

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SOBRE A CRIAÇÃO DO MUNDO:**  
*UM ESTUDO BASEADO EM TOMÁS DE AQUINO E ALGUNS DOS SEUS  
PRESSUPOSTOS GREGOS*

FÁBIO GAI PEREIRA

Porto Alegre, junho de 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SOBRE A CRIAÇÃO DO MUNDO:**  
*UM ESTUDO BASEADO EM TOMÁS DE AQUINO E ALGUNS DOS SEUS  
PRESSUPOSTOS GREGOS*

FÁBIO GAI PEREIRA

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

PROFESSOR DR. ALFREDO CARLOS STORCK

ORIENTADOR

Porto Alegre, junho de 2012.

Dedico este trabalho à minha família que eu tanto amo  
e que sempre me apoiou: meus pais  
José Carlos e Marisene  
e minha irmã Fabiane.

## AGRADECIMENTO

Aprendi que a gratidão é uma das virtudes mais nobres do espírito, ela inspira um convívio pleno, nos eleva e nos faz sentir parte de uma comunidade. Nesses anos de estudo, contei com a paciência, a tolerância, o carinho, o incentivo, o perdão e o amor de muitas pessoas, sem as quais eu não teria levado a termo essa dissertação. Não vou conseguir citá-las todas, mas inspiro-me no texto de agradecimento que o Jônadas Tecchio faz na sua tese de doutorado para pedir que todos aqueles que eu mencionar a seguir representem todas as demais pessoas que, porventura, eu tenha não conseguido acessar em minha memória neste momento. Em relação às pessoas que sou grato, saúdo as virtudes que conquistei com seu convívio e assumo integralmente a responsabilidade de todos os meus vícios, os quais acredito que nunca nascem da influência de outro, mas sempre de uma autorização nossa em aceitar o mal.

Agradeço a Deus pelo que há de mais precioso, a vida, e agradecerei algumas pessoas que com o Amor Infinito Dele chegaram até mim.

Agradeço à minha família que amo profundamente: ao meu pai, José Carlos Pereira, que tem sido cada vez mais carinhoso e generoso; à minha mãe, Marisene Gai Pereira, um exemplo sublime, divino e infinitamente belo de superação e de amor pleno; e à minha irmã, Fabiane Gai Pereira, minha amiga de verdade, minha outra mãe, minha companheira de alma. A eles agradeço a compreensão pelas festas de aniversário e demais confraternizações em que estive ausente para estudar, pelas vezes que não consegui dar a atenção merecida, enfim, por todas as minhas ausências, inclusive aquelas de espírito, mesmo eu estando fisicamente presente. Nunca ouvi deles sequer uma palavra de reprovação, mas somente de incentivo. Quando uma tia me perguntou se eu venderia incenso em ônibus (!) ao descobrir que eu havia sido aprovado no vestibular para o curso de Filosofia na UFRGS (até hoje não sei se era brincadeira dela...) e outras pessoas desconfiavam da minha capacidade de sobreviver do meu próprio trabalho após concluir um curso que dava direito a lecionar uma disciplina que nem obrigatória era naquela época, meus pais e minha irmã mantiveram-se

firmes ao meu lado. Nunca me faltou trabalho. Meus pais e minha irmã, por favor, guardem em seus corações minha gratidão eterna.

É muito difícil escolher as palavras de gratidão para serem endereçadas ao professor Alfredo Carlos Storck. Lembro-me ainda hoje quando vi colado na parede do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS uma folha que indicava uma vaga para bolsista na área de Filosofia Medieval, com o então desconhecido para mim, professor Alfredo, que a recém voltava da França. Fiz a entrevista, meu histórico escolar foi submetido a uma análise e concorri com outros alunos, os quais foram tomando outros caminhos. Acabei ficando. Análises de textos, apresentações em seminários, grupos de estudo de latim medieval, emoção em me ver sentar ao lado de colegas brilhantes, Salão de Iniciação Científica da UFRGS, apresentação de trabalho na USP (com os amigos Fábio Cantergiani Ribeiro Mendes, Priscilla Tesch Spinelli e Marina dos Santos) e um mundo novo descortinava-se para mim. Concluída a Licenciatura em Filosofia, onde era ele o paraninfo na cerimônia de colação de grau, ocorrida em março de 2004, lembro-me que em setembro do mesmo ano eu já me tornava professor substituto de Filosofia no Colégio de Aplicação da UFRGS. Dois anos depois em um concurso para efetivo para uma única vaga, eu ficava em segundo lugar, pois havia pontuado sete centésimos abaixo da extraordinária Jaqueline Engelmann. Mas nada, nada disso teria acontecido da mesma forma sem o professor Alfredo, um ser humano exemplar, de rara sensibilidade aliada a uma capacidade de raciocínio extremamente poderosa. Generoso, atencioso, dono de um vasto saber filosófico e com uma capacidade didática muito acima da média no ensino universitário, a sua leitura atenta aos meus textos, o seu incentivo e a sua compreensão foram condição *sine qua non* para eu chegar até o final desse trabalho. Muitas vezes pensei em desistir, por não conseguir conciliar o mestrado com o trabalho e outras limitações minhas. Eu nunca saberei agradecer ao professor Alfredo tudo o que ele me oportunizou, sabedor que sou de que eu não alcancei toda a profundidade do conhecimento que se aproximou de mim. Agradeço pela amizade; pela orientação precisa, às vezes firme, às vezes doce, como tinha que ser; pelo rigor acadêmico; e pelas palavras que me fizeram em tantos momentos voltar ao eixo. Professor Alfredo, *ab imo corde*, muito, mas muito obrigado.

Eu não poderia deixar de agradecer àquele que é um marco nos estudos filosóficos da UFRGS, o professor Balthazar Barbosa Filho (1942-2007). Em 1999, lembro-me quando eu ainda na graduação recebi o resultado da primeira prova da disciplina de Metafísica I. Eu

havia tirado 5,0 e isso era considerado um luxo em meio às notas que estavam aparecendo... Depois disso eu ainda seria seu aluno em mais uma disciplina na graduação e mais duas na pós-graduação. Em 2007, quando o professor Alfredo estava em uma viagem para seus estudos, levei por escrito uma dúvida sobre a minha dissertação para o professor Balthazar. Na aula seguinte ele me perguntou se eu poderia ir na sua casa no sábado ou no domingo (Eu? Na casa do professor Balthazar?). Após uma cordial troca de e-mails, em uma bela tarde de sábado eu era recebido com imensa gentileza na sala de sua casa, às 17h, sentando-me perto dos brinquedos do Lucas. Sobre a sua mesa estava um exemplar da *Summa* e a resposta à minha dúvida na ponta da sua língua. Seus esclarecimentos mudaram o rumo do meu texto. Assim era a presença física do professor Balthazar. Sinto que sua vida, em grande parte, era dedicada a enriquecer filosoficamente seus alunos. Eu, que nunca fui um brilhante aluno no curso de Filosofia, e era seu conhecido somente de vista, fui recebido na intimidade de seu lar. Nos agradecimentos de muitas teses e dissertações há referência ao seu nome. E não é por acaso. Suas aulas são inesquecíveis, seu saber era inacreditável. Relações entre filósofos eram feitas com extrema naturalidade e rigor, e parece que não havia campo da Filosofia que não estivesse em seu domínio. *In memoriam*, meu agradecimento profundo ao professor Balthazar. Alguns homens aproximam-se da imortalidade pelo legado que deixam às gerações seguintes; minha alma intui que o professor Balthazar é assim.

Agradeço ao professor Fernando Pio de Almeida Fleck, que se destaca pela abertura que dá aos seus alunos para pensarem por si mesmos. Seu respeito e sua paciência para com a elaboração filosófica dos seus alunos torna-o um professor de excelência. Foram tantas e tantas disciplinas nas quais lhe acompanhei que é difícil elencá-las prontamente. O ponto central deste texto dissertativo surgiu a partir de estudos feitos em uma das suas disciplinas. Considero-o junto com o professor Balthazar um dos meus co-orientadores. Amável e muito atencioso, dono de um saber vastíssimo tanto de História da Filosofia Medieval quanto de Filosofia Medieval (pois não bastasse citar os argumentos em seu contexto histórico ele sempre soube destrinchá-los com admirável habilidade, ajudando os seus alunos, com segurança, na compreensão de relações conceituais e sutilezas filosóficas), tem sido essencial na formação de muitos estudantes de Filosofia Medieval da UFRGS. Professor Fernando Fleck, muito obrigado.

Agradeço muito ao grande professor Fernando José Rodrigues da Rocha. Sua discrição e gentileza envolvem seu espírito cuidadoso e inteligente. Gerações Lhe são gratas

pelo rigor com que tiveram suas monografias lidas. Sua compreensão e sua inteligência fora do comum me acolheram em momentos que eu quase chegava nos meus limites. Mas sua aposta em mim, com certeza, ajudou-me a expandir tais limites. Por ter acreditado em mim e por tudo mais, muito obrigado, professor Fernando Rocha.

Eu não poderia deixar de mencionar meu grande amigo Rafael Gessinger, incentivador veemente dos meus estudos. Juntos fizemos uma bela parceria, construída com base em uma amizade nascida a partir de vários pontos em comum. Dois professores que repletos de provas e trabalhos para corrigir e notas para serem lançadas, compartilhavam angústias e buscavam forças para vencer. Aqui volto a agradecer ao professor Alfredo, que sempre soube dar uma palavra de encorajamento. Amigo Rafael, muito obrigado.

Agradeço muito a queridos amigos como Daniel de Oliveira Neto, que esteve ao meu lado em todos os momentos, como se fosse um irmão mais velho nascido dos mesmos pais; a Elivelto Dias Machado, um homem extraordinário, que é a síntese de muitas virtudes; a Jaques Guimarães Schaefer, com quem compartilho uma ligação espiritual profunda, inabalável e muito antiga; a Lucas Lopes Carrera, cuja convivência quase diária e que atravessa décadas me ensina o verdadeiro sentido da palavra “amizade”; e a Roger Elias, a quem tantas vezes deixei de agradecer com minha presença, mas a quem guardo profunda gratidão desde os tempos em que defendemos um ao outro no Colégio de Aplicação da UFRGS. Pelo apoio e pela amizade sincera que fizeram toda a diferença para que eu fosse adiante: meus amigos, muito obrigado.

Agradeço à amiga Danusa Almeida de Oliveira, pois sua presença fraterna em minha vida faz toda a diferença; agradeço a Ana Paula Nunes Bitencourt Vanoni, cujas palavras de incentivo com base em sua própria trajetória vitoriosa de conclusão do mestrado foram fundamentais para mim; agradeço profundamente a Iris Valiente da Silva, cujas intervenções me chamaram à realidade e fizeram-me acreditar em minhas forças, a lembrança de sua fisionomia na época em que escrevia as etapas finais deste texto dissertativo muitas vezes me cutucaram, de maneira decisiva e transformadora, para voltar ao trabalho; a Rejane Pires, pelo carinho e generoso apoio; e agradeço a Marisa Fontoura Steffen, uma mulher incrível, dona de uma sensibilidade extraordinária e que com suas palavras de conforto e às vezes até firmes, fizeram-me dar mais valor ao tempo e organizar-me mais para produzir melhor.

