Boécio, que será retomada também por Tomás, a eternidade já é a posse do movimento, a posse perfeita e simultânea de uma vida que não tem possibilidade de fim⁶¹. Quando diz ausência de termos, quer dizer que a eternidade, que pertence ao ser de Deus, não tem começo nem fim, ela é atualmente perfeita, portadora de uma natureza completa, isto é, quando diz ausência se diz accidentalmente a sua natureza, pois, de acordo com Tomás, a ideia é que a noção de uma duração infinita do mundo não é contraditória com a razão. Que o mundo não teve começo, nem terá fim, ou que o movimento é perpétuo, contudo a isto ainda não será a eternidade, mas apenas uma duração infinita. Logo, fica certo que para Tomás a eternidade pressupõe a imobilidade, ou a posse simultânea de toda a vida, diferentemente de Aristóteles, que pressupõe que eternidade e movimento são intrínsecos. Contudo, Tomás salvaguarda o argumento de Aristóteles afirmando que não é absurdo cogitar que o mundo não teve início nem fim, de fato, poder-se-ia, por analogia cogitar o eterno como se fosse uma duração muitíssimo extensa, contudo, ele ainda não será eterno, mas infinito, de acordo com Gardeil (377, 2013);

De maneira derivada, e seguindo muitas analogias, poder-se-ia falar de eternidade no mundo para significar uma duração indefinida ou pelo menos muito longa das coisas, e é nesse plano que se coloca o problema da eternidade do mundo que interessa à cosmologia, ainda que sua solução seja propriamente metafísica. Sabemos que, para São Tomás, a duração perpétua das coisas está na ordem das possibilidades, e somente a fé nos ensina que efetivamente elas têm começo. (GARDEIL, 2013. p. 377)

Certo é que afirmar que algo é durável, de acordo com Tomás, está na esfera das possibilidades, pois é somente a fé que ensina com verdade que as coisas começaram. Tomás, portanto, aceita o dogma da fé como a resposta verdadeira para a questão acerca da eternidade do mundo, mas ainda assim não descarta a filosofia de Aristóteles, que parecia tão hostil aos dogmas de fé.

Outra noção importante, em conexão com a da eternidade do mundo na Idade Média, é a de *aevum*. Com efeito apenas Deus é atualmente o seu ser, e só a ele a eternidade diz respeito, contudo existem alguns entes, tais como as inteligências, que

⁶¹ (...) interminabilis vitae tota simul et perfecto possessio.

possuem uma estabilidade particular, isto é, são incorruptíveis e só podem ser aniquilados por Deus, a causa primeira de tudo. Tais entes são mais perfeitos do que os corpos submetidos à corrupção, contudo eles ainda estão presos em suas determinações acidentais, isto é, estão também sujeitos a mudanças. Sua definição própria é serem entes que existem de modo intermediário entre a eternidade e o tempo, e este estado de indefectibilidade é denominado *aevum*.

Dada as definições que são pertinentes ao debate sobre eternidade do mundo, e apresentada a noção de eternidade, agora é necessário explorar esta noção de modo mais profundo e algumas de suas implicações do ponto de vista da filosofia de Tomás de Aquino. No que diz respeito às suas implicações, a noção de eternidade estará presente no debate da cosmologia cristã e no debate do ser e da existência. Nesta primeira parte da exposição lançaremos mão principalmente ao debate da eternidade do mundo no que diz respeito ao ser e a existência, e para vincular rigorosamente a noção de eternidade ao debate ontológico do ser e da existência é preciso expor alguns tópicos tais como; a identidade entre ser e substância, a realidade do existente e da existência e os sentidos do *esse*.

Tal como Etienne Gilson afirma no texto *o Ser e a Essência* (106, 2016) Tomás, Avicena, concebe a identidade entre ser e *oὐσία*. Gilson mostra que, no que diz respeito a esta questão, Tomás a elabora no sentido primitivo da aristotelismo, e isso fica a prova quando se interpreta o debate a partir do Comentário a Metafísica, Livro IV, Lição 2.

No Comentário ao Livro γ da *Metafísica*, de Aristóteles, Tomás de Aquino tem como objetivo delimitar o sujeito da ciência da metafísica e delimitar se esta mesma ciência considera os *communia* e se eles podem também, em um determinado sentido, caír sob a consideração desta ciência. Estes *communia* são o *uno/múltiplo* e o *mesmo/diverso*. Tomás discute mais detalhadamente acerca dos *communia* na lição segunda, e o percurso básico desta discussão tem como escopo a análise dos argumentos de Aristóteles presentes no capítulo dois do livro Γ da *Metafísica* 1003b – 1004^a. Procuramos abordar a relação entre os *communia* e o ente, pois não é possível ter clareza dos argumentos de Tomás acerca destes sem compreender sua relação com o ente.

Tomás de Aquino afirma que ente e uno são o mesmo e uma única natureza. Esta afirmação é a constituinte geral de sua discussão acerca dos *communia* e vai se desdobrar ao decorrer da lição dois. O sentido geral deste argumento é pois, que ente e uno não são

o mesmo apenas em sentido quantitativo, se referindo a um ente, (mas também...) isso quer dizer, por exemplo: em “Sócrates é branco” ou “Sócrates é músico”, de fato o sujeito é o mesmo segundo a quantidade, ou seja, um homem Sócrates é o mesmo que afirmar homem Sócrates, porém segundo uma natureza diversa, ou seja, o branco e o músico, mas fica evidente que ente e uno são o mesmo segundo a quantidade e principalmente segundo uma única natureza (é o mesmo ente Sócrates que é branco e é músico, embora “ser músico” e “ser branco” não sejam o mesmo). Para Tomás de Aquino uno e ente possuem uma mesma natureza, porém a partir de dois modos. Tomás diz no Comentário *Metafísica*, Livro IV, Lição 2, 14

Diz portanto, primeiro que o ente e o uno são o mesmo e uma única natureza. Diz isto assim, pois, há alguns que são o mesmo quanto ao número e que não são uma única natureza, como Sócrates, este branco e este músico. Mas, o uno e o ente não significam diversas naturezas, mas uma única. Isto, no entanto, acontece de dois modos⁶². (*Metafísica*, Livro IV, Lição 2, 14)

Frente à exposição da natureza do uno e do ente, a partir de dois modos, é importante apresentar como esta questão é apresentada por Gilson (108,2016). É certo que para Tomás os termos; homem, coisa, ente e uno, denotam uma única realidade e que contudo devem ser segundo noções distintas, isto é, quando diz homem, quer dizer em razão da natureza homem ou da *quididade*, quando diz uma coisa, quer dizer em razão do fato de ter uma *quididade*, quando diz ente, quer dizer em razão do ato de ser – “de fato, esse nome ente é imposto desde o ato de ser”, quando diz uno, quer dizer em razão de sua indivisibilidade consigo mesmo. Gilson diz,

No entanto, aquilo que tem a essência, aquilo que tem uma *quididade* em razão dessa essência, e aquilo que é indiviso em si são a mesma coisa: *unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes* (donde estes três: a coisa, o ente, o uno significam completamente o mesmo, mas segundo noções diversas). (GILSON, 2016. p.108)

Acerca dos modos, o primeiro modo define ente e uno segundo uma mesma natureza de maneira que se seguem um ao outro de maneira convertível, como princípio e causa. Daí, dizer que suas naturezas são a mesma, mas segundo noções diversas. O segundo modo, os define segundo uma mesma natureza de maneira que são o mesmo

⁶²Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et hoc álbum, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. (Lectio 2, 548)

quanto ao sujeito, mas são também uma só noção, por exemplo a veste e a indumentária. Este segundo modo é indicado por Tomás de Aquino a partir de duas razões. A primeira consiste em afirmar que dois iguais acrescentados um ao outro, de fato, *não trazem diversidade alguma*. Isso quer dizer, que se falarmos homem ou um homem, estamos nos referindo a uma mesma coisa, ou seja, quando falo ente homem ou é homem é o mesmo que quando se afirma um homem. Logo é o mesmo não só segundo a natureza e a quantidade, mas também segundo uma mesma noção. Tomás apresenta essa razão quando afirma que,

(...) é o mesmo gerar-se e corromper-se o homem e o que é homem. O que é patente pelo fato de que a geração é a via para o ser e a corrupção é a mudança do ser para o não ser. Donde, nunca o homem é gerado sem que seja gerado o ente homem; nem o homem jamais se corrompe, sem que se corrompa o ente homem. Ora, os que são gerados e se corrompem simultaneamente, são um único⁶³. (*Metafísica*, Livro IV, Lição 2,5)

A segunda razão considerada consiste em afirmar que, como o ente e o homem não se separam na geração e na corrupção, assim também é com o uno. Ou seja, o ente e o uno não se separam no ato de gerar-se ou corromper-se do homem, pois quando o ente homem é gerado ou se corrompe, um homem é gerado e um homem corrompe-se. Desta forma, Tomás de Aquino afirma, que a relação de aposição, ou seja, uma relação atributiva de um substantivo com outro substantivo principal mostra uma mesma natureza, logo quando acrescentamos a homem uno ou ente entendemos que nenhuma outra natureza foi acrescentada além de homem. Sobre isso Tomás de Aquino afirma ser manifesto que o uno não é outro à parte do ente, pois quaisquer que sejam idênticos a um e o mesmo, são idênticos entre si.