Agradeço ao meu querido tio Sonino Teixeira da Silveira, cujo talento para a Filosofia é imenso e merece atenção. Tio, as suas palavras de carinho e de amizade foram, muitas vezes, um combustível para os meus estudos. Quem bom ser seu sobrinho.

Agradeço a Priscilla Tesch Spinelli, por ser, para mim, uma referência de vitória nos estudos de Filosofia. Por demonstrar o que seja humildade e força de vontade: muito obrigado. Assim como a Jônadas Tecchio, que considerado igualmente um modelo de vencedor nos estudos.

Agradeço com imenso carinho aos meus alunos, a todos eles, que estiveram comigo no Colégio de Aplicação da UFRGS, na Escola Fundamental Menino Deus (onde decididamente aprendi a amar um ambiente escolar), na Escola Estadual Rafaela Remião, na Escola Estadual Baltazar de Oliveira Garcia, no Colégio Nossa Senhora do Bom Conselho e nos cursos à distância de graduação e de pós-graduação em que trabalhei na Faculdade de Administração da UFRGS.

Inspirado pelo que o colega Fernando Vogel Cintra escreveu na seção de agradecimentos de sua monografia no curso de Bacharelado em Ciências Jurídicas e Sociais da UFRGS, agradeço aos contribuintes brasileiros que, com o pagamento de impostos, possibilitaram o custeio dos meus estudos na UFRGS, universidade pública, gratuita e de excelente qualidade.

Agradeço à amiga Débora Almeida de Oliveira pela carinhosa e generosa ajuda com a tradução do *abstract*.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudos que me foi concedida.



## SOBRE AS TRADUÇÕES

Para a tradução de todas as passagens citadas da *Física*, utilizo a tradução de Guillermo R. de Echandía, conforme consta nas **Referências**. As traduções para o português são minhas.

Com relação às passagens citadas da *Summa Theologiae*, procurei cotejar a tradução de Alexandre Corrêa com a tradução das Edições Loyola. Ambas as traduções também estão devidamente registradas nas **Referências**. Ao utilizar uma ou outra será feita a devida menção e, da mesma forma, quando a tradução for minha, isso também será devidamente mencionado.

## **SOBRE AS ABREVIACÕES**

*STH* ou *Summa*: *Summa Theologiae*.

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

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

*Fis*: *Física*, de Aristóteles.

## RESUMO

O presente texto tem por objetivo analisar alguns pontos fundamentais do surgimento do mundo de acordo com a noção de “criação a partir do nada” (*creatio ex nihilo*) apresentada por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*. Para tanto, serão apresentados também certos elementos da Filosofia Grega que contribuíram para a formação dos argumentos apresentados por Tomás. O propósito dessa análise será verificar a estrutura da possibilidade lógica da *creatio ex nihilo*, pelo menos no quadro teórico em que a perspectiva tomista está inserida. O que motiva esse procedimento é a busca de uma conclusão, ainda que limitada ao quadro tomista, para a controvertida questão que consiste na desconfiança acerca dos fundamentos de tal noção que, ou bem possui legitimidade filosófica ou trata-se de uma construção intelectual com respaldo puramente nas bases da fé, abordagem essa própria da Teologia Revelada e não da Filosofia.

Palavras-chave: criação, mundo, Teologia, legitimidade filosófica.

## ABSTRACT

The present text aims at analysing some fundamental points about the appearance of the world according to the notion of “creation out of nothing” (*creatio ex nihilo*) presented by Thomas Aquinas in *Summa Theologiae*. Therefore, there will also be presented some elements of the Greek Philosophy that have contributed to the formation of the arguments presented by Thomas. The purpose of this analysis is to verify the structure of the logical possibility of *creatio ex nihilo*, at least within the theoretical thomist approach. The reason of this procedure is the search of a conclusion, even though it is limited to the thomist framework, to the controversial question that consists in the distrust about the notion that either owns philosophical legitimacy or is an intellectual construct purely based on faith. This last one is an approach presented by the Revealed Theology and not by Philosophy.

Key words: creation, world, Theology, philosophical legitimacy.

## SUMÁRIO

Introdução .....	14
Parte I – As raízes gregas do debate filosófico sobre a criação do mundo .....	18
1. Introdução .....	18
1.1. Platão e o <i>Timeu</i> .....	20
1.1.1. Tempo e criação do mundo no <i>Timeu</i> . .....	30
1.2. Aristóteles e a <i>Física</i> .....	33
1.2.1. Aristóteles e a noção de mudança na <i>Física</i> .....	34
1.2.2. Aristóteles e a noções de movimento e de tempo na <i>Física</i> .....	40
Parte II - A <i>creatio ex nihilo</i> .....	48
2. Introdução .....	48
2.1. As contribuições de Tomás de Aquino .....	48
2.1.1. Análise da <i>Summa Theologiae</i> , parte 1, questão 45, artigo 1 .....	56
2.1.2. Análise da <i>Summa Theologiae</i> , parte 1, questão 45, artigo 2 .....	61
2.1.3. Análise da <i>Summa Theologiae</i> , parte 1, questão 45, artigos 3 a 8 .....	79
Conclusão .....	94
Referências .....	96

## INTRODUÇÃO

Em 2009, a mídia tornou a lembrar as pessoas de um antigo debate travado entre a ciência materialista e especialmente as religiões católica e protestante. Algumas entidades religiosas organizaram-se para expor suas ideias, universidades confessionais promoveram seminários e o ministro da Cultura do Vaticano, Gianfranco Ravasi, anunciou que haveria em Roma uma conferência entre filósofos, teólogos e cientistas em comemoração aos 150 anos da publicação da obra *A Origem das Espécies*. No ano de 2009, em que também se comemorou os 200 anos do nascimento de Charles Darwin (1809-1882), autor da referida obra onde está desenvolvida a Teoria da Evolução das Espécies, a atenção também se voltou para o antigo e sempre intrigante conceito de criação, que significa o surgimento da totalidade do que existe, conforme a narração bíblica.

O texto que segue tem como objetivo apresentar um estudo que colabore para o esclarecimento do que seja a criação. Entretanto, como se trata de um tema vasto, desenvolvido segundo inúmeros autores dentro das peculiaridades de seus próprios pontos de vista, cabe fazer alguns registros antes de levar adiante o desenvolvimento desse estudo. Embora seja necessário reconhecer que não há como ignorar a amplitude do debate nas diversas correntes que defendem ou atacam a ideia de criação, um estudo torna-se desprovido de foco e, portanto, sem sentido acadêmico, se não decide por acentuar as análises em certos recortes e enfatizar determinadas concepções. Com o intuito de justificar algumas decisões tomadas no processo de nossa investigação, remontaremos a algumas etapas anteriores à escrita dessa dissertação.

Inicialmente, o objetivo das nossas investigações concentrava-se no problema medieval da eternidade do mundo. Com a chegada de alguns textos aristotélicos ao ocidente latino, por intermédio dos árabes, as primeiras universidades européias recebiam argumentações que incluíam sólidas noções de conceitos como tempo, movimento, espaço, número, mudança... e que estabeleciam um novo horizonte para os estudos situados no âmbito da Física. Entretanto, a obra de Aristóteles, igualmente denominada *Física*, se, por um lado, agradava a comunidade da Igreja Católica por lançar luz a diversos problemas cosmológicos,

auxiliando, assim, a estabelecer o poder clerical por meio do acúmulo de saberes, trazia embaraços no que diz respeito às conclusões aristotélicas retiradas de tais noções. Vejamos.

As novas traduções apresentavam uma nova concepção de mundo. Assim, de um momento para outro, o Ocidente latino viu-se defrontado ao problema de assimilar uma grande quantidade de conhecimentos que explicava o mundo de uma maneira melhor, com mais rigor e, independente da religião cristã. Face a esse quadro as reações cristãs tomaram tanto a forma de condenações institucionais quanto a do debate de ideias. Em 1241, o bispo de Paris, Guilherme de Auvergne, condena 10 proposições, mas, ao que tudo indica, essa censura teve dificuldades para se impor, pois sua reiteração fez-se necessária em 1243, 1244 e 1246. Em 1270, um outro bispo de Paris, Estevão Tempier, condena 13 proposições filosóficas, dentre elas as afirmações da eternidade do mundo e de que, no momento da morte, a alma se corrompe juntamente com o corpo. (STORCK, 2003, p. 43).

Bem, que tipo de embaraços seriam esses? Em síntese, apenas como uma rápida prévia de explicações que virão posteriormente na dissertação, Aristóteles conclui, a partir do seu sistema conceitual, que o mundo sempre existiu. O compromisso da Igreja passa a ser a construção de uma resposta interna ao quadro teórico do Estagirita, pois, de outra forma, a Igreja acabaria deixando a mensagem de que a sua fé não resiste à razão. Entretanto, antes de considerar o problema da eternidade do mundo em si mesmo, é necessário esclarecer a natureza do principal conceito na economia geral deste debate, a saber, a criação. Portanto, embora os nossos primeiros esforços tenham sido em torno desse problema medieval, decidimos concentrar a investigação na inteligibilidade da chamada *creatio ex nihilo*. Pois, como considerar um problema se a noção que se constitui como ponto central do debate precisa ser justificada quanto à sua natureza filosófica? Pois, caso partamos da premissa de que a noção de criação está restrita ao âmbito da Teologia Revelada<sup>1</sup>, então não há objeto de debate filosófico, mas simplesmente uma contradição declarada entre um dogma instituído sem embasamento racional e um sistema filosófico que ofereceu base para toda uma concepção de ciência ocidental.

Quando a criação do mundo está em pauta em algum debate, geralmente as forças polarizam-se entre Ciência *versus* Religião. Vários posicionamentos científicos restringem os seus argumentos tomando por base a verificação empírica e corolários de verificações. De

---

<sup>1</sup> Por *Teologia Revelada*, entendemos aqui uma área do conhecimento que se dedica a estudar Deus com base em alguma *revelação* (verdade de origem divina entregue aos homens para ajudá-los a viver melhor) registrada por meio de algum texto considerado sagrado dentro de alguma tradição. Em oposição, temos a *Teologia Natural*, que compreendemos ser uma área do conhecimento que também se dedica a estudar Deus, mas apoiando-se unicamente na luz natural da razão, rejeitando qualquer elemento de fé como base explicativa. Assim, a Teologia Natural é uma área da Filosofia, já a Teologia Revelada, não (justamente por aceitar a fé como fundamento legítimo de justificação). O ponto desta dissertação é investigar qual é o lugar que deve ocupar a noção de *creatio ex nihilo* na perspectiva tomista: se na Teologia Natural ou se na Teologia Revelada. Para que possa ser um conceito com legitimidade filosófica, ou seja, para que possa ser considerado adequadamente como um objeto de estudos filosóficos, ele precisa ser analisado quanto a suas bases de justificação. Ao final desta dissertação será nosso propósito apresentar uma conclusão a essa dúvida.

outra parte, representantes religiosos justificam suas posições em revelações de valor sagrado para a sua comunidade. O resultado, nas mais das vezes, costuma ser um diálogo intolerante e sem um ponto comum de comunicação, pois contrasta pressupostos de origem completamente estranha entre um debatedor e outro. A saída tem sido um típico comportamento pós-moderno, de aceitação das diferenças e de assunção da impossibilidade de haver um diálogo interno aos sistemas. Sem dúvida é um ganho para a humanidade a acolhida de opiniões diferentes. Entretanto, ao assumir a impossibilidade de encontrar a verdade, comprometemo-nos também com a afirmação de que não há princípios lógicos gerais do discurso e do pensamento e que estamos limitados à idiosincrasia das nossas construções intelectuais de ordem pessoal, à privacidade da nossa linguagem e das nossas ideias. Essa triste consequência relativista e aparentada com o solipsismo empolgaria quando muito aos céticos mais radicais e àqueles que não perceberam as implicações da proposição que indica que, em termos absolutos, apenas a linguagem privada faz sentido. Bem, isso significaria a impossibilidade de haver qualquer diálogo. A premissa que leva a essa impossibilidade possui implicações éticas e metafísicas. Vejamos: “(1) o mundo de significações pessoais dos termos, bem como todos os princípios a partir dos quais derivam as ações pessoais, são engendrados de maneira totalmente individual e merecem total aceitação alheia, pois todos são verdadeiros e válidos tendo em vista o fato de que os únicos critérios legítimos mediante os quais poderiam ser analisados são aqueles originados pelo sujeito mesmo dos pensamentos e da linguagem de que faça uso”. Embora não seja comum uma defesa declarada de uma premissa como essa, é fácil encontrar a defesa de uma solução relativista entre Religião e Ciência, solução essa que, remontada à sua premissa básica, nos conduz à (1). Ainda poderíamos falar nas implicações jurídicas, pois “(2) uma sociedade civilizada admitiria que certos comportamentos são altamente reprováveis, então poderia surgir um compromisso com o *pragmatismo*, com o qual poderíamos, de alguma forma, continuar afirmando a relatividade da verdade, desapegando-nos da busca de uma inteligibilidade dos fundamentos ao mesmo tempo em que poderíamos chancelar com a marca de “reprovável” certas atitudes que trazem perigo à integridade de outrem”.

Portanto, uma das motivações na escrita desse trabalho é a premissa aristotélica de que há princípios lógicos fundamentais, a partir dos quais uma dificuldade poderá ser resolvida tendo em vista que sob um determinado aspecto qualquer proposição não poderá ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Nosso objetivo será fundamentalmente estabelecer esclarecimentos acerca da noção de criação, tomando por base os estudos de Tomás de Aquino e as influências gregas na construção dos processos argumentativos desses estudos e,



assim, verificar se o conceito de criação pode ser considerado racionalmente, sem apelo a fé ou se é tão-somente um conceito com sentido estrito à fé judaico-cristã e cujo valor está ligado às Sagradas Escrituras e às tradições religiosas nelas baseadas e não às investigações próprias da Filosofia, as quais não assumem qualquer compromisso com a fé ou com qualquer outro recurso que vá além dos limites das capacidades humanas naturais.

Contudo, por que a fé não pode ser base de uma justificação de natureza filosófica? Vejamos. Embora eu possa ter procedimentos racionais para amparar a minha fé, a fé em si mesma, não é um ato racional<sup>2</sup>. É uma noção que expressa confiança, entretanto, ainda que eu queira estabelecer critérios para legitimar essa confiança, justificá-la ou mesmo afastá-la de erros (a partir de uma determinada concepção) esse ato em si não é racional, pois não pode ser justificado internamente no ato mesmo do seu exercício, de maneira inteiramente circunscrita às capacidades humanas. A fé é um *ato de entrega* em prol de uma crença, um *ato de abandono*. Esse abandono é exatamente o abandono de capacidades naturais para receber uma intervenção de origem divina a fim de dar conta de uma demanda que, supostamente, não pode ser superada somente com o exercício da razão humana. E a Filosofia pretende ser, *essencialmente*, uma atividade própria da razão humana.

Para tanto, a presente dissertação está dividida em duas partes. Na primeira, serão analisados alguns dos pressupostos gregos que darão a base para o modo como o problema da criação do mundo será tratado no âmbito do ocidente medieval latino. Essa análise começará reconstruindo certas reflexões de filósofos pré-socráticos em torno do tema e ficará concentrada no *Timeu*, de Platão e na *Física*, de Aristóteles. Na segunda parte serão analisadas argumentações da *Summa Theologiae*, parte 1, de Tomás de Aquino, com ênfase nas questões 44 e 45, pois elas apresentam as principais objeções à noção bíblica da *creatio ex nihilo*, bem como as respostas dadas por Tomás a cada uma dessas objeções.

---

<sup>2</sup> Ato racional é aqui compreendido como um ato que pode ter o seu procedimento justificado discursivamente, com critérios logicamente demonstráveis e explicações não baseadas em intuições, emoções, escolhas fundadas em alguma tradição ou em meras razões pessoais.

## PARTE I – AS RAÍZES GREGAS DO DEBATE FILOSÓFICO SOBRE A CRIAÇÃO DO MUNDO

### 1. Introdução

A inserção do conceito de mundo no conceito de tempo não é objeto de uma reflexão que se tenha feito privilégio apenas dos medievais e, tampouco, é uma questão que tenha parado de produzir frutos com o fim da Idade Média. Na verdade, a gênese desse problema, que embora no medievo tenha ganhado características predominantemente marcadas pelo pensamento cristão, não se situa no seio mesmo do Cristianismo. Para esclarecermos qual seja o *locus* histórico do problema bem como qual seria o fio filosófico, o cerne em torno do qual a questão teria ganho roupagens distintas em distintas áreas do conhecimento, preservando, contudo, a dificuldade fundamental, acolhamos a seguinte sugestão de leitura da evolução do pensamento filosófico concernente aos fins deste trabalho:

De facto, procurar saber se o “mundo” é eterno ou se pelo contrário teve um princípio (temporal ou não temporal) é, nesta forma mais genérica, um problema filosófico, pelo menos desde a pergunta helénica pela *arché*, e uma questão religiosa no centro de todas as grandes literaturas (sumérico – arcádica, ugarítica e egípcia) e de todos os grandes sistemas religiosos desde o *Enuma Elish* (c. 2000 a.C.). Nesta sua forma mais genérica, o problema é ainda acolhido, com maior ou menor recepção, nos círculos mais avançados da “ciência-cultura” contemporânea, sob o tópico da “idade do Universo”, do “nascimento do tempo” ou da contractação da causalidade” (...).

E é no quadro de um interrogar “cosmológico” que se costuma inventar o princípio da filosofia. Ora, entre as significações de *arché*, Aristóteles deve ter sido o primeiro a examinar metodicamente o que tal noção implicava. (CARVALHO, p. 18 e 19).

Assim, as origens do problema da eternidade do mundo situam-se muito antes do fenômeno grego do surgimento da Filosofia. E entre os próprios gregos, muito antes da Filosofia, veja-se toda a tradição da cosmogonia grega, dos mitos envolvendo a origem do universo. Todavia, atendo-nos ao contexto filosófico greco-clássico, admitamos que a *arché*, ou seja, o elemento primordial a partir do qual tudo o mais foi derivado, já indicava uma das dimensões do nosso problema.

Nascidos em Mileto, os pré-socráticos físicos elaboram, cada um, suas hipóteses de *arché*. Tales de Mileto (623-546 a.C., aproximadamente) estabelecia ser a água a substância primordial, Anaximandro de Mileto (610-546 a.C.) supunha a *ápeiron*, uma espécie de massa inapreensível pelos sentidos, indeterminada, infinita e contenedora dos germens de todos os elementos materiais que reconhecemos constituintes do mundo. E Anaxímenes de Mileto (588-524 a.C.) cuja hipótese de *arché* era o ar. Com os três primeiros filósofos gregos, os chamados físicos pré-socráticos (porque seu objeto de estudos era a *physis* – a Natureza) iniciou-se a investigação eminentemente racional acerca da origem do mundo. Porém, a busca da *arché* representava a busca do início material de tudo o que há. Os conceitos de tempo e de movimento ainda não tinham recebido todo o refinamento necessário para o tratamento da origem do mundo no que diz respeito ao aspecto temporal.

Em Platão, todavia, novos conceitos apareceram e um tratamento mais sistemático, porém não totalmente desvencilhado dos mitos, foi dado acerca do surgimento do mundo. No seu diálogo *Timeu*, Platão elabora a sua cosmologia cujas explicações fornecidas ganham o formato de um “mito verossímil” (BITAR, 1986, p. 2-5.). A tese platônica consiste em que a natureza especial do problema (diríamos, hoje, *a natureza metafísica do problema*) não nos permite considerar a origem do universo como objeto de ciência. Daí então a necessidade de construir um sistema que, para explicitar a ordem e a origem do universo, tenha que aduzir elementos que estão para além da esfera do observável, mas que, contudo, funcionam perfeitamente em um esquema com formato matemático, especificamente: geométrico e, portanto, absolutamente racional, sob o ponto de vista da forma. Trata-se de combinar relatos míticos em um sistema formal extremamente rigoroso.

Contudo, seu discípulo, Aristóteles, busca limitar-se (ou quem sabe, acabe por ver, agora, de um modo muito mais amplo...) àquilo que da razão possa ser extraído. Para tanto, ele faz, em sua obra *Física*, um inventário das principais posições que o antecederam elaborando um quadro lógico das alternativas possíveis de tratamento das noções de tempo e de movimento. Suas demonstrações concluíram que tempo e movimento são elementos eternos (em seu jargão, “eternos”, como aquilo que está inserido em uma série, portanto em uma sucessão, porém sem jamais ter tido início e nunca sujeito ao fim). Da eternidade do tempo e do movimento, Aristóteles afirmará a eternidade do mundo, opondo-se frontalmente ao seu mestre Platão que afirmava a origem do mundo a partir da ação do demiurgo (deus que organizando a matéria caótica fundamental engendrou o mundo). Mas não origem do mundo no tempo, pois que o tempo surgiu juntamente com o céu, portanto juntamente com o próprio mundo.

O presente capítulo será dividido em duas partes. Na primeira, será apresentado rapidamente o posicionamento de Platão no diálogo *Timeu*.

Sobre esse diálogo, convém ressaltar, a cores vivas, a sua importância histórico-filosófica:

Trata-se, por um lado, do diálogo platônico que maior influência exerceu no pensamento dos autores cristãos, logo desde os primeiros séculos da nossa era até o seu primeiro acume em Chartres, como sobretudo de uma peça exemplar sobre a metafísica do ser na sua totalidade. (CARVALHO, p.73).

Desse modo, reconhecemos que não teríamos em mãos um estudo que se pretendesse sério caso negligenciássemos o conteúdo do referido diálogo.