Após apresentar as razões pelas quais argumenta que ente e uno são o mesmo segundo a coisa e a noção, Tomás de Aquino mostra outra via de análise, via esta que tende a receber com maior aceitação, a de que ente e uno possuem a mesma natureza, mas segundo noções distintas e sustenta a afirmação a partir de dois argumentos. O primeiro de que ente e uno são um quanto à coisa, mas que diferem quanto à noção. Tomás de Aquino afirma que uno e ente devem necessariamente ser divergentes quanto à noção, porque se assim não fossem seriam sinônimos e logo não haveria sentido algum em dizer

⁶³(...) quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatio ab esse ad non esse. Undenquamgeneratur homo, quingenereturens homo: necunquam corruptitur homo, quin corrumpaturens homo. Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum. (Lectio 2, 551)

ente homem e um homem. Isso quer dizer que homem designa a *quididade*, a partir do cálculo da coisa e da natureza do ente homem, Tomás de Aquino afirma “cumpre saber que este nome homem é imposto a partir da *quididade* ou natureza, este nome “coisa” é imposto a partir da *quididade*”. Ou seja, o nome ente é imposto a partir do ato de ser, isso quer dizer que o nome uno ou um homem é uma imposição quantitativa que designa a ordem ou indivisão da coisa. Fica patente então que uno é o ente indivisível e este ente por sua vez tem uma essência e *quididade* por esta essência, ou seja, tendo por natureza a essência de homem e logo “coisa” “ente” e “uno” significam a mesma coisa segundo noções distintas. Tomás afirma,

(...) se uno é o ente indiviso. No entanto, é o mesmo que tem uma essência e *quididade* por esta essência e que é em si indiviso. Donde, estes três, coisa, ente e uno significarem o mesmo, mas de acordo com noções diversas⁶⁴. (*Metafísica*, Livro IV, Lição 2,6)

A segunda razão consiste em argumentar que o ente e o uno são o mesmo quanto à coisa. Ele afirma que se dois quaisquer x e y podem ser predicados por si e não por acidente (de modo simples) da substância de alguma coisa, então são os mesmos de acordo com a coisa. Assim, ente e uno, por exemplo, ente homem e um homem apresentam-se de tal maneira que são predicados, da substância por si e não os acidentes desta substância. A partir desta perspectiva Tomás de Aquino afirma que,

(...) se predicassem da substância de qualquer coisa por algum ente a ela acrescentado, é necessário que o ente se predique por sua vez deste, pois tudo é uno e ente. Portanto, por sua vez, ou predica-se deste por si ou por algo de outro acrescentado (...). Logo, que a substância da coisa é uma e ente por si mesma e não por algo acrescentado⁶⁵. (*Metafísica*, Livro IV, Lição 2,8)

De fato, para Tomás o *esse* tem papel fundamental na constituição do ente, que é *quididade*, isto é, ser real e a existência não constituem senão um. Mas como esse debate ontológico é colocado na exposição cosmológica de Tomás, e quanto ao ser eterno, como ele será definido a partir dessas distinções ontológicas? De acordo com Gilson (109,

⁶⁴ Est enim unumensindivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes. (Lectio 2, 553)

⁶⁵ Si enim praedicarentur de substantia cuius libet rei per aliquid ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicariens, quia unum quodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per se ipsam, et non per aliquid additum. (Lectio 2, 555)

2016), Tomás estende Aristóteles neste debate. Primeiro, porque Tomás diz que o nome ente é imposto desde o ato de ser, logo é em virtude do seu ato de existir que ele é ser. Assim diz Gilson (109,2016) *quando se diz, de um homem que é, “é um homem”, ou “é um ser”, fala-se, de fato, nos dois casos, da mesma coisa vista sob dois aspectos diferentes.* De fato, o ente não se separa de seu *actus essendi*, e é ele que confere ao ser sua essência, e se se distingue, os faz apenas pela razão. De acordo com Gilson (110, 2016), mesmo observando o debate do ponto de vista do comentário, é perceptível que no que diz respeito à questão da substância, Tomás permanece majoritariamente fiel ao Filósofo, quando diz que o ser da coisa é o ato da essência.

Agora, como essas noções se encaixam no universo pensado por Tomás de Aquino. De fato, como diz Gilson (GILSON, 2016. p.112)

É um fato dos mais inesperados que o universo de São Tomás, efeito contingente de uma vontade divina sumamente livre, possua, entretanto, a mesma estabilidade e a mesma perduração no ser que os mundos de Aristóteles e Averróis, que o deus deles produz, no entanto, com a necessidade de uma natureza; mas ele os possui por razões metafísicas inteiramente diferentes e mesmo em condições completamente diversas. (GILSON, 2016. p.112)

O universo pensado por Tomás é um efeito contingente de uma vontade divina que é livre, contudo ele tem a mesma estabilidade e uma longa duração no ser, tal como o pensado por Aristóteles. O que os diferencia radicalmente é que mesmo possuindo este modo de ser, as razões metafísicas são distintas. De fato, o universo pensado por Aristóteles, depende necessariamente do primeiro motor imóvel, que é a sua causa final e eficiente, contudo o primeiro motor não dá ao universo existência alguma. Logo, não depende do primeiro motor, que o mundo existisse ou não e não depende dele que esse mundo deixe de ser ou não.

O mundo pensado por Tomás é criado por Deus, que é eternamente livre para criar o mundo, ou não criar o mundo, atitude que não é própria do primeiro motor aristotélico. Ele também pode reduzir a existência das substâncias ao não ser, cessar o *actus essendi* de todas as substâncias, e para isso basta que Deus deixe de influir nelas a existência que lhes é conferida. No universo no qual Tomás está inserido há uma dependência existencial necessária em relação à sua causa eficiente e final, o *actus essendi* não lhes pertence de maneira direta. Como expõe Gilson (GILSON, 2016. p.113),

Sabe-se que, na física de Aristóteles, os meios diáfanos, o ar ou água, por exemplo, são os sujeitos receptores da luz. Ora, a luz

impregna integralmente o diáfano que ilumina, mas não se incorpora a ele. A prova disso é que, logo que a luz cessa, o diáfano cai novamente neste nada de luz que é a escuridão. (...) Nesse sentido, o sol é exatamente causa da luz, não somente *in fieri* (*no que diz respeito ao ser feita*), mas *in esse* (*no que diz respeito ao ser*). É de maneira análoga que Deus causa a existência. (GILSON, 2016. p.113)

Gilson aqui expõe a analogia usada por Tomás para ilustrar o ato da existência, que é finita, ela é influída continuamente por Deus nos entes. Logo, sua existência não é, como afirma Gilson (113, 2016) enraizada neles, a existência pertence aos entes criados, na medida em que é doação revogável do doador, que é Deus. Assim, fica patente que a existência pode ser na essência, mas ela não é da essência, pois o único que é possuidor da essência e de uma existência por natureza é Deus, logo toda criatura está para Deus, assim como o ar ou a água está para o Sol que ilumina (114,2016). Daí a afirmação segundo a qual a essência de Deus é o seu ato de existir, mas não é a essência da criatura o seu ato de existir.

O fato é que Deus criou todas as naturezas, isto é, a natureza observável do ser criado, e é em Deus, de acordo com Tomás, que devemos buscar a razão de seus modos de existência. Contudo, segundo Gilson (115,2016) desta afirmação surge uma questão: se Deus as criou ele pode também destruí-las? A resposta de Tomás é certeira: a natureza das criaturas não pode ser reduzida ao nada, contudo esta questão não diz respeito ao ser de Deus, o qual possibilita a sua existência, a resposta está justamente na natureza dos seres. Segundo Gilson

Seguramente, uma vez que Deus os criou, ele pode destruí-los, mas o problema é saber se existe a mínima razão para pensar que, tendo-se dado aquilo que eles são, foram criados para serem em seguida destruídos. (GILSON, 2016. p.115)

Portanto devemos partir do ponto que, Deus dá a existência ao ser criado, e que este ser pode ter matéria ou não ter matéria. Quando diz, seres materiais quer dizer que, são seres corruptíveis, compostos de forma e matéria e que são separáveis. Quando diz, seres imateriais quer dizer que, são seres incorruptíveis, simples, isto é, possuem apenas forma, indivisíveis e indestrutíveis. Tanto os seres materiais, quanto os imateriais, são substâncias que não incluem em sua definição qualquer enunciado de cessação, isto quer dizer, eles não são seres que existem por si mesmos, tal como Deus, mas são feitos para durar, pois em sua natureza, em sentido ontológico, não há cessação. Por isso, o universo eterno de Aristóteles, a partir desse ponto de vista, é incluído no universo criado de

Tomás, de fato o universo nem sempre existiu, mas poderia ter sempre existido se Deus o quisesse. De fato, o Filósofo não soube que o mundo nem sempre existiu, mas lhe ocorreu certamente que, ao identificar o ser com a substância, ele não tinha porque duvidar que o universo fosse eterno.