A segunda parte deste capítulo tratará das teses dos pré-socráticos na perspectiva do quadro lógico de Aristóteles. A posição propriamente aristotélica complementar o capítulo.

### **1.1. Platão e o *Timeu***

No *Timeu* pela boca do personagem Crítias, Platão indica-nos qual o caminho a ser tomado na dialética do discurso em questão:

Decidimos que Timeu fale em primeiro lugar, por ser de todos o mais entendido em astronomia e haver estudado particularmente a natureza do universo. Iniciando o seu discurso, exponha-nos logo o nascimento do mundo, para terminar com a natureza do homem. De seguida, receberei das mãos dele os homens que esse discurso puser no mundo, e das tuas, determinados indivíduos que tiveram o privilégio de ser educados por ti; e em harmonia com a história e os ensinamentos de Solão, na qualidade de juízes os chamaremos diante de nosso tribunal, para elevá-los oficialmente à condição de nossos concidadãos, como se eles fossem de fato, os atenienses daquele tempo, de cujo desaparecimento nos informam os escritos sagrados, razão de designá-los, desde agora, como atenienses e nossos verdadeiros concidadãos. (27a-b).

Antecedido por uma breve exposição de temas desenvolvidos na *República*, Crítias esclarece em linhas gerais as diretrizes das exposições que, partindo da investigação do nascimento do mundo dando largas aos conhecimentos de Timeu sobre a natureza do universo, culminarão na natureza humana. Temos, então, o paralelismo platônico entre o macrocosmos – universo, e o microcosmos – o homem (BITAR, 1986, p.12), ou seja, a

constituição do homem não é senão um ser absolutamente análogo à constituição do universo tendo em si em escala ínfima o que há de forma muito mais ampla no universo<sup>3</sup>.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, em meio a explicações que apelam para as tradições, para os mais antigos relatos e portanto “mais confiáveis”<sup>4</sup>, encontramos no *Timeu* noções de geometria; vemos explicações acerca de como o mundo e o homem foram engendrados fundadas em cálculos que envolvem proporções e raciocínios trigonométricos. Não é difícil entender porque na Academia de Platão, narram-nos os historiadores, estava escrito na porta “aqui não entre quem não for geômetra”. Mesmo os hodiernos estudantes de Filosofia para entender toda a complexidade do pensamento platônico não estão dispensados de estarem em dia com os conhecimentos matemáticos. Contudo, tais explicações com forte pendor matemático importam menos ao entendimento da cosmologia mesma de Platão e suas implicações posteriores no mundo medieval e mais àqueles que pretendam apreender toda a força da verossimilhança do mito proposto. Para nós, neste trabalho, fica o dever de investigar as proposições platônicas fundantes de toda essa mitologia verossímil. O entendimento dessas proposições fundamentais dispensa o uso da matemática por constituir trabalho vinculado ao terreno legítimo da investigação filosófica.

Em 29c-d, Platão expõe-nos, por *Timeu*, o método da verossimilhança, ou seja, essa tentativa de aproximação da verdade tanto quanto se faça possível tendo em vista os entraves de nossa limitação epistemológica, dada a nossa incapacidade de investigar acuradamente aquilo que nossos sentidos não dão assentimento e aquilo o qual não teremos como justificar com razões detalhadas, capazes de esclarecer todos os prismas da questão. A gênese do mundo parece ser uma dessas questões. Teremos, insinua-nos Platão, como justificar detalhadamente como o início de tudo se deu se tal início escapa-nos por completo

---

<sup>3</sup> Após o relato de *Timeu* e as contribuições de Sócrates, Crítias retomará a palavra procedendo de modo a contribuir à verossimilhança do mito da excelência de Atenas e de seus cidadãos. A cidade grega teria surgido mil anos antes da cidade egípcia de Saís, terra do sacerdote que narrou a Solão (um dos sete sábios gregos) a supremacia ateniense. Solão teria contado sobre os grandes feitos do povo de Atenas em uma certa festa e Crítias, quando conseguiu reunir em memória toda a narrativa (pois era criança quando o tal relato foi proferido), trouxe as informações ao diálogo. Então, temos três partes distintas e previamente bem marcadas no texto de Platão, a saber:

1. Exposição de *Timeu* acerca do surgimento do mundo, culminando na natureza do homem.
2. Relato de Sócrates que trará considerações sobre indivíduos por ele educados.
3. Crítias de posse de um ideal humano conferirá a discípulos de Sócrates o título de excelência que consiste em ser considerado um verdadeiro cidadão ateniense.

Contudo, para nossos fins, importará quais sejam os aspectos principais da cosmologia platônica respeitantes ao problema da eternidade do mundo no século XIII.

<sup>4</sup> Desde 22a até 24d Solão narra o que escutou de “um sacerdote de idade muito avançada” acerca dos primórdios do universo, do primeiro homem, enfim das tradições referentes ao passado mais remoto. Nisso, fica claro a autoridade da tradição que se tornará tanto mais legítima quanto mais antiga for.

no que diz respeito a qualquer tentativa de verificação mais próxima e, desse modo, mais exata? Vejamos a passagem 29c-d:

Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser, tão somente, parecidas, para ficarem em proporção com o objeto; o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença. Por esse motivo Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo – não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerentes consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens de admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de, que tanto eu, ou expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites.

Entre as principais concepções da cosmologia platônica, destaquemos: o demiurgo, as formas inteligíveis (que perpassam não somente a cosmologia de Platão mas também toda a sua ontologia), a alma do mundo, o corpo do mundo e o homem (cf. BITAR). A seguir, examinemos cada uma dessas importantes figuras teóricas.

O demiurgo não pode ser identificado com o Deus da tradição judaico-cristã. A divindade platônica não criou tudo *ex nihilo*, ou seja, a partir de absolutamente nada. Na sua ontologia, Platão estabelece dois planos de existência essencialmente distintos. Um seria o mundo inteligível, o outro seria o mundo sensível. O mundo inteligível seria o mundo das formas puras, das formas inteligíveis, das Ideias. Lá seria o reino da perfeição onde habitam os modelos a partir dos quais o demiurgo inspirara-se para dar o formato próprio do mundo e de todas coisas, exceto dos homens, pois que teriam sido obra dos deuses. Por exemplo, os cavalos, esses que vemos não são senão cópias, cópias imperfeitas de um certo modelo de cavalo existente nesse mundo das formas. Há autores (PRADO, 1997) que interpretam o mundo das ideias como a nossa casa mental, como aquele local de geração das nossas ideias comuns. Contudo, a atitude comum entre os estudiosos é considerar esse mundo como um ser transcendental, ou seja, um ser cujo plano existencial está para além de tudo o que possamos conceber, inacessível mesmo à totalidade da nossa capacidade epistemológica. Ficaremos aqui, com a segunda concepção por entendermos que há razões textuais, ou seja, baseadas na letra do próprio Platão que referendam a interpretação que consiste em dizer que a habitação das ideias-formas está em um plano transcendental, e as ideias comuns, mutáveis, em nossa mente mesmo. Vejamos o texto do *Timeu* em 51e e 52a:

Acrescentemos a isso que todos os homens participam da opinião; mas a inteligência é privilégio dos deuses e de um número muito reduzido de pessoas.

Se for assim, teremos de admitir que há, primeiro a ideia imutável, que não nasce nem perecerá, nada recebe em si mesma do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e só pode ser apreendida pelo pensamento. A outra espécie tem o mesmo nome da primeira e com ela se parece, porém cai na esfera dos sentidos; é

engendrada, está sempre em movimento, devém num determinado local, para logo desaparecer daí, e é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação.

Desse modo, parece ter sido estabelecida claramente a distinção entre as ideias dos homens comuns, ideias que tiveram nascimento e portanto terão um fim, e as ideias-formas, modelos para o mundo sensível, ideias essas imutáveis e que, como o outro tipo, não são formadas a partir do sensível. As ideias ordinárias, nascidas a todo momento nas mentes humanas são o material segundo o qual as opiniões são formadas. Ora, o mundo sensível não é senão o mundo das opiniões, sob o ponto de vista epistemológico. E sob o ponto de vista ontológico o mundo sensível dos indivíduos. Em linguagem aristotélica, é o mundo das coisas que contém acidentes, características mutáveis e que não indicam o que a coisa é em sua essência. Se bem que em Aristóteles a essência é um algo apreensível pela função intelectual do homem. O intelecto passivo é afetado pela coisa, pois ela com seus predicados atinge os sentidos humanos e o intelecto ativo engendra a noção da essência do ser sensível individualizado (por sinal individualizado pela matéria) formando a ideia do universal. Mas isso em Aristóteles. Seu mestre, Platão, não considera o universal como um algo extraído dos indivíduos sensíveis por uma operação mental. As ideias das essências teriam morada em outro mundo. Tais ideias-formas seriam eternas, servindo de modelo para tudo o que houvesse no sensível, elas seriam um tipo de existencial em si mesmo, sem nada de outro, essência pura. No mundo inteligível, só haveria universais. Em outras palavras, um lugar onde apenas existiria as ideias das classes dos indivíduos, não haveria cavalos, mas a própria “cavalidade”, não haveria membros de uma classe, mas sim a personificação de todas as qualidades essenciais que indicam o que nos indivíduos os fazem pertencer a uma classe. Ali não haveria indivíduos cavalos, mas sim a personificação das notas características essenciais daqueles seres que por portarem tais e tais predicados estão sujeitos a serem subsumidos à classe dos cavalos. O demiurgo engendrou o mundo também segundo um modelo (30a-31b). Como fosse um deus – lembremos da citação anterior – ele tinha em si a ideia perfeita do formato do mundo, cuja estrutura estudaremos alguns parágrafos adiante.

Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina (30b-c).

Da citação acima, podemos concluir que:

1. Das coisas visíveis (ou criadas, pois “Ora, conforme já vimos, tudo o que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com a ajuda da sensação, está sujeito ao devir e ao nascimento” – 28b-c) um todo inteligente é mais belo do que um todo destituído de inteligência.
  2. Não é possível um ser inteligente sem alma.
  3. Assim, o demiurgo pôs a inteligência na alma e esta no corpo e, desse modo, construiu o universo.
- 3.1. Quereria que o universo fosse a mais bela e perfeita obra que o homem pudesse conhecer.

Mas, qual seria o modelo dessa obra? Pois, por ser sensível possui um modelo. Essa obra não é senão o conjunto mesmo de todas as criaturas. Não possui semelhança a nenhum ser sensível, composto de partes, portanto, imperfeito. Seu modelo deverá ser a ideia de um todo que contivesse em si a totalidade dos existentes sensíveis preservando suas vidas dentro de si, fazendo com que co-existam harmonicamente, como sói acontecer com uma criação desse jaez, “a mais bela de todas”.

Quis o demiurgo criar o mundo, o universo; mas por que o quis? No *Timeu*, a razão aventada para justificar a vontade desse deus de organizar a totalidade da matéria caótica existente em uma ordenação tal que resultasse na constituição do mundo é, de certa forma, semelhante à razão dada por Tomás de Aquino para explicar por que o Deus cristão criou o mundo. Em 29e e 30a-d *Timeu* narra que o demiurgo formou o mundo de modo que ele quisesse que tudo se assemelhasse a ele, porque ele era bom. Embora não esteja explícito que o deus, por que era bom, tenha formado o mundo, parece ser esse mesmo o tom da explicação. Vejamos:

Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo.

Portanto, a bondade do demiurgo parece ser a causa não somente da transformação daquele conjunto de matéria amorfa ao formato definido das coisas do mundo como também da própria ordem que sustém o mundo. E o conjunto das coisas visíveis, antes das individualizações das coisas do mundo não permanecia em repouso. Tudo movia-se “discordante e desordenadamente”. O demiurgo, então, além de ter engendrado as coisas, submeteu-as à ordem para que em harmonia assemelham-se ainda mais consigo. Tomás,



guardadas as devidas diferenças de toda cultura cristã e toda a tradição pagã, também quis apresentar uma razão que explicasse por que Deus criou o mundo. O motivo não foi senão este: *bonum diffusivum sui*, ou seja, foi a excelência da sua bondade que o fez manifestar-se. Como fosse o Ser Completo, cuja própria essência identifica-se com o Amor, não poderia ficar encastelado em si mesmo. O Amor em seu grau infinito necessariamente tende a expandir-se, tende a querer ver a si mesmo difundindo-se em todos os instantes.

Quanto ao mundo, temos que ele é a mais bela coisa entre as criaturas e, além dele encerrar em si a totalidade das criações, inclusive os animais, é ele mesmo um grande animal. Sua estrutura dá-se por uma combinação dos quatro elementos fundamentais: fogo, terra, água e ar. O fogo permite ao mundo ser visível, a terra garante a sua solidez e a água e o ar são responsáveis pela ligação desses elementos. A combinação de todos esses elementos foi organizada proporcionalmente, em razões geométricas. E apenas o próprio demiurgo poderá dissolver as proporções entre os quatro elementos fundamentais, aniquilando o mundo. Toda a água, todo o ar, toda a terra e todo o fogo estão exaustivamente inseridos na composição mesma do mundo. Quis o demiurgo que assim fosse para que as partes desse grande animal (o mundo) fossem perfeitamente constituídas e também para que não sobrasse material para que um outro mundo fosse engendrado. Além disso, um corpo, cujo passar à existência ocorre por meio de uma composição, está sujeito à dissolução ou à morte, seja por doença ou velhice. Assim, para que o mundo não sofresse dessas vicissitudes, todos os elementos fundamentais o constituem, não ficando, portanto, nenhuma porção de fogo, terra, água ou ar fora dele para que o calor ou o frio não viesse a fazê-lo adoecer. Talvez seja oportuno, aqui, fazer algum comentário. Platão faz considerações sobre o surgimento do universo e do mundo, que beiram aquelas explicações cosmogônicas, todas elas estruturadas segundo uma conexão de relatos míticos e demais apelos a recursos fantásticos para entender a realidade. Essa constatação vem ao encontro da tese que advoga não ter sido mediante uma ruptura brusca que se instaurou o cenário da Filosofia. Há um entendimento clássico em que se monta o surgimento da Filosofia no contexto de uma passagem do mito para o *lógos*, ou seja, de explicações míticas para explicações fundamentalmente racionais. O que vemos com o *Timeu* de Platão é exatamente um ponto de apoio a uma visão continuísta, que exclui a existência de um suposto “milagre grego”. Com o “mito verossímil” que é o que se pretende a cosmologia platônica, visualizamos bem uma situação histórico-filosófica intermediária. E ainda, podemos ver o próprio problema da eternidade do mundo em uma leitura continuísta. A tese platônica do nascimento do mundo, mesmo que envolta em mitos, indica, de certo modo, o problema central do nosso trabalho, pois, fosse Platão partidário da concepção da eternidade do mundo,

defendida por pré-socráticos e mesmo por seu discípulo, Aristóteles (ou como quer Tomás, provada a possibilidade lógica da eternidade do mundo pelo Estagirita) Platão teria construído uma outra explicação mítica verossímil. Embora com recursos distantes de um formato de demonstração racional, encontramos um posicionamento definido, um rudimento do nosso problema que será mais definido e mais ampliado com o estudo de suas diversas implicações pelos católicos medievais do século XIII, não sem o apoio de célebres pensadores de origem árabe. Voltando ao mundo:

Quanto à forma, concedeu-lhe a mais conveniente e natural. Ora, a forma mais conveniente ao animal que deveria conter em si mesmo todos os seres vivos, só poderia ser a que abrangesse todas as formas existentes. Por isso, ele torneou o mundo em forma de esfera, por estarem todas as suas extremidades a igual distância do centro, a mais perfeita das formas e mais semelhante a si mesma, por acreditar que o semelhante é mil vezes mais belo do que dissemelhante. (33b).

Vemos aí uma clássica ideia grega do círculo como a representação geométrica, por excelência, da perfeição. Essa ideia permaneceria em Aristóteles, claramente, em sua teoria astronômica, onde as órbitas planetárias seriam circulares. Os planetas estariam encravados em círculos cristalinos em volta do planeta Terra. Tal concepção cairia apenas na Revolução Científica, com Johannes Kepler (1571-1630) (CHASSOT, 1994, p.98-100) que demonstra, por cálculos, o formato elíptico das órbitas planetárias.

Ademais, cabe ressaltar, a razão platônica para a escolha de um formato esférico do mundo parece ser dupla. A saber: a crença na excelência da figura geométrica circular e a crença na superioridade da semelhança em relação à dissemelhança; o que, no fundo, reafirma o gosto platônico pela ordem, pela harmonia; para corroborar: “(...) e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela (30a)”.

Quanto ao mundo, enquanto animal, teria de possuir todas as características de um animal. Em relação ao exterior, Platão limitou-se a dizer que o demiurgo “por vários motivos, deixou lisa a sua superfície (33c)”. A divindade não pôs olhos no mundo pois que do lado de fora nada ficou e assim por que não tivesse o que contemplar privou-o do sentido da visão. Do mesmo modo não incluiu ouvidos porque nada ficou na exterioridade do mundo que produzisse algum som. Nem nariz, pois continha todo o ar existente, nem possuía boca, dado a sua dispensa em receber alimentos, vejamos: “(...) com tal arte fora concebido, que se alimentava com seu próprio desgaste, e tudo o que ele fazia ou sofria, nele, apenas, e por ele mesmo se processava, por achar o seu autor preferível para ele bastar-se a si mesmo a necessitar de alguma coisa (33c-d)”.

Assim também sem mãos por não precisar afastar nem pegar qualquer coisa e sem pés, por dotá-lo de um movimento próprio à sua condição esférica, o movimento circular, estando dispensando, por isso, de qualquer apêndice. Contudo, o arquiteto do mundo não o fez apenas segundo a materialidade. Se assim o fizesse não poderia dar-lhe o título da mais bela entre as criaturas, sem alma não haveria inteligência e, sem a capacidade de raciocinar a sua excelência de modo algum estaria assegurada.

No centro colocou a alma, fazendo que se difundisse por todo o corpo e completasse seu envoltório, depois do que formou o céu circular com movimento também circular, céu único e solitário, porém capaz, em virtude de sua própria excelência, de fazer companhia a si mesmo, sem necessitar de ninguém nem de conhecimentos nem de amigos, mas bastando-se a si mesmo. Com todas essas qualidades, engendrou uma divindade feliz.

Porém essa alma, de que só viemos a falar um pouco tardiamente, não a plasmou a divindade depois do corpo; ao juntá-los, jamais permitiria que o mais velho fosse dirigido pelo mais novo. Mais, isso é maneira de falar de quem, como nós, depende, em grau tão acentuado, do acidental e do acaso; sim, a divindade criou a alma antes do corpo, e, quanto à origem, mais velha e mais excelente do que ele, por estar ela destinada a dominar e comandar, e ele, a obedecer (34b-c).

Neste trecho podemos ver várias características do pensamento platônico. Podemos ver mesmo alguns pressupostos que marcam não somente o *Timeu*. Por primeiro, consideremos a supremacia da alma em relação ao corpo. No relato da constituição do homem isso ficará ainda mais patente. A alma do mundo por sua isenção de qualquer materialidade e, por isso, sem poder mudar ou corromper-se jamais seria em si mesma completa. Nada mais precisaria ser-lhe acrescentada. Como a alma do homem que, encarcerada no corpo, é por ele subjugada, quando a isso se permite ao afastar-se das virtudes, que lhes são as características mais próprias. Por sua superioridade, a alma do mundo controlaria o corpo do mundo, e, como não poderia deixar de ser, sua velhice atestaria ainda mais sua condição melhor, pois aqueles de mais avançada idade sempre foram os mais aptos ao governo (BITAR, 1986, p. 1-2).

Em relação à composição da alma do mundo, seriam três os seus componentes fundamentais. O Mesmo, o Outro e a Substância. A substância indivisível (sempre a mesma: o Mesmo), a substância divisível (que nasce nos corpos: o Outro) e a substância intermediária. De forma sintética, podemos dizer que o Mesmo seriam as ideias-formas contidas na Alma do Mundo, essa divindade. O Outro seria aquela substância a partir da qual os seres sensíveis teriam seu nascimento. Tal substância seria imaterial, é claro, por estar contida na estrutura mesma da alma, mas ela representa a ideia do formato material que os seres nascidos tomarão. Na composição da alma, há também a essência intermediária, ou seja, a convivência desses dois princípios, o Mesmo e o Outro, na intimidade da Alma.

Tomando agora um novo aspecto da sua cosmologia, em 55c-d, Platão afirma também que há somente um mundo, um deus-mundo. A hipótese de uma pluralidade de mundos é logo descartada como uma alternativa inconsistente. Com relação aos quatro elementos fundamentais, importa muito ao estudante da cosmologia platônica reconhecê-los como as essências de toda a estrutura do mundo. Platão, por Timeu, chega a dizer-nos que não é de todo correto falar em “esta água”, como no exemplo a seguir: “esta água que está no copo”. Ou “este fogo”. Assim, caso quiséssemos falar com o máximo de justeza:

(...) em nenhuma circunstância devemos dizer que se trata deste fogo, mas do que apresenta tais e tais qualidades do fogo; nem da água, como esta água, mas como possuidora de suas qualidades, nem nos refiramos a nada como permanente, como fazemos sempre que os designamos pelas expressões esta ou aquela, no pressuposto de que indicamos alguma coisa definida. Esses elementos nos escapam a todo instante, sem esperar que os designemos por isto ou aquilo ou este ser ou qualquer outra expressão que os apresente como permanentes.