O que ocorre também é que Aristóteles explica o ser do movimento, e o coloca segundo dois modos: primeiro, no plano da substância; segundo, no plano da matéria, dos motores imóveis e das gerações. O primeiro parece trazer uma exposição completa do ser do movimento e o segundo, que expõe os seres sujeitos ao devir, também parece completo. No que diz respeito ao primeiro modo, isso nos leva, segundo Gilson (GILSON, 2016.p. 117), a afirmar que para Tomás, no que diz respeito ao ser substancial, Aristóteles tinha toda razão, isto é, Tomás pensa que as noções de criação e conservação do mundo por Deus não interferem nesses seres substanciais, ou melhor, não interfere na ordem das substâncias simples, pois não existe nelas qualquer *potência para o não ser*. No que diz respeito ao segundo modo, se se considera a criatura, primeiro se considera as criaturas espirituais e os corpos celestes. Daí diz ser possível falar de certa potência para o não ser neles, de fato, essas criaturas recebem seu ser de Deus, desta maneira não é nela que há propriamente a potência para o não ser, e não depende dela continuar ou não existindo, mas depende apenas de Deus. Desta maneira é razoável afirmar que há em Deus a potência para aniquilar tais criaturas, e por isso elas não têm a existência em si mesmas, mas apenas *suposto o influxo de Deus*. Isto fica patente na Suma de Teologia, I^a q. 104 a. 1 ad 1,

(...) o ser por si segue a forma da criatura, suposto, porém, um influxo de Deus; assim como a luz segue o diáfano do ar, suposto o influxo do sol. Donde a potência para o não ser nas criaturas espirituais e nos corpos celestes estar antes em Deus, que pode subtrair seu influxo, que na forma ou na matéria de tais criaturas. (I^a q. 104 a. 1 ad 1)

No que diz respeito às criaturas corruptíveis, mais especificamente as criaturas sublunares, Gilson (119,2016) afirma ser necessário saber sobre sua estrutura de ser, isto é, se existe nos corruptíveis alguma contrariedade interna de seus elementos, ou uma matéria imperfeitamente atualizada por sua forma, ou melhor, um princípio intrínseco de corrupção. Ademais ser corruptível ou incorruptível são atributos da essência do ser, de maneira própria e direta, dessa forma, é a essência que deve ser consultada para se ter o conhecimento se há lugar ou não para atribuir a corruptibilidade ou a incorruptibilidade. De acordo com Tomás nas *Questões disputadas sobre a alma*, q.14, ad 5

Quando diz, corruptível e incorruptível são predicados essenciais, pois seguem a essência tal como o princípio formal e material, não, porém, tal como o princípio ativo; ora, o princípio da perpetuidade de alguns é extrínseco. (Qu. disp. de anima, q. 14, ad 5)⁶⁶

Portanto, quando Tomás usa a fórmula *supposito tamen ifluxu Dei*, ele deixa explícito que o ser substancial não é último, e esse é, segundo Gilson (120, 2016), o ponto chave da ontologia de Tomás. O que acontece é que o influxo divino explica a permanência das criaturas em seu ser e existência, logo se se abstrai da criatura o influxo divino, não resta nela qualquer possibilidade de permanência em seu ser. Disso decorre que é Deus que tem a patente de ser por si mesmo, acima de qualquer substancialidade, ele é o ato puro de existência que influi a existência a todas as criaturas (*causa essendi*), sejam elas corruptíveis ou incorruptíveis⁶⁷. Deus é, de acordo com Tomás, o *esse* por excelência, a sua essência é existir, ele não é nada de outro, sua pureza existencial o distingue de todos os outros seres, isto é, ele é por si mesmo e único, ele é o próprio existir e não apenas possui a existência.

3.2 O lugar do *De Caelo* no debate acerca da eternidade do mundo.

As considerações de Tomás acerca da eternidade do mundo são elaboradas em um terreno escorregado. As razões são, primeiro; como já havíamos exposto, Tomás vive um momento histórico no qual a filosofia e a fé deveriam caminhar conjuntamente e em que a filosofia deveria concordar com a fé, ora, segundo a fé cristã o mundo foi criado e o único capaz de possuir por si mesmo a eternidade é Deus, segundo; para Tomás era uma verdade que o mundo foi criado com um começo no tempo. Contudo, consideramos também, que mesmo afirmando a criação do mundo, Tomás, fiel ao seu objetivo de usar a força da razão para entender o dogma, elabora sistematicamente um debate acerca do problema da eternidade do mundo, principalmente levando em consideração a posição de Aristóteles na *Física*, na *Metafísica* e no *Tratado do Céu*.

⁶⁶ Ad quintum dicendum quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus. (Q. d. de anima, a. 14 ad 5) (Questões disputadas sobre a alma. Tradução de Etienne Gilson in *O ser e a essência*, 2016)

A exposição de Steven Baldner em *A doutrina de São Tomás sobre a eternidade do mundo* contribuirá para a presente discussão acerca da eternidade do mundo em Tomás; por isso, alguns apontamentos sobre a sua discussão serão apresentados neste ponto do debate. Segundo Baldner, é certo que para Tomás de Aquino o mundo teve um começo no tempo, mas este começo não é passível de demonstração; contudo é fato que o Aquinata estava bem ciente de que para Aristóteles o mundo era necessariamente eterno, e isto quer dizer, não criado. Ademais além de admitir que o mundo teve um começo no tempo, Tomás também toma como verdade que ele foi criado a partir do nada, isto é, *ex nihilo*; eis aí o problema a ser enfrentado por Tomás: como conciliar a doutrina de Aristóteles com a verdade revelada. Baldner afirma, que ao discorrer sobre a questão da eternidade do mundo Tomás circunscreve a discussão a partir de cinco pontos. O primeiro, se os ensinamentos cristãos são errados, mas demonstráveis, segundo, se são errados e não são demonstráveis; terceiro, se se pode provar filosoficamente a doutrina cristã, a saber, de que o mundo não é eterno; quarto, se a doutrina da Igreja pode ser provada, então o erro do ensinamento não cristão pode ser demonstrado; e quinto, se puder ser demonstrado que, mesmo que o mundo tenha tido um começo temporal, o mundo poderia ter sido criado na eternidade, então terá sido mostrado que a exposição de Aristóteles pode não estar errada⁶⁸.

De acordo com Baldner essas cinco questões desembocariam em uma questão geral, e que foi suficientemente debatida por Tomás, a saber se seria possível que o mundo fosse eterno. Quando Tomás encara o problema da possibilidade da eternidade do mundo, ele, de acordo com Baldner, diz *possibilidade* no sentido de *in de potentia*, daí considerar o sentido de *possibilidade* de três maneiras. Em primeiro lugar, possibilidade de acordo com a potência ativa; em segundo lugar, possibilidade de acordo com a potência passiva e, em terceiro lugar, possibilidade de acordo com a natureza da coisa ou possibilidade lógica. É a partir dessas três teses que a resposta da pergunta geral será formulada, isto é, como esses três aspectos são aplicados por Tomás na questão da possibilidade da eternidade do mundo.

De acordo com a perspectiva da potência ativa ou princípio de agir o princípio de ação, presente em certo agente, é capaz de produzir um efeito desejado, por exemplo, a ação do influxo de Deus nas criaturas tem como efeito a existência das criaturas. De fato,

ao que parece, a potência ativa é participada no ser real e é a perfeição da coisa em que está presente. Logo, de acordo com Baldner, quando Tomás diz que alguma coisa é possível de acordo com a potência ativa, ele diz que há um ser que existe atualmente que possui o poder de efetivar alguma coisa. Contudo, continua Baldner, Tomás diz que, se se fala da possibilidade da eternidade do mundo, de acordo com a potência ativa, inevitavelmente poderíamos pensar que Deus tem o poder de criar o mundo na eternidade; de fato, Ele é o único que pode ser eterno, e ao ser agente atual (ativo) da criação, esta mesma criação seria efetuada na eternidade. Fato é que, conforme o dogma da doutrina cristã, Deus criou o mundo livremente, e essa liberdade é própria do ser de Deus e, daí não ser estranho pensar que Deus pode livremente ter criado o mundo por toda a eternidade. Porém, para Tomás este argumento não parece ser correto, porque do ponto de vista da atualidade de Deus o mundo poderia ser eterno, contudo ele não é; daí a impossibilidade da tese da potência ativa. Ademais, dado que o mundo não é eterno, tal tese poderia fazer pensar que Deus é a causa da impossibilidade da eternidade do mundo, contudo, essa impossibilidade não é resultante de uma deficiência da potência ativa de Deus. Se a eternidade do mundo é uma impossibilidade, não o é por causa de Deus, mas por causa de uma impossibilidade própria. Por isso não é possível elaborar uma tese acerca da possibilidade da eternidade do mundo, de acordo com a potência ativa.