Esta aí, no fundo, uma clássica noção epistemológica deixada pelos gregos: para haver ciência é preciso alguma permanência. Se Platão quis garantir a ciência pela existência do mundo inteligível, Aristóteles construiu tal garantia pela noção de substância, ou seja, aquilo no qual todas as modificações encontram suas condições últimas, seus fundamentos últimos para ocorrer. Todavia, em Platão, como no mundo sensível tudo está submetido ao movimento, sequer a linguagem poderá, seguramente, indicar algum estado de coisas com todo o rigor. Com muito mais razão no que se refere às quatro essências, pois, se elas constituem todos os seres sensíveis então o ser dessas essências se nos afigura ainda mais fugidamente. Tais elementos estariam em si mesmos no mundo inteligível, perceptível aos deuses, mas não a nós. Como as noções de movimento e de repouso são caras ao entendimento do problema da eternidade do mundo, vejamos mais atentamente a letra do próprio Platão, em 57e:

(...) o movimento jamais consentirá em existir no que for homogêneo, pois é difícil, ou melhor, impossível haver o que se mova sem motor, ou o inverso: motor sem a coisa movimentada. Ambos ausentes, não haverá movimento, como não é possível serem homogêneos os dois.

Essa homogeneidade ficará mais clara no seguimento do texto. Por uma certa tendência do mundo tudo sempre tenderá a uma espécie de compactação, fazendo com que a disposição das coisas do mundo concorra em direção à harmonia. Em 58a Timeu adverte-nos: “(...) ainda não explicamos por que motivo os diferentes elementos que foram separados de acordo com as respectivas espécies, não cessam de movimentar-se e de mudar de lugar”. Apresentaremos a seguir, de forma esquemática, a reposta fornecida no texto.

1. O mundo comprime em si os quatro elementos essenciais e toda sorte de seres sensíveis nascidos das composições desses elementos.
  - 1.1. Logo, não há espaço vazio.
2. Há corpos grande e pequenos.
  - 2.1. Pela compreensão do mundo que constrange o todo a ficar voltado a si mesmo, há uma constante disputa de lugar entre os corpos.
3. E a “compreensão que se exerce sobre os corpos empurra os pequenos para os intervalos deixados pelos grandes”.
  - 3.1. Há, então, uma constante justaposição de lugares devido à essa força ininterrupta do mundo em direção a si mesmo.
4. “Desse modo e por esse meio é que se conserva a perpétua geração da diversidade causadora no presente e no futuro do movimento incessante dos corpos”.

O *Timeu* registra também as teses platônicas a respeito das sensações do corpo humano, sobre a “natureza do prazer e a dor” (64c). Assim, tal obra constitui-se em um verdadeiro tratado da alma e do corpo, tanto da alma da vida no sentido macro (alma do mundo) como alma no sentido micro (alma do homem). Do mesmo modo, afigura-se, nesse diálogo, o estudo do corpo tanto na dimensão do macrocosmos como na dimensão do microcosmos. Platão ensaia uma descrição da formação dos gostos, oferecendo-nos toda uma anatomia da sensibilidade da língua. O mesmo é feito com todos os cinco sentidos. Vejamos, por exemplo, um interessante trecho onde encontramos considerações sobre o órgão da audição, o ouvido, e além disso, contamos com uma definição do som:

Passando a considerar o terceiro órgão das sensações, relacionado com o ouvido, precisaremos explicar as causas de sua maneira de atuar. De modo geral, podemos definir o som como uma percussão do ar no cérebro e no sangue através dos ouvidos, até atingir a alma; o movimento daí resultante, que começa na cabeça e termina na região do fígado, é o ouvido. (67b).

A descrição das lágrimas e o surgimento da sensação das cores:

Quando outra espécie de fogo de movimento mais rápido atinge o raio visual e o dilata até os olhos e neles penetra com violência, dissolvendo-lhe a abertura, provoca a descarga de água e fogo a que damos o nome de lágrima; quando esse movimento, que também é fogo, avançar ao seu encontro lançando fogo para fora à maneira de um raio, enquanto o fogo entrante se apaga em sua umidade, nascem dessa confusão as mais variadas cores. (67e, 68a).

Platão, a partir de 69a, retorna ao relato do surgimento do mundo, lembrando-nos que antes da ação do demiurgo tudo estava em desordem passando à ordem tão-somente por

sua vontade bondosa. A partir de então nasce o deus-mundo, esse grande animal “que em si próprio contém todas as criaturas mortais e imortais”. Sendo que os deuses (as criaturas imortais) foram por ele engendrados ao passo que “a tarefa da geração dos mortais ele confiou aos seus filhos”, ou seja, os deuses. E foram os deuses que, ao engendrar homens, construíram-nos segundo uma alma racional (a parte superior) e uma alma irascível ou irracional<sup>5</sup>. Revestindo essas almas está o corpo que, em miniatura, representa toda a complexidade existente na materialidade do deus-mundo, organizada certa vez pela interferência do demiurgo. Por fim, encerremos transcrevendo o trecho que finaliza o diálogo, por o considerarmos bastante significativo:

Agora podemos dizer que chegou ao fim nosso discurso acerca do universo. Havendo recebido em grande cópia seres vivos, mortais e imortais, este mundo se tornou um animal visível que abrange todos os animais visíveis, um deus sensível feito à imagem do inteligível, supremo em grandeza e excelência, em beleza e perfeição: este céu único e singular em sua espécie. (92c).

### 1.1.1. Tempo e criação do mundo no *Timeu*

Tomemos agora um aspecto mais puntual, visto que viemos de um estudo mais geral acerca das relações entre o diálogo platônico e o problema-alvo da nossa da nossa investigação.

A leitura do *Timeu* parece autorizar duas interpretações no que se refere à existência do tempo antes do surgimento do mundo (CARVALHO, p.76-80). Vejamos quais sejam essas alternativas; por um lado lemos em 37c-e:

Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. E por esse modelo um animal eterno, cuidou de fazer também eterno o universo, na medida do possível. Mas a natureza eterna desse ser vivo não podia ser atribuída em toda a sua plenitude ao que é engendrado. Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo.

Então, optando-se por determinada linha interpretativa, podemos entender que o tempo, a “imagem móbil da eternidade”, surgiu a partir do momento<sup>6</sup> em que o céu foi

<sup>5</sup> A partir da qual todas as paixões (emoções inferiores, porque atuantes como forças capazes de abalar a harmonia interior) têm possibilidade de manifestação.

<sup>6</sup> Estamos conscientes da redundância dessa frase; falar em “(...) a partir do momento” no interior de uma explicação que quer elucidar um pretense contexto atemporal já é falhar no uso de próprio instrumento de tal tentativa de resolução do problema. Contudo, a nossa linguagem não nos permite falar senão temporalmente. A única maneira que se nos impõe é lançar mão do máximo de clareza na escrita, afim viabilizar ao leitor a intuição necessária para o entendimento do problema da atribuição de um sentido a um plano de existência atemporal.

organizado. Quando Platão escreve “no mesmo tempo em que organizou o céu”, ele já estaria indicando o ato temporal primeiro, onde a referida ação demiúrgica seria o marco da instauração do tempo na obra da ordenação da caótica matéria primordial.

A “essência eterna” (37e), indica-nos a letra platônica, possuía, então, natureza radicalmente distinta da essência temporal. Platão ensina-nos que toda a proposição que expresse movimento jamais poderá aludir corretamente à eternidade. Embora em Aristóteles tempo e eternidade sejam também distintos (mas por razões diferentes, a saber, o eterno é seriado, mas sem começo nem fim. E o tempo seria uma série causal com início e fim ou com início e sem fim), podemos, a partir da definição aristotélica de tempo entender melhor a distinção platônica tempo/eternidade. Segundo o Estagirita, o tempo é a medida do movimento segundo o anterior e o posterior<sup>7</sup>. Assim, o tempo demarcaria, sempre algum movimento. Demarcaria mesmo. A noção de tempo possui sentido somente enquanto conectada a situações de alteração, mudança. Portanto, só há tempo na esfera de vida da imperfeição, porquanto aquilo que é perfeito já estaria completo; sem necessidade de em nada se tornar melhor sua condição não seria senão a da imutabilidade. Bem entendido, não há aqui nenhuma confusão entre Platão e Aristóteles. Não está em jogo, nesse momento, o sistema aristotélico, razão pela qual nos preservamos de explicá-lo por agora. Apenas tomamos a letra da definição aristotélica de tempo para apresentar mais claramente a dicotomia platônica tempo/eternidade, tomando como base a interpretação que admite tal duplicidade. No fundo, essa seria a mesma distinção mundo sensível/mundo inteligível.

Contudo, conforme havíamos mencionado, o *Timeu* permite interpretação diferente da anterior no que se refere à existência do tempo se anterior ou posterior à criação do mundo (CARVALHO, p. 78). Vejamos o seguinte trecho de 32d, 33a:

A estrutura do mundo absorveu tudo o que havia desses quatro elementos; seu autor incluiu nele todo o fogo e toda a água todo o ar e toda a terra, sem deixar de fora nenhuma porção de qualquer desses elementos, por haver determinado, primeiro, formar um animal de conjunto tão perfeito quanto possível e constituído de partes perfeitas, e também fosse uno, porque nada sobrara para dar nascimento a outro mundo (...).

Por que esse trecho parece ir de encontro à primeira interpretação? Pois bem, parece haver, então, um tempo em que tudo estava em caos, porém, “nunca em repouso, mas

---

<sup>7</sup> No subcapítulo seguinte, quando estudarmos os fundamentos do problema da eternidade do mundo no quadro teórico aristotélico, veremos mais detidamente, e com as devidas referências, a definição de tempo bem como outras noções aristotélicas caras ao escopo do nosso trabalho. Suprimimos aqui tais detalhamentos a fim de que não nos desviássemos do que nos propusemos nessa parte do nosso trabalho, a lembrar, os fundamentos platônicos do problema da eternidade do mundo.

movimentando-se discordante e desordenadamente” (30a)<sup>8</sup>. Portanto, havia movimento, o que permitiria a possibilidade de uma percepção entre o fim de movimento e o início de outro, percepção essa que nada mais seria do que uma percepção temporal. Some-se a isso o fato de em 48b lermos o seguinte:

Voltamos, então, para o começo, da seguinte maneira. Urge encontrar outro princípio relacionado com a origem dessas mesmas coisas, e estudá-lo do começo, tal como fizemos na exposição do tema anterior. Precisamos considerar em si mesma a natureza do fogo, da água, do ar e da terra antes do nascimento do céu, e quais eram suas propriedades anteriores. Ora, até hoje ninguém explicou a sua geração; mas se soubéssemos o que seja o fogo e os outros, aceitamo-los como princípio, uma espécie de elementos ou letras do universo quando o certo é que nem mesmo pessoas de escasso discernimento poderiam levar a analogia até o ponto de compará-los a sílabas.

Portanto, se “até hoje ninguém explicou sua geração”, então há uma geração dos elementos primordiais a ser explicada. Se há geração, há movimento; se há movimento, há tempo. E ainda: “mas, como se soubéssemos o que seja o fogo e os outros, aceitamo-los como princípios”. Parece haver, nessa afirmação uma espécie de resignação ante a dificuldade mesma do problema<sup>9</sup>.