Segundo a tese da potência passiva ou daquilo que existe e pode ser sujeito de ação, quando dizemos que alguma coisa é possível, de acordo com a potência ativa, dizemos que existe um ser que é atual e que é também capaz de produzir um efeito. Quando dizemos que alguma coisa é possível, de acordo com a potência passiva, dizemos que existe um ser atual que deve necessariamente ser capaz de receber uma ação de certo ser que a causa. Esta tese, de acordo com Baldner, também não parece ser razoável para Tomás; de fato, dizer que a eternidade do mundo é possível segundo a potência passiva é afirmar que alguma coisa, tal como uma causa material, existiria eternamente e que o mundo foi efetuado, a partir desta causa. Contudo, continua Baldner, Tomás afirma que se existiu na eternidade algo que partiu de algo, dizer que o mundo foi criado na eternidade, e assim afirmar a possibilidade de um mundo eterno, é negar precisamente a criação do mundo de acordo com a doutrina cristã, isto é, que o mundo foi criado a partir do nada – *ex nihilo*. A resposta negativa de Tomás quanto a possibilidade do mundo ser eterno de acordo com a potência passiva necessariamente elimina a possibilidade de uma

criação eterna, porque ela é justamente incompatível com a criação *ex nihilo* do mundo. Ademais diz Baldner,

A possibilidade da criação *ex nihilo* ela mesma não é em nenhum sentido dependente da potência passiva, e deste modo, *a fortiori*, a possibilidade de uma criação eterna não depende da potência passiva. (BALDNER, 1978.p.25)

Segundo a tese da possibilidade lógica ou de acordo com a natureza das coisas, visto a impossibilidade de pensar em um mundo eterno por meio das teses das potências ativa e passiva, então é necessário perguntar se existiria a possibilidade de se pensar a eternidade do mundo a partir de uma possibilidade lógica. De acordo com Baldner, o critério usado por Tomás para expor tal possibilidade é se perguntar se os termos envolvidos são contraditórios. Desta maneira, diz ele, devemos observar como o Aquinata examinou a oposição recíproca entre os termos *ser criado* e *ser eterno*, e se existe uma impossibilidade lógica de o mundo ter sido criado e, concomitantemente, ser eterno, isso vai se confirmar a partir da confirmação de uma ou ambas as razões dadas a seguir. Primeira; porque a causa eficiente deve, temporalmente preceder seu efeito, ou segunda; porque dado que a criatura é criada a partir do nada, isso vai implicar que o nada existe temporalmente em relação a alguma coisa criada.

Acerca da primeira razão; de acordo com a exposição do *Comentário dos Segundos Analíticos*, há uma distinção entre aquelas causas que precedem temporalmente seus efeitos e as causas que são simultâneas com seus efeitos. Quando se diz que a causa precedem temporalmente os efeitos, diz- se que ela não pode servir como termo médio de uma demonstração; isso porque, dada uma causa que precede temporalmente um efeito, é possível que o efeito não se efetue. Quando se diz que a causa é simultânea com seus efeitos, em contrapartida, ela pode servir como termo médio de uma demonstração, isso porque, tal causa é necessariamente relacionada com seu efeito. De acordo com a exposição de Tomás, só se pode atribuir a verdade uma causa caso ela se relacione com seu efeito, logo, uma causa verdadeira deve ser necessariamente simultânea com seu efeito. Estabelecido isto, Tomás mostra então que, a criatura (efeito da criatura) é um efeito produzido instantaneamente pelo criador. E o Aquinata prova isso, de acordo Baldner, mostrando que o desenvolver da criação não abrange o movimento. Acerca disso Baldner diz,

Tomás tinha mostrado que Deus não leva tempo para produzir uma criatura, e isto pode ser mostrado simplesmente apontando que a operação da criação não envolve movimento. Qualquer causa que opera através do movimento deve preceder completamente o efeito: embora tal causa quando causa é simultânea com seu efeito, sua causa deve necessariamente preceder completamente o efeito, já que todo movimento envolve tempo. A criação, no entanto, não envolve movimento, de fato, não é nenhum tipo de mudança. (BALDNER, 1978.p.27)

É certo que a criação não pode envolver movimento, pois para a criação não se pressupõe matéria, e o movimento a pressupõe necessariamente. Logo, a criação não prefigura qualquer pressuposto, ou seja, ela é de fato, *ex nihilo*. Visto isto, de acordo com o *Comentário dos segundos analíticos*, a criatura, como em efeito da criação, pode existir simultaneamente com a existência de sua causa, que é o criador. Por outro lado, o criador é eterno e por isso a temporalidade não se aplica a ele, daí a afirmação de que é possível o mundo ser criado na eternidade. Entretanto, é preciso saber se esta afirmação é razoável de acordo com a criação *ex nihilo* do mundo, ou tal como diz Baldner *resta saber se o fato de uma criatura ser criada a partir do nada implica que nada deve ser temporalmente anterior a criar algo.*

Esta questão é um ponto caro ao debate de Tomás acerca da criação, contudo, aqui não vamos nos prolongar nele. O que devemos deixar evidente são as respostas dadas por Tomás sobre a questão da criação e suas implicações no tema da possibilidade da eternidade do mundo. E o primeiro ponto de análise, de acordo com Baldner (1978,30) é compreender o sentido de tempo de acordo com o tomismo. Para este intento é necessário, primeiro, reconhecer que Tomás, tal como Aristóteles, sustenta que é impossível que alguma coisa possa ser atualmente infinita no mundo material. Contudo, o tempo é a medida do movimento, e o movimento é próprio da matéria, desta maneira, se a coisa material não pode ser atualmente infinita, como pode uma propriedade da coisa material ser infinita? Parece implausível que Tomás, que nega a possibilidade do infinito material não encontrar contradição na ideia de tempo ilimitado ou infinito; de fato, se o infinito atual é impossível, como seria possível que o tempo fosse infinito?

Ao contrário disso, o certo é que, Tomás distingue entre as coisas que são sucessivas e as que são simultâneas, ou seja, quando Tomás nega a possibilidade de um infinito material atualizado, mas afirma a possibilidade de um tempo infinito, ele também está negando que o tempo infinito existiria atualmente como infinito. Logo, o ser atual, distinto do ser potencial, é necessariamente presente de uma só vez, isto é,

simultaneamente - *totum simul*. Segundo Baldner, Tomás prova isso a partir de dois argumentos dialéticos que ele toma do próprio Aristóteles. O primeiro encontrado no *Comentário da Física* diz que, tudo que é composto de coisas que não existem, não pode existir ou ter qualquer substância. Entretanto, o tempo é composto daquilo que não existe, porque parte dele é o passado, que já não existe, e outra parte de futuro, que ainda não existe, daí parece que a totalidade do tempo, que é suposto ser infinito e perpétuo, é composto por partes que sequer existem, daí a afirmação de que o tempo não seria uma coisa. O segundo; diz que alguma coisa divisível deve ter partes atualmente existentes que podem ser divisíveis, contudo o tempo não pode ser tal como as coisas divisíveis, pois o passado e futuro não existem atualmente. Logo, a realidade em ato do tempo só pode ser o agora – *nunc*, e o agora é indivisível, dessa maneira, passado e futuro não existem e a atualidade do tempo está no agora.

O agora é simultaneamente o transporte do tempo e o *terminus* do tempo, visto isso, como Tomás compreendeu o tempo, e como a compreensão acerca do que é o tempo influi na resposta aos argumentos contra a possibilidade da eternidade do mundo? Primeiro é necessário admitir que para Tomás há a distinção entre o *ens sucessivum* e o *ens permanens*. O *ens permanens* é totalmente atualizado, ou melhor, simultaneamente atualizado, enquanto o *ens sucessivum* nunca é simultaneamente atualizado, ou melhor, ele sempre está a mover-se da potencialidade à atualidade. No que diz respeito ao tempo, ele sempre será um *entia sucessiva* e nunca estarão em ato completamente, daí a afirmação de que, segundo Tomás, não ser possível discutir a questão da possibilidade da eternidade do mundo tendo em vista a possibilidade do tempo como infinito.

Resta então recorrer a uma outra perspectiva, e ela parece configurar os argumentos do *De Caelo*. Sucedе que, quando se diz que o tempo é a medida do movimento, também se afirma que existe uma naturalidade em pensar o tempo espacialmente, isto é, como bem coloca Baldner, pensar o tempo mensurado, tal como se mensura a linha. Contudo, pensar o tempo em sentido linear é incompatível, de acordo com as noções de eternidade no *De Caelo* de Aristóteles, pois o movimento eterno é segundo o círculo, e não de acordo com a linha. Ademais, primeiro; as linhas são estáticas e, por isso, não é razoável que ela fosse uma imagem da eternidade do mundo, segundo; a linha pode representar, em muitos sentidos, o tempo finito atual, mas não a eternidade. Desta maneira, é certo que para Aristóteles o movimento eterno do universo deve ser circular, daí a imagem das esferas. Acerca disso Baldner diz,

Aristóteles explica que o movimento perfeito e eterno do universo deve ser o movimento circular. Se nós não encontramos uma imagem do tempo eterno, talvez o da rotação da esfera eternamente seria a melhor. (BALDNER, 1978.p.38)

Contudo, para Tomás a pergunta precisa acerca da possibilidade da eternidade do mundo é, se o ser criado e o ser eterno são mutualmente contraditórias. O raciocínio é que, ainda é possível que a criação seja eterna, mesmo que isso provasse que a humanidade não pudesse ser eterna. Contudo, isto é um problema não resolvido evidentemente, se os argumentos de Aristóteles na *Física*, que mostram a impossibilidade da infinito atual se aplica para seres espirituais, daí uma possível necessidade de se recorrer ao *Tratado do Céu*. De fato, a pergunta é; concedido que uma quantidade infinita de seres materiais é impossível, segue assim que uma quantidade de seres espirituais é impossível? Ademais, se adicionarmos à imortalidade da alma a doutrina da ressurreição do corpo, voltaremos ao problema da quantidade infinita dos seres materiais. Visto isso, agora é necessário ver como Tomás vai tentar resolver as questões que circunscrevem o debate da eternidade do mundo tendo como instrumento o *Tratado do Céu*.

Anteriormente foi exposto alguns pontos do debate da eternidade do mundo de Tomás segundo sua leitura da *Física* e da *Metafísica*, agora faremos o mesmo percurso, porém a partir da leitura de Tomás ao *Tratado do Céu*, isto é, quais pontos do *Tratado do Céu* que contribuíram para a construção do debate tomista acerca da eternidade do mundo. A exposição desta discussão é importante, pois, a partir dela que poderemos visualizar a resposta do porquê Tomás comenta o *Tratado do Céu*, e também como o percurso do debate sobre a eternidade do mundo proposto por Aristóteles é instrumentalmente utilizado por Tomás. O tema acerca da eternidade do mundo em Tomás, está presente sumariamente no opúsculo *De Aeternitate Mundi* e na questão 46 da *Suma de Teologia*. Nesta presente exposição não trataremos sobre o opúsculo *De Aeternitate Mundi*, mas apenas da questão 46 da *Suma de Teologia*⁶⁹.

A questão 46 da Suma Teológica de Tomás é o *locus* clássico do debate acerca da eternidade do mundo. Ela contém três artigos, o artigo primeiro; trata do problema se o universo criado sempre existiu, o segundo artigo; investiga se o motivo para se crer no mundo com começo provém da fé, o terceiro artigo; trata do problema se a criação das coisas teve lugar no princípio do tempo.

⁶⁹ Cronologia dos Textos: Suma de Teologia, parte primeira (1266-1268), Sobre a Eternidade do Mundo (1271), Sentenças Sobre o céu e o mundo (1272-1273).

Acerca do artigo primeiro, ele é composto por dez argumentos que concluem que o universo criado, o qual denominamos mundo, não começou, mas que existiu desde toda a eternidade. Contudo, Tomás responde ali que, o mundo não é eterno. A resposta do artigo primeiro da questão 46 é negativa, para Tomás, o mundo não existiu sempre. Sua resposta no artigo primeiro ilustra sua objeção aos dez argumentos apresentados no começo do artigo,

Respondo. Nada, além de Deus, existiu eternamente. E não é impossível afirma-lo. Mostrou-se anteriormente que a vontade de Deus é a causa das coisas. Assim, portanto, é necessário que algo exista na medida em que é necessário que Deus o queira, porque a necessidade do efeito depende da necessidade da causa, como se diz no livro V da *Metafísica*. Ora, já foi mostrado que, falando absolutamente, não é necessário que Deus queira algo a não ser a si. Não é necessário, portanto, que Deus queria que o mundo tenha existido sempre. Ora, o mundo não existe senão na medida em que Deus o quer, porque o ser do mundo depende da vontade de Deus como da sua causa. Não é necessário, pois, que o mundo exista sempre. Daí que nem se pode provar de maneira demonstrativa. Os argumentos aduzidos por Aristóteles não são absolutamente demonstrativos, mas apenas em parte, a saber, para refutar os argumentos dos antigos que afirmavam que o mundo começou por modos verdadeiramente impossíveis. Isto se manifesta de três maneiras. Primeiro, porque tanto no livro VIII da *Física*, como no livro I do *Céu* ele apresenta opiniões por exemplo de Anaxágoras, de Empédocles e de Platão, contra quem aduz razões contrárias. – Em seguida, porque cada vez que trata desse assunto aduz o testemunho dos antigos, o que não é próprio de quem demonstra, mas de que persuade com probabilidades. (S.T I, Q.46, art. 1)⁷⁰

A partir da resposta de Tomás aos dez argumentos, fica evidente que o Aquinata afirma que, de fato, o mundo não existiu sempre, entretanto, diz que não é de todo absurdo conceber essa tese, a saber, que o mundo sempre existiu, pois há alguma coisa que pode nos levar a essa conclusão. Contudo, é certo que não é necessário que Deus queira algo,

⁷⁰ Respondeo dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in V Metaphys. Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibilis. Et hoc appareat ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII Physic. quam in I de caelo, praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in I Lib. Topic., quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. (S.T, I^a q. 46 a. 1 co.)

a não ser a si mesmo, não é necessário que Deus tenha quisto que o mundo sempre existisse, ademais o mundo é uma criatura e sua existência está presa junta à vontade de Deus. Segundo; nem mesmo os argumentos apresentados por Aristóteles são demonstrativos, pois, quando Tomás recorre ao *Tratado do Céu* ele afirma que o Filósofo apenas apresenta razões contra as opiniões de quem afirma que o mundo teve um começo, tal como, Anaxágoras, Empédocles e Platão, isto é, quando trata da questão da eternidade do mundo mostra o testemunho dos antigos, o que não é segundo Tomás uma demonstração. No contra-argumento três do artigo 1 da questão 46 Tomás diz,

Quanto ao 3º, deve-se dizer que Aristóteles prova no livro I da *Física* que a matéria não é gerada, porque ela não tem um sujeito do qual exista. No livro I do *Céu e do Mundo*, prova que o céu não é gerado. Esses dois argumentos concluem somente que a matéria e o céu não começaram por geração, como alguns afirmam, principalmente com relação ao céu. Mas nós dizemos que a matéria e o céu foram produzidos em seu ser pela criação, como está claro pelo que precede. (S.T I, Q.46, art. 1, ad.3)⁷¹

No artigo primeiro da questão 46, Tomás também afirma que no segundo argumento inicial que, alguma coisa que possui o poder de sempre ser não pode ser um dado momento e não ser em outro, pois seu poder vai sempre de estender a algo. De fato, o que é incorruptível possui o poder de sempre ser, porque não nele não pode ser determinado algum tempo de geração. Mas, continua Tomás, tudo aquilo que começa a ser, ora é, mas já houve um momento que não era, por isso nada que se diz incorruptível pode ter tido algum começo, e no mundo existem muitas coisas que são incorruptíveis, como bem coloca o Filósofo no *Tratado do Céu*, como por exemplo os corpos celestes e todas as substâncias intelectuais, assim se pode concluir que o mundo não teve um começo. Visto isso, no segundo contra argumento, Tomás não aceita esta tese, e diz que, aquilo que pode sempre ser, isto é aquilo que incorruptível, tem esse poder porque é, mas antes de não ter esse poder não existia. Parece que Tomás concorda com o Filósofo que existem aquilo que pode ser dito incorruptível, como ele mostra no livro I da *De Caelo* mas que eles só o são porque Deus lhe cedeu a existência. De fato, Tomás diz que os argumentos da *Tratado do Céu* não podem concluir que as coisas incorruptíveis não começaram a ser, mas que elas tiverem um começo natural.

⁷¹ Ad tertium dicendum quod Aristoteles, in I Physic., probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem de caelo et mundo, probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incooperent per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et coelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet. (S.T I, Q.46, art. 1, ad.3)⁷¹

Os argumentos dois e três e suas respectivas respostas tiveram forte influência do debate que se encontra no comentário, Tomás usa a questão da corruptibilidade e incorruptibilidade de alguns corpos, admite que existem algumas coisas que são incorruptíveis, mas que elas não são por isso eternas, como postulava o Filósofo. Outro ponto importante que Tomás apresenta é que Aristóteles parece não provar demonstrativamente a eternidade do mundo, ele a faz por possibilidade e negando o argumento daqueles que dizem que o mundo tivera um começo, contudo, para o Aquinata isso não demonstra o argumento. A partir da exposição de algumas partes do artigo primeiro da questão 46, ao que parece, Tomás usa o *De Caelo* como instrumento afirmativa, mas também mostra que o Filósofo, por não ter conhecimento da verdade revelada, parece querer demonstrar o que não é possível, a saber a eternidade do mundo.

Acerca do artigo segundo, ele é composto por oito argumentos e vai investigar se a razão de se acreditar que o mundo foi criado é providenciada a partir da fé. No artigo primeiro Tomás estabelece a tese que deve ser aceita, isto é, que o mundo não é eterno, no segundo artigo ele mostra como a tese da criação do mundo pode ser aceita. Como bem expõe Tomás no primeiro artigo está questão pode ser tomada tanto do ponto de vista argumentativo, principalmente tomando como instrumento os textos de Aristóteles, quanto pelo ponto de vista revelação. Contudo a questão pode ser exposta a partir da ponto de vista dos argumentos, mas só pode ser positiva e certa do ponto de vista da fé, isto é da revelação. Assim seria possível afirmarmos que no primeiro artigo, onde ele toma o *Tratado do Céu* como fonte, ele tem a pretensão de mostrar mais o porquê das demonstrações da questão da eternidade do mundo serem insuficientes? Assim, é possível que para Tomás a resposta quanto a questão da eternidade do mundo só é verificada pela fé, e por isso, a exposição do *Tratado do Céu* não lhe parecer suficiente?