Então, teríamos encontrado nessa divergência uma contradição no pensamento platônico? Pois que, em um dado momento, ele teria defendido, explicitamente, a inexistência do tempo “antes” da criação do mundo. Em outra circunstância ele teria afirmado que o tempo sempre existiu, sendo a criação não um evento, a um movimento, instaurador do mundo e do tempo, mas somente instaurador no mundo daquilo que reconhecemos por *ordem*. Seria a criação do mundo sim, mas a criação do mundo ordenado (*kósmos*). Seria, nesse sentido a criação cosmética.

Contudo, reconhecemos que, na verdade, teríamos nos deparado com uma dupla proposta interpretativa. Na passagem 48b (relativa à segunda interpretação) a intenção teria sido, cremos, a elaboração de algo como um artifício retórico. Talvez Aristóteles tivesse demonstrado por silogismos o mesmo que Platão quis dizer. Em a *Física* a argumentação

---

<sup>8</sup> Nessa passagem encontramos força para interpretar a criação platônica como uma criação cosmética. Ou seja, uma criação, um surgimento de uma ordenação. O termo “cosmético”, vale ressaltar, origina-se, etimologicamente, da palavra grega “*kósmos*”, que significa um todo ordenado.

<sup>9</sup> Isso guarda certa semelhança com a aquela atitude de Platão em optar por um relato com a forma e o conteúdo de “mito verossímil”. Por que uma compreensão exata acerca “dos deuses e a gênese do mundo” fosse por demais difícil “sob vários aspectos”, tendo em vista que “participamos da natureza humana”, há “razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites” (29c). Assim, é notória a proximidade. Temos em 48b a aceitação dos elementos essenciais como princípios por serem a respeito de “semelhante assunto”. Um assunto que em si mesmo, em todas as suas nuances, escapa à capacidade humana.

Tendo em vista o aparato cognitivo humano, seus recursos próprios, suas limitações, há que se aceitar uma explicação de outra natureza. Que é aceita não por espelhar perfeitamente aquilo que se faz objeto de sua



acerca da infinitude da noção de tempo acontece por justaposições de razões, via processo dedutivo. Em Platão a saída para o tratamento do problema foi diversa. Em um tom “despretensioso”, e em belo estilo de escrita, entendemos que Platão quis afirmar a criação do tempo preservando o tom mítico da narrativa, “até hoje ninguém explicou a sua geração”; não temos notícias dos antigos. Mas a razão impele-nos a aceitar a plausibilidade da proposta do surgimento do tempo. Porém, pela natureza da dificuldade, expressamos assim, uma ideia plenamente racional apresentada em um formato mítico-narrativo.

## 1.2. Aristóteles e a *Física*

No livro da *Gênese* lemos a afirmação de que o mundo foi criado por Deus. Contudo em aproximadamente 1150, com a redescoberta de textos aristotélicos houve uma rápida propagação de novas teses nas universidades, entre as quais algumas que traziam novas concepções acerca do mundo. Na sua *Física*, Aristóteles apresenta duas importantes definições. A saber, o *tempo* (*Fis.* IV, 220a 25) é a medida do movimento segundo o anterior e o posterior e o *movimento* (*Fis.* III, 201b 5) é o processo de atualização de uma potência. Em 201b30, Aristóteles elucida mais explicando que o movimento é um ato, se bem que incompleto, pois tal conceito pretende captar precisamente a duração desse processo de alteração de propriedades, da potência ao ato. Alguns argumentos são aduzidos com vistas à aceitação de que o tempo é infinito, tanto segundo o antes como segundo o depois, portanto, segundo Aristóteles, é eterno. E o movimento, igualmente, é eterno. Cabe ressaltar que o sentido do termo “eternidade” empregado é o *infinito temporal segundo o antes e segundo o depois*, portanto, o eterno, segundo Aristóteles, é temporal.

A investigação de Aristóteles sobre a Natureza (*physis*) incluirá uma detalhada análise das propriedades que dizem respeito à identidade daquilo que compõe a Natureza. As coisas naturais (que são aquelas que constituem a Natureza) serão objeto de estudos de uma ciência chamada *Física* (*physike*), que terá por objetivo tratar os princípios gerais dos objetos naturais, ou seja, daquilo que constitui a estrutura essencial de tais objetos. Outros autores, como Jonathan Barnes, preferem traduzir *physike* por Ciência Natural. Vamos adotar *Física*, pois é a tradução mais presente nas obras de consulta. Convém também ressaltar que os

---

expressão, mas por que apresenta um nível de plausibilidade tal que permita a aproximação racional mais possível em relação ao fato. Trata-se de um espelhamento meramente analógico do fato.

objetos de estudo da Física possuem duas características fundamentais, a saber: “são capazes de mudança ou de movimento (ao contrário dos objetos da matemática) e existem ‘separadamente’ ou tem existência independente” (BARNES, p. 45). Cabe ressaltar que:

(...) ainda que a física aristotélica tenha por objeto salvar as aparências sensíveis e afirmar racionalmente que o movimento é o fato capital da nossa experiência do mundo, isso não quer dizer que parta delas nem que se funde nelas. Já dizia Monsenhor Mansion “as análises conceituais da física se apresentam ilustradas por dados empíricos e não fundados neles” (MANSION, A. Intr, à la *Phys. Art.*, p. 211 apud ECHANDÍA, p. 49).

Nos estudos da *Física*, Aristóteles tem como objetivo analisar os fenômenos físicos. Entretanto a palavra “fenômeno” apresenta um duplo sentido nos textos aristotélicos (ECHANDÍA, p. 48 e 49). Em um primeiro sentido, *phainómenon* refere-se “àquilo que aparece”, significando, portanto, um dado sensível, aquilo que se nos afigura mediante a sensibilidade. Em um segundo sentido, Aristóteles teria empregado *phainómenon* como *endoxa*, ou seja, como um conjunto de conclusões que teriam sido tomadas por verdadeiras segundo filósofos anteriores, ou simplesmente por aqueles considerados sábios ou também a reunião das ideias consideradas verdadeiras pela maioria. (Cf. OWEN, G. L., “*Tithenai ta phainomena*”, en *Articles on Aristotle I*, p. 114 apud ECHANDÍA, p. 49). Ainda tomando por base ECHANDÍA, p. 49, cabe ressaltar que as análises de aporias presentes na *Física* parecem tomar a palavra “fenômeno” mais nesse segundo sentido.

Em suas investigações, convém lembrar, Aristóteles não parte dos fatos, mas do conjunto de estudos dos filósofos anteriores. Esse ponto de vista confere à Dialética um significado maior do que o de um mero apanhado de opiniões anteriores, pois seria não somente um método para organizar os problemas mas também, e com muito mais ênfase, um modo de conhecer os princípios. (ECHANDÍA, 45.). Conforme o próprio texto de Aristóteles:

Buscar sem haver explorado antes as aporias em todos os sentidos é como caminhar sem saber para aonde ir, com isso nos expomos a não reconhecer se em algum momento tenhamos encontrado ou não o que buscávamos; pois o término só é manifesto àquele que tenha estabelecido bem as aporias. Ademais, forçosamente estará em melhores condições para julgar o que tenha ouvido, como litigantes opostos, todos os argumentos em conflito (*Met.* 995a34-b4 apud ECHANDÍA, p. 45).

### 1.2.1. Aristóteles e a noção de mudança na *Física*

A estratégia de Aristóteles (indicada em *Fis.* 184a15-20) consiste em iniciar a investigação por “aquilo que é mais cognoscível e claro para nós”. Nesse sentido, o ponto de

partida tomado será a análise daquela característica comum a todas as coisas naturais, a saber, a mutabilidade. Portanto, dado o reconhecimento dessa característica universal das coisas naturais, é possível afirmar que todas as coisas naturais são coisas mutáveis. Dessa forma, cabe proceder a uma investigação do conceito de mudança.

Adotando o método dialético de análise (assim Aristóteles o chama), o Estagirita voltará seus olhos para os seus predecessores. Entre os quais se encontra Parmênides de Eléia afirmando o caráter contraditório do conceito de mudança. A tese parmenídica consiste na ideia de que se A vem a ser, então A não poderia ter existido antes, pois, se A já existisse antes, A não poderia ter “vindo-a-ser” como algo que já era. Nesse sentido, o ser não poderia ter vindo do ser. Além disso, Parmênides afirma que o ser não poderia ter vindo do não-ser. Explico. Um Não-A quer indicar uma diferença da identidade de A, de tal forma que não seja um A, que não possua todas as propriedades essenciais constituintes de um A. Ora, como um Não-A poderia gerar um A se não possui em si todas as características essenciais de A? Como aconteceria tal transmissão se um Não-A não possui em si as propriedades formadoras da identidade de A? Visto que é um Não-A! A consequência dessas duas argumentações de Parmênides é inevitável: o ser é uno. Não há pluralidade do ser, pois não há possibilidade da individuação de um ser, pelo seguinte motivo: nenhum outro ser poderia tê-lo gerado. Então, o ser é uno e o conceito de mudança é inconsistente.

A resposta de Aristóteles à tese parmenídica da imutabilidade do ser consiste em afirmar que alguns seres são compostos e que essa composição envolve a noção de ato e de potência.

Essa composição é formada por dois princípios metafísicos, uma vez que não são coisas, mas são recursos que dão inteligibilidade à estrutura mesma das coisas. Esses princípios são: matéria e forma. São “princípios metafísicos” pois não são partes que podem ser *realmente* separadas da coisa. Por exemplo, uma estátua, cuja forma é a do deus Apolo e a matéria é o bronze. Não é possível separar o bronze da estátua, tampouco separar a “forma de estátua” da própria estátua. Portanto, a matéria e a forma são princípios mediante os quais a estátua pode ser analisada. Caso o sujeito tenha como objetivo analisar do que essa *coisa* (a estátua, nesse caso) é feita, então cabe considerar a sua matéria, ou seja, aquilo com o qual ela foi elaborada. Entretanto, caso o sujeito queira compreender o que é essa *coisa*, então o objetivo será analisar a sua identidade, ou seja, aquilo que distingue a sua existência dos demais seres e explica o que ela é; uma análise com esse objetivo deverá considerar a forma da *coisa*.

A forma consiste no conjunto de predicados que respondem pela identidade e pela existência da coisa. Já a matéria é aquilo que responde pelo conjunto de predicados não-essenciais (ou acidentais) que constituem a coisa, portanto, não de modo a compor a sua identidade. Matéria e forma são, portanto, conceitos sem referentes; daí a dizer que não são conceitos descritivos e serem chamados *princípios metafísicos*, como falava o professor Balthazar Barbosa Filho, *partes lógicas das substâncias* (BARNES, p. 81) ou *conceitos de reflexão* (W. Wieland. *Aristotle's Physics and the Problem of Inquiry into Principles*, em Barnes-Schofield-Sorabji, *Articles on Aristotle I*, Londres, 1975, p. 133 apud ECHANDÍA, p.47). Complementando:

(...) observe-se que os conceitos (...) como matéria, privação, *hypokeímenon* (...) não são conceitos descritivos, pois não há nenhuma entidade real que possa ser chamada “matéria” ou “privação”, tais conceitos seriam somente redutos analíticos, o que Wieland chama de “conceitos de reflexão” (ECHANDÍA, p.47).