Certo é que, o *Tratado do Céu* foi fonte preciosa, pois Tomás concorda com algumas de suas definições, ademais ele vê a necessidade de comentar pelo a primeira parte do tratado do Filósofo, entretanto Aristóteles não era cristão, eis o grande pedregulho para o Aquinata. O artigo segundo da questão 46 parece então complementar o debate, e responder as questões colocados no parágrafo anterior, ele diz

Respondo. Só pela fé se sustenta que o mundo não existiu sempre, e nem é possível demonstrar, como já se disse a respeito do mistério da Trindade. A razão é que a novidade do mundo não se pode demonstrar por intermédio do mesmo mundo, porque o princípio da demonstração é aquilo que é. Ora, segundo a razão da sua espécie, cada coisa abstraído espaço e do tempo. Por este

motivo se diz que os universais estão em todos os lugares e tempos. Daí que não se pode demonstrar que o homem, o céu ou a pedra não existiram sempre. – Também não se pode demonstrar a partir da causa agente que age pela vontade. De fato, a razão não pode conhecer a vontade de Deus senão o que é absolutamente necessário que Deus queira. Mas tais coisas não são o que ele quer a respeito das criaturas, como já foi dito. A vontade divina, entretanto, pode se manifestar ao homem pela revelação, na qual se funda a fé. Portanto, que o mundo tenha começado é objeto de fé e não de demonstração ou de ciência. – Esta consideração é útil pra evitar que, pretendendo alguém demonstrar um artigo de fé, aduza argumentos não rigorosos, que deem aos que não creem matéria de escárnio, fazendo-os supor que cremos o que é de fé por tais argumentos. (S.T I, Q.46, art. 2. co)⁷²

No artigo segundo, que expõe debate sobre a causa eficiente, o ponto chave para nosso texto, está no segundo contra argumento, ali Tomás mostra que existem aqueles que sustentam a eternidade do mundo, porque afirmam que o mundo não provém de Deus e há aqueles que afirmam que o mundo foi criado por Deus. Contudo, o que é importante perceber é que para o Aquinata ambas as questões são pertinentes, pois o que está de fato em questão é se Deus pode criar o mundo na eternidade. Das duas questões, a primeira é prontamente rejeitada, pois afirma falsamente que o mundo não provém de Deus, acerca da segunda questão, diz Tomás que, se se afirma que o mundo teve um começo, então ele deve ter tido um começo no tempo, e sua causa é Deus, que é eterno, entretanto já que o mundo é criado por Deus no tempo, então o mundo não pode ser eterno. Ou seja,

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que, como diz Agostinho, encontram -se nos filósofos que afirmam a eternidade duas opiniões. Uns afirmam que a substância do mundo não provém de Deus. É um erro insustentável que se refuta pelo argumento da necessidade. Outros afirmavam a eternidade, mas de um mundo feito por Deus. “De fato, eles não querem aceitar um mundo temporal, mas o início de sua criação, como se ele tivesse sido feito desde sempre de uma maneira apenas inteligível.” – Eis

72 Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sol fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt. (S.T, I^a q. 46 art. 2 co.)

como entendem isso, diz ainda Agostinho: “Se o pé de alguém, por exemplo, tivesse estado desde toda a eternidade no pé, teria deixado tal pegada que ninguém duvidaria que ele teria sido a causa. Do mesmo modo o mundo existiu sempre porque que o fez existe sempre. (S.T I, Q.46, art. 2, ad.1)⁷³

Visto isso, parece que o único modo de encontrar a resposta para as questões acerca da eternidade do mundo é pela fé, e que não se pode demonstrar isso, tal como não se pode demonstrar a Trindade. De fato, a razão não tem possibilidade de conhecer a vontade de Deus, e também, não é possível se demonstrar a criação do mundo por intermédio do mundo porque, como diz Tomás *demonstrationis enim principium est quod quid est.*

Acerca do artigo terceiro contém três argumentos que afirmam que, a criação das coisas não teve começo no tempo. Nele Tomás vai então mostrar a definição de tempo, e que definitivamente o mundo foi criado no tempo, e que ele não é, como expõe o Filósofo no *Tratado do Céu*, eterno. No terceiro artigo da questão 46, Tomás mostra o tempo não existe antes da criação e que dessa afirmação não decorre que ele efetue um ato preexistente em duração, pois o tempo não preexiste a criação ele é submetido a ela, porque Deus que crio o tempo, ou melhor Deus criou o mundo com o tempo. Assim se afirma no Gênesis, *no princípio criou Deus o céu e a terra*, e isto com o céu e a terra, criou-se o instante como ponto de partida do mundo,

Respondo. Estas palavras do Gênesis: “No princípio criou Deus o céu e a terra” têm uma tríplice explicação para excluir três erros. Alguns afirmaram que o mundo sempre existiu e que o tempo não tem princípio. Para excluir esse erro, explica-se: *no Princípio*, isto é, *no Filho*. Do mesmo modo que o princípio ao Pai, por causa de seu poder, assim também se atribui como próprio ao Filho o princípio exemplar, por causa da sabedoria. De sorte que, como está dito no Salmo 103: “Fizestes todas as coisas com sabedoria”, assim se comprehende que Deus fez tudo no princípio, isto é, no Filho, conforme o Apóstolo: “É nele, isto é, no Filho, que foram feitas todas as coisas”. – Outros,

⁷³ Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI de Civ. Dei, philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligent, invenerunt, ut idem dicit in X de Civ. Dei. Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisse in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est. (S.T I^a q. 46 a. 2 ad 1)

finalmente, disseram que Deus criou os seres corporais por intermédio das criaturas espirituais. Para excluir esse erro, explica-se: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”, isto é, antes de todas as coisas. Afirma-se, de fato, que quatro coisas forma criadas simultaneamente: o céu empíreo, a matéria corporal e a natureza angélica. (S.T I, Q.46, art. 3. co)⁷⁴

Logo, primeiro as coisas foram criadas em um princípio de tempo, e com princípio de tempo quer dizer, que o céu e a terra foram criados simultaneamente com o tempo. Aqui, parece que Tomás recorre ao *Tratado do Céu* e dali toma a noção de ingênito e gerado, entretanto ele não entende o mundo como ingênito, mas como um ente gerado. Segundo, o Filósofo parece provar, no livro IV da *Física* e no livro I do *Tratado do Céu*, que tudo que se faz podia se fazer, e deste modo, fazer-se tem um anterior e o posterior, e no princípio do tempo não existe antes e depois e como ser criado é fazer-se, portanto, as coisas não foram criadas no princípio do tempo. Entretanto, diz Tomás, quando o Filósofo diz fazer-se, ele diz fazer-se por movimento ou pelo seu termo, pois, todo movimento pressupõe um antes e um depois, acerca disso Tomás ainda completa no segundo contra argumento,

(...) qualquer que seja o ponto em dado movimento, isto é, enquanto alguma coisa está se movendo ou se fazendo, comprehende um antes e também algo posterior a si, porque o que está no princípio ou no termo do movimento não está mais em movimento. (S.T I, Q.46, art. 3, ad.2)⁷⁵

Mas a criação não movimento, nem termo de movimento, por isso a criação é aquilo que antes não existia, e que quando criado existe. Deus criou o tempo e com ele o mundo, logo, o mundo não é eterno. Assim para Tomás a criação não pode ser compreendida

⁷⁴ Respondeo dicendum quod illud verbum Genes. I, in principio creavit Deus caelum et terram, tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, idest in filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur filio, propter sapientiam, ut sicut dicitur, omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in filio; secundum illud apostoli ad Coloss. I, in ipso, scilicet filio, condita sunt universa. 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 creata, scilicet caelum Empyreum, materia corporalis (quae nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica. (S.T. I^a q. 46 a. 3 co).

⁷⁵ Ad secundum dicendum quod verbum illud philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus, velz in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est. Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur. (S.T. I^a q. 46 a. 3 ad 2)

segundo os termos da mudança, pois a criação é relativa a origem do mundo e não ao início do mundo, por isso ela não pode ser nem demonstrada ou numerada. Ademais, se é certo que o mundo foi criado por Deus, e que ele teve um começo com o tempo, é certo que o mundo não é eterno.

CONCLUSÃO

O *Comentário* de Tomás de Aquino ao *Tratado do Céu* de Aristóteles traz não apenas a exposição do conteúdo do tratado, mas é carregado por reflexões epistemológicas e metafísicas. Tais reflexões contêm um alcance significativo, tanto no entendimento de Tomás, quanto ao que diz respeito ao seu próprio esquema cosmológico. A reflexão epistemológica e metafísica são dois pontos centrais no desenvolvimento do *Comentário*. A respeito da reflexão epistemológica, a ela cabe a exposição do debate sobre a filosofia da ciência; a respeito da reflexão metafísica, a ela cabe a exposição das questões ontológicas que são indispensáveis ao conteúdo geral tanto da cosmologia de Aristóteles, como do sistema cosmológico tomista.

Do ponto de vista da filosofia da ciência, Tomás toma como plano de partida suspender o valor de verdade das hipóteses astronômicas que até então eram debatidas, a saber a geocêntrica de Eudoxo e Aristóteles e geoexcêntrica de Ptolomeu. O ato de suspender as hipóteses representa um papel importante no percurso do *Comentário* e no próprio sistema cosmológico de Tomás, primeiro do ponto de vista da filosofia da ciência e segundo de um ponto de vista ontológico. Do ponto de vista da filosofia da ciência; o argumento de Tomás, para o ato de suspensão, é afirmar que não é necessário que as suposições astronômicas sejam verdadeiras, isto porque, mesmo que alguma delas se salve as aparências pode acontecer que, as aparências sobre as estrelas se salvem de um outro modo ainda não conhecido pelo homem. De modo geral, o Filósofo usa as aparências e julga que o sistema de Eudoxo estava em conformidade com elas e com o debate acerca da qualidade dos movimentos, contudo o fato não pode anular a suposição astronômica de Ptolomeu e vice versa. Segundo Cruz Cruz na introdução do *Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado do Céu* de Aristóteles, há nessa suspensão um ponto muitíssimo importante para o Comentário, isto é, de que apenas o fato de uma hipótese ser salva pelos astrônomos, ser salva pelos fenômenos, não prova a veracidade desta hipótese. Daí segue afirmar duas coisas, a primeira; que o Aquinata expõe de modo elegante um ceticismo acerca das esferas, isto é, o raciocínio dos astrônomos se dá a partir dos fenômenos, que não são prova de verdade das suposições, de fato, eles supuseram diferentes sistemas de esferas, contudo é razoável que o sistema existente na realidade, que seja verdadeiro, ainda não foi ainda averiguado, logo todos os sistemas pressupostos podem estar equivocados. A segunda averiguação deste argumento também faz ressurgir o debate inicial da confiabilidade de Tomás ao *Tratado do Céu* de Aristóteles, isto é, se

ele foi ou não um comentador fiel ao Filósofo, acerca deste debate já havíamos exposto que o opinião de Gilson, como bem mostra Torrel, era a mais razoável, isto é, ele defende uma fidelidade objetiva básica na interpretação, embora Tomás também, em certa medida, exprima seu ponto de vista, contudo fala segundo Aristóteles. Dado que o próprio sistema tomista parece agir segundo a suspensão das hipóteses astronômicas, o posicionamento de Gilson nos parece ainda mais palpável, isto é, Tomás pretende primeiro expor a seu modo, isto é como comentador, sem defender arduamente a teoria cosmológica de Aristóteles, também não pretende batiza-lo, mas antes pretende comentá-lo.

Do ponto de vista metafísico, Tomás toma como plano de partida as limitações que tangenciam as investigações sobre o céu, limitações essas não apenas espaciais, mas também ontológicas. Quando se diz limitações ontológicas, diz especificamente do modo de determinação de leis, pois são elas que parecem determinar os movimentos dos astros. Este debate é elaborado a partir do debate acerca daqueles corpos celestes que estão espacialmente e sobretudo ontologicamente distante de nós, isto é, parece que sobre eles não podemos obter certamente algum conhecimento de ser.

O debate sobre a questão da distância ontológica se dá justamente pelo fato de que existe, efetivamente, a limitação de duas distâncias, uma que é espacial e que diz respeito a quantidade de distância local, e outra que trata de um afastamento muito maior que é a distância ontológica. De fato, por causa desta distância poucos acidentes se mostram aos sentidos, como bem aponta Cruz Cruz, apesar de tudo é conatural para nós conhecer a natureza de uma realidade a partir de seus acidentes, isto é, a partir das coisas sensíveis, com efeito, como já é patente no Filósofo e concordante com o sistema tomista, conhecemos primeiro aquilo que é mais cognoscível para nós só depois o mais cognoscível em si. Ademais, quando se diz distância local, a consideramos segundo uma proporção entre a distância que há entre nossos corpos e o corpo celeste e também a distância que há entre nossos corpos e alguns corpos inferiores, por exemplo, quando falamos de uma distância entre uma pedra e uma madeira, ou entre um homem e a cidade de Roma, tais distâncias são do mesmo gênero, pois seus acidentes possuem uma mesma razão. De outro modo, o gênero de afastamento ontológico, no que diz respeito aos corpos celestes, possuem acidentes de outra ordem, melhor dizendo, nele se considera que os acidentes dos corpos celestes são de uma razão completamente desproporcional aos acidentes dos corpos inferiores, e isto quer dizer, há um caráter heterogêneo do universo

que não nos permite uma aproximação ontológica de ambos os tipos de acidente, logo este gênero de afastamento é por natureza muito maior que o quantitativo local.

Acerca dos movimentos

Tomás de Aquino tinha plena noção, ao comentar o Tratado de Aristóteles que no interior de sua cosmologia não havia espaço para a criação, isto é, Aristóteles não concebe a ideia de criação *ex nihilo*, a partir do nada. Aristóteles firma seu debate cosmológico partindo de princípios outros, princípios estes que serão caros para Tomás, embora ele os tome segundo um outro ponto de vista. Aristóteles afirma que a matéria prima do cosmos possui um caráter potencial e é uma condição necessária a toda ordem, desta forma ela é necessariamente ingênita. Logo, Aristóteles conclui que, visto seu caráter ingênito ela é eterna, e com ela eterno é também o mundo. Desta forma fica patente que para o Filósofo o mundo é eterno, ele não passa por nenhum processo de criação, ou geração. De fato, toda geração supõe uma outra, que também vai supor alguma outra, e assim fosse chegaríamos ao infinito, o que não é possível logo se deve concluir que o mundo é um, ingênito e eterno.

Contudo, como Tomás lida com este debate do Filósofo no dogma cristão da criação *ex nihilo*. O Aquinata resguarda o Filósofo afirmando que ele estaria certo se tivesse colocado a questão de outro modo. Primeiro, a matéria é a condição de toda gênese, daí se segue então que ela é ingênita, e isto quer dizer, não gerada de matéria pré-existente. Segundo, quando diz ingênita se segue que, por sua condição potencial, há de ser absolutamente posta em ato distinto da geração, a saber, por um ato criador, ato esse que cria a partir do nada. De acordo com Cruz Cruz,

E não foi casual que Tomás indicasse que, seja qual fosse a argumentação de Aristóteles sobre o começo do mundo, segundo a doutrina de nossa fé afirmamos que todo conjunto de corpos começaram desde o princípio: porque não dizemos que preexiste um lugar que, aqui, que Aristóteles dá por suposto, nem dizemos que existe a geração dos corpos partindo de algo que está em potência, senão o que existe é criação. (Cruz Cruz)

De fato, é certo que para Aristóteles o mundo nunca teve um começo, porque o mundo é eterno, para ele tal como a matéria, mundo e tempo são eternos, isto quer dizer, todos os instantes são simultâneos, o término de um dado momento nada mais é que o princípio de um seguinte. Daí a escolha do círculo como modelo representativo do tempo. De fato, para o imaginário grego, o movimento perfeito, e logo a causa dos demais

movimentos é o círculo. Desta maneira, Aristóteles expõe sistematicamente este dado a partir de dois argumentos,⁷⁶ o morfológico ou estrutural e o dinâmico ou funcional.

Quanto ao argumento morfológico ou estrutural, Aristóteles parte da análise da figura tanto no espaço bidimensional, como no tridimensional. Assim se dá que, a figura se coloca primeiro em um dado plano e que toda figura plana está limitada por linhas ou por alguma circunferência. Quando se limita por linhas fica restrita por várias linhas, quando se limita por uma circunferência fica restrita por uma só linha. A partir desta argumentação morfológica estrutural se segue a argumentação metafísica, e ela se segue assim, o uno é anterior ao múltiplo, assim como o simples é por natureza anterior ao composto; logo, entre a figura plana e o círculo, o último será sempre o primeiro. De fato, é perfeita aquela coisa que se fecha em si mesma e não pode ser achado de fora nada dela. Contudo, não é isso que se vê em uma figura composta por várias linhas, pois nela, sempre que possível adicionamos algo, mas no tocante ao círculo, ou melhor, na linha circular, isso não ocorre porque ela é, por natureza, fechada em si mesma e não se encontra nada fora dela. Logo, é perfeita aquela linha que é contida no mesmo círculo e o limita, isto é, sendo o perfeito anterior, por este motivo o círculo será a primeira figura. Este argumento também se aplica aos tridimensionais, ou seja, se aplica também a esfera. A esfera é então a primeira destas figuras, ela fica limitada apenas a um plano, enquanto as figuras de linhas retas são limitadas por muitos planos. A partir deste percurso argumentativo morfológico estrutural Cruz Cruz afirma que,

De tudo isso Aristóteles faz uma aplicação direta ao âmbito dos corpos físicos, subjugados como estava pela ideia de um cosmos fechado, finito e hierarquizado (centrado na terra) e heterogêneo em sua matéria (matéria astral incorruptível) e matéria sublunar (corruptível). A primeira figura corresponde no universo ao primeiro corpo, que se encontra na rotação do mundo. (Cruz Cruz)

Quanto ao argumento funcional ou dinâmico, ele parte da análise do movimento e da primazia do movimento de rotação. Assim se dá que, visto que o círculo é a mais perfeita das figuras bidimensionais e a esfera é a mais perfeita das figuras tridimensionais, é razoável que a translação circular seja a primeira das translações. Segundo o Filósofo

⁷⁶ Segundo Cruz Cruz, no que diz respeito aos argumentos morfológico e dinâmico, é impressionante como Aristóteles se tenciona ao máximo seu pensamento para transpor a argumentação metafísica no campo da física astronômica.

há três tipos distintos de translações, a primeira e mais perfeita é a circular, a segunda é retilínea e a terceira a mista, e visto que o simples é, por natureza, anterior ao composto logo a translação circular e retilínea são anteriores a mista que é o composto das duas primeiras. No que diz respeito à translação circular ela é anterior a retilínea, visto que é mais simples e perfeita, o Filósofo prova isso em dois argumentos; primeiro, não há a possibilidade de translação sobre uma linha reta, porque se assim houve poderíamos conceber o infinito, o que é impossível. Contudo, quando afirmamos haver movimento sobre uma linha reta finita, diz-se que ela volta sobre si mesma, aí dizemos que o movimento é composto, de fato, ela forma dois movimentos distintos; quando o movimento em uma reta finita não volta sobre si, ele é tido como um movimento imperfeito e destrutível, a partir disso o Filósofo desenvolve o argumento metafísico, dizendo que, o perfeito é anterior ao imperfeito ontologicamente, logicamente e temporalmente, o indestrutível é anterior ao destrutível e, por fim, o movimento eterno é anterior ao que não pode ser eterno. Logo, o movimento circular é o único que pode ser denominado, devido à sua natureza, como eterno, em contrapartida nenhum dos outros, nem a translação retilínea nem a mista o podem ser, pois neles sempre é produzida algum tipo de detenção e quando há qualquer tipo de detenção o movimento não é perfeito nem se mantém. No segundo argumento, o Filósofo indica que na circularidade há um movimento contínuo, isto é, no movimento circular há uma continuidade entre começo, meio e fim, o que não ocorre no movimento retilíneo. Ademais, no movimento retilíneo, o começo, meio e fim estão determinados, de modo que o ente movido tem um ponto de partida e um ponto de término, e tais pontos pressupõem necessariamente um repouso. Contrário à isso, o movimento circular é indeterminado no que diz respeito ao seu começo, meio e fim, isto é, entre os pontos existentes na linha circular não há razão para atribuir repouso algum, nem um ponto limite, pois qualquer ponto é começo, meio e fim, por tanto uma coisa que se move circularmente está sempre no começo e no fim. Após a exposição sistemática dos argumentos morfológico ou estrutural e funcional ou dinâmico fica patente que, no sistema cosmológico pretendido pelo Filósofo, os corpos são distinguidos de acordo com o seu tipo de movimento, e o movimento dos corpos celestes difere em seu gênero do movimento sublunares. Logo, os corpos celestes carecem de contrários e não possuem possibilidade de término, eles se encerram apenas no lugar, seu movimento é incorruptível por natureza; os corpos sublunares possuem movimento contrário, isto é, ascendente e descendente, logo possuem limite, um começo e um fim, assim são corruptíveis por natureza.

Visto que um corpo pode ser corruptível ou não, dependendo do seu tipo de movimento, e que os corpos celestes são incorruptíveis porque possuem movimento circular e os corpos sublunares são corruptíveis devido ao seu movimento retilíneo finito, é necessário traçar como o Filósofo expõe este debate, isto porque dela há a possibilidade de uma visão mais geral da conclusão de que o mundo é eterno.

Tomás diz que, no Tratado do Filósofo, quando ele diz corrupção, diz que a matéria se separa da forma, contudo no âmbito dos corpos móveis celestes não há este tipo de separação. Ato de separação da matéria em relação a sua forma só ocorre, primeiramente por razão de contrariedade, isto quer dizer, se o composto tem contrariedade ou mescla de qualidades contrárias que se repelem, daí há a corrupção do composto por excesso de contrários e defeitos de outros, em segundo lugar, se a matéria é capaz de outra forma, isto é, tem capacidade potencial passiva para existir de alguma outra forma, e a partir desta capacidade potencial passiva há a corrupção nos corpos sublunares quando um nova forma substancial expulsa a anterior, daí acontecer a corrupção do composto preexistente. Contudo, os corpos móveis celestes, isto é, os supralunares, não possuem contrariedade, nem capacidade potencial passiva, ou uma matéria capaz de existir de outra forma, isto porque, sua matéria não carrega nenhuma privação, nem está submetida à qualidades contrárias. Por isso dizemos que os corpos móveis celestes não são corruptíveis, nem passíveis de geração. Fato é que, aos céus não convém geração alguma, porque deles não há contrariedade alguma, e toda geração se produz de contrários, mesmo afirmando que dali possamos afirmar algum tipo de contrariedade, a saber, como a referente ao “par e ímpar”, mas nunca uma contrariedade corruptiva. Logo, o fato é que para o Filósofo, o céu supralunar é eterno, porque não é passível nem de geração nem de contrariedade corruptiva.

Concluímos que, expostos estes pontos, Tomás de Aquino, no *Comentário ao Tratado do Céu* de Aristóteles, não subjuga nenhum ponto de debate e o seu ato de comentar o Filósofo não foi um exercício de pura repetição e tampouco o Aquinata parte da tentativa de distorcer aquilo proposto pelo *Tratado*. Tomás perpassa por todos os pontos de destaque, desde a exposição da tema da interseção do debate físico e ontológico, passando pelo tema dos movimentos até o debate da questão da eternidade do mundo. Fato é que, como já bem coloca Gardeil, o pensamento de Tomás de Aquino, ao menos no que diz respeito à física, se circunscreve substancialmente aos moldes do modelo de Aristóteles, logo mesmo sendo Aristóteles figura de outro tempo e sujeito de uma outra

visão de mundo, seu pensamento não é plenamente inteligível. Sobre isso é válida colocação de Gardeil,

As alusões demasiadamente breves que serão feitas às ideias de tempo apenas serão amostradas de um reenquadramento em seu lugar histórico daquele famoso sistema de mundo de Aristóteles que, mesmo tendo sua consistência própria, não se torna, entretanto, plenamente inteligível senão quando visto em seu contexto. (Gardeil, 300,2013)

Quanto à postura de comentador, há algumas questões a serem colocadas, por exemplo, como Tomás lida com o postulado da eternidade do mundo e como, justamente, ele lida com esta questão no interior do seu debate cosmológico, visto a incompatibilidade deste postulado com os dados da fé cristã. Fato é que, em seu percurso como comentador e como filósofo, Tomás toma não só de Aristóteles, mas também de astrônomos árabes, postulados que ofereciam uma visão de mundo compatível com a fé cristã e sua cosmologia. As teses da existência de esferas transparentes e invisíveis, com propriedades transcendentais, isto é, incorruptíveis e unas na espécie e causalidade, são instrumentos para a exposição própria de Tomás e para o seu debate próprio do tema da eternidade do mundo. Tomás as espreita não com o objetivo de formatá-las aos dados da fé, mas as toma como instrumentos para compor e desenvolver sua teologia, e daí vem o seu poder como comentador do Filósofo. No que diz respeito ao *Comentário do Tratado do Céu*, Tomás se comporta como comentador sem pretensão alguma de contradizer ou batizar os argumentos do Filósofo, ao contrário, ele pretende acima de qualquer coisa aprender com o Filósofo, e esse dado se comprova quando percorremos o seu sistema filosófico e cosmológico.

REFERÊNCIAS

Obras de Tomás de Aquino:

Aquino, Tomás de. *Commentaria in Aristotelis De Caelo et Mundo, Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII Edita, Cura et Studio Fratrum Ordinis Praedicamentorum*, Roma, Typographia Polyglota, 1886.

AQUINO, Tomás de. **Comentário á Física**. Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis, 1954. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/cpy011.html>>. Acesso em: 25 maio 2018.

AQUINO, Tomás de & ALVERNIA, Pedro de. *Comentário al libro de Aristóteles sobre O céu e o mundo*, Pamplona, Eunsa, introdução e tradução anotada de Juan Cruz Cruz 2002.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: Parte I - Questões 44-119. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 2 v. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP.

AQUINO, Tomás de. *Ente e a Essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

Outras Fontes:

ARISTOTLE. *Du Ciel*. Trad. P. Moreaux. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

_____. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.

BALDNER, Steven. *The doctrine of St. Thomas Aquinas on the Eternity of the World*. St. Francis Xavier University: Potifical Institute of Medieval Studies, 1978.

_____. *Thomas Aquinas on celestial matter*. Nova Scotia: St. Francis Xavier University, 2004.

GARDEIL, Henrique-Dominique. *Introdução à filosofia de São Tomás de Aquino*, São Paulo, Paulus, tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira, 2013.

GILSON, Etiénne. *Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução de Eduardo Brandão.

_____. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. Tradução de: Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira, Luiz Marcos da Silva Filho, Pedro Calixto Ferreira Filho, Tiago José Risi Leme.

GILSON, Etienne. [1947] *Le thomisme: introduction la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Paris: Vrin.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo: Loyola. Tradução de Luiz Paulo Rouanet [2011].