Isso permite a Aristóteles explicar o conceito de mudança, introduzindo também a ideia de que há “um certo não-ser no ser (*Fís. I 195b5-10*)”. Assim, foram introduzidos dois planos. O plano da determinação e o plano da indeterminação. A forma atua como o princípio da determinação, de modo que os predicados que estão no nível da forma (os predicados essenciais – essência, aqui, como aquilo sem o qual a coisa deixa de ser o que é) configuram a identidade da coisa. Já no plano da indeterminação atua a matéria, base daquilo com o qual se constituirão os predicados acidentais, aqueles que não formam a identidade da coisa e que, portanto, podem ser retirados ou acrescentados à coisa, sem que, no entanto, a coisa deixe de ser o que ela é. Dessa forma, as mudanças que ocorrem no curso da existência do ser ocorrem no plano da indeterminação. Há, porém, no plano da determinação, um outro tipo de mudança que, por sua vez, faz com que a coisa deixe de ser o que é, perdendo a sua identidade e, portanto, passando a não mais existir. Vejamos a seguir.

Ao contrário das Formas de Platão, que existem para sempre e nunca se alteram, as substâncias de Aristóteles são em sua maioria coisas temporárias que passam por uma variedade de alterações. Há, ao ver de Aristóteles, quatro tipos de mudança: uma coisa pode mudar em termos de substância, de qualidade, de quantidade e de lugar. A mudança em relação à substância é vir à existência ou deixar de existir, a geração e a destruição; ocorre quando um homem nasce e quando ele morre, quando uma estátua é feita e quando é destroçada. A mudança no tocante à qualidade é a alteração: uma planta se altera quando fica verde à luz do sol ou pálida no escuro; uma vela se altera quando fica mole no calor ou endurece no frio. A mudança com relação à quantidade é o aumento e a diminuição; e os objetos naturais começam tipicamente aumentando e terminam diminuindo. Por fim, a mudança em termos de lugar é o movimento. (BARNES, 2005, p. 79).

Seguindo o raciocínio, temos que, segundo Aristóteles, é possível que ocorram no plano da indeterminação três tipos de mudança: de qualidade, de quantidade e de lugar. E no

plano da determinação, é possível que ocorra a mudança substancial. Entretanto, cabe ressaltar, tal concepção de mudança colide com a ideia de criação. Nos capítulos posteriores, abordaremos com mais detalhes a relação entre a geração e a criação, todavia, por agora, convém ao menos chamar a atenção para os fundamentos dessa tensão, a partir do conceito aristotélico de mudança, que neste momento concentra a leitura desta dissertação. Desse modo, sobre as relações entre a concepção aristotélica da geração e da corrupção (ou, como prefere Barnes, da *destruição*) e a criação do mundo, segundo Tomás, vejamos a seguir.

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

Ora, o conceito de mudança, para que não seja contraditório, como querem os parmenídeos, deve atender a duas condições: o ser deve diferir dele mesmo após o processo de mudança (condição da diferença) e, após esse processo, o ser deve permanecer o mesmo no que diz respeito à sua identidade (condição da identidade). Com a introdução da noção de composição da coisa natural (matéria e forma), Aristóteles responde em parte às duas condições. As mudanças aconteceriam na coisa graças à matéria, causando diferenças sensíveis no ser, mas não no plano da forma, porquanto a identidade mesma da coisa permaneceria inalterada. Contudo, esse é o tipo de mudança acidental, ocorrendo de modo a deixar inalterada a identidade da coisa (aquilo que ela é) e modificando apenas como a coisa está (sua configuração momentânea). Já na mudança essencial ocorre uma modificação da coisa na ordem da essência; nesse caso, ao alterar a essência, a coisa deixa de ser o que é, deixa de possuir aquela identidade que configurava a sua natureza mesma e, portanto, passa a não mais existir na medida em que seus constituintes passam a estruturar a uma outra identidade que, por conseguinte, originará uma outra coisa.

Contudo, ainda falta explicar as noções de ato e de potência e a necessidade do subjacente na mudança.

Parmênides tem como premissa oculta a afirmação de que todo ser está absolutamente determinado, de modo que não há qualquer possibilidade de inter-relação entre o ser e o não-ser. Aristóteles relativiza tais noções e instaura os conceitos de ato e de potência. Em *Metafísica* 1047a16, Aristóteles afirma que, se fosse como querem os seguidores de Parmênides, “aquele que está de pé estará sempre de pé e aquele que está sentado estará sempre sentado e nunca poderá levantar-se”. Contudo, “há um certo não-ser no ser”, pois, embora em ato ele esteja de pé, ele possui a potência de estar sentado e, da mesma forma, embora em ato ele esteja sentado, ele possui a potência de estar de pé. Portanto, há, na coisa, “capacidades” que a possibilitam tomar feições que antes não existiam em ato, mas somente em potência, sendo que, uma vez realizada, não alterou a identidade dessa coisa.

Todavia, como compreender a coisa no plano da forma? O que significa, mais detalhadamente, manter a identidade, mesmo sofrendo mudança? Podemos perceber que há algo que não se altera no processo da mudança accidental, sendo esse algo a garantia do respeito à condição de identidade, portanto fundamental à inteligibilidade do conceito de mudança. Esse algo é o subjacente, o que subjaz às mudanças no plano da indeterminação, preservando no ser aquilo que faz com que o ser seja aquilo que ele é. Em um segundo momento, podemos tomar a noção de subjacente como aquilo que responde pela noção de substância. Ora, se a substância é aquilo que é preservado na coisa quando a coisa passa por uma mudança accidental, então podemos dizer que a substância responde pelo conjunto de predicados que estão na ordem da essência da coisa, respondendo por sua identidade. O que nos permite afirmar que a substância é a forma. No entanto, importa lembrar que a substância pode sofrer alteração, o que significa uma modificação no plano da determinação, na essência, ou seja, na identidade mesma da coisa, o que configura uma mudança essencial, já mencionada e explicada anteriormente.

Cabe ressaltar, também, quanto às coisas naturais (ou coisas físicas), que elas são distintas das coisas não-naturais (também chamadas de artefatos). A distinção de identidade dessas duas classes de coisas está imbricada com uma outra distinção que diz respeito à mudança. Coisas naturais são produzidas através de mudanças naturais; coisas não-naturais são produzidas através de mudanças não naturais. As mudanças naturais são aquelas que ocorrem de modo a atualizar uma potência que diga respeito à própria natureza do ser, ou seja, a partir tão-somente de um princípio interno de movimento. Já as mudanças não-naturais são aquelas que ocorrem de modo a atualizar uma potência que poderia ser atualizada tão-somente a partir da ação de um princípio externo de movimento.

Compreendida a consistência do conceito de mudança, há que se dar conta agora do modo mediante o qual a mudança é inteligida. Parece surgir, então, uma nova dificuldade outrora lançada por Zenão de Eléia.

Zenão apresenta uma outra forma de combater o conceito de mudança, procurando demonstrar que, se de fato houvessem mudanças, não seria possível percorrer espaço algum visto que nos depararíamos com um segmento de uma continuidade infinita entre o ponto de partida e o pretendido ponto de chegada. Segundo Zenão, para percorrermos de A até B, precisamos vencer a distância de A até a metade do caminho que leva a B. No entanto, ainda teremos que vencer a metade da metade do caminho até B; não bastasse, ainda teremos que percorrer a metade da metade da metade do espaço até o ponto B e assim *ad infinitum*. Portanto, a aporia de Zenão consiste na impossibilidade do conceito de mudança, visto que, para haver qualquer deslocamento entre um ponto e outro, infinitas partes necessariamente deveriam ser vencidas. E como o infinito não pode ser percorrido, qualquer mudança que pretenda algum deslocamento é impossível.

Para construir a dissolução dessa aporia, Aristóteles introduz as noções de ato e de potência. Antes, porém, o Estagirita introduz uma análise da noção de contínuo (*Fis.* III, 200b16), tomando-o como “uma divisão até o infinito” (*Fis.* III, 200b20).

A solução aristotélica não visa a negar o “caráter contínuo” do movimento, preservando, dessa forma, a compreensão de que o processo da mudança é constituído de infinitas partes. Contudo, a resposta a Zenão consiste em uma certa distinção na forma de inteligir a infinita divisibilidade do processo da mudança.

Aristóteles permite afirmar que, dada uma linha ou uma distância qualquer, digamos entre A e B, é sempre possível dividir em infinitas partes, é sempre aduzir mais e mais números a indicar sempre mais uma parte que possa existir em uma divisão infinita entre o ponto inicial A e o ponto final de B, de um dado segmento. Contudo, alerta a resposta aristotélica, do fato de que “seja possível uma divisão infinita”, visto que não há impedimento para que se acrescente sempre um novo número na série para indicar uma nova parte, não se segue que “realmente”, ou melhor, “em ato”, essa infinitude de partes possa ser verificada. Dessa forma, o contínuo é possível apenas em potência, na perspectiva de que sempre é possível acrescentar mais uma indicação numeral em uma série de partes, mas não em ato. Portanto, a infinita divisibilidade entre um ponto inicial e um ponto final de uma dada distância é, tão-somente, potencial, podendo ser atualizado apenas o acréscimo da indicação numeral de cada uma das partes possivelmente concebidas, mas jamais todas as possíveis partes, simultaneamente.

### 1.2.2. Aristóteles e a noções de movimento e de tempo na *Física*

O movimento será um dos conceitos centrais para a compreensão aristotélica no que diz respeito à questão do surgimento do mundo. Analisando os seus predecessores no enfrentamento a essa questão, Aristóteles elabora um quadro lógico das possibilidades de resposta e afirma a sua como a resposta mais coerente. O arcabouço conceitual elaborado pelo Estagirita ao longo da *Física* será de extrema importância para o mundo medieval, notadamente para Tomás Aquino, pois para Tomás afigurava-se o desafio de conciliar um conjunto de afirmações plenamente adequadas para o modelo científico da época sem, no entanto, poder aceitar as conclusões feitas por Aristóteles a partir desse mesmo arcabouço conceitual. A afirmação da eternidade do tempo e da eternidade do movimento levará Aristóteles à conclusão da eternidade do mundo. Essa afirmação, que não poderá ser aceita, por Tomás, baseia-se, fundamentalmente, na eternidade do tempo e do movimento.

Como a eternidade do tempo fosse concluída por Aristóteles a partir da eternidade do movimento, cabe investigar com mais detalhes os argumentos que afirmam eternidade do movimento.

Cabe ressaltar o caráter especial do conceito de movimento no desenvolvimento da Filosofia Aristotélica:

(...) o movimento é, para Aristóteles, o fenômeno fundamental no qual se manifesta a natureza das coisas, e por essa razão tem que haver uma ciência específica do mesmo. Assim, pois, o objeto da física é o movimento das coisas desde o ponto de vista de sua *phýsis*, isto é, de seu ser, de sua substância. Isso significa que, no rigor dos termos, a física de Aristóteles é uma *ontologia do movimento*. (ECHANDÍA, p.39).

Tal citação nos reforça a o papel central que a noção de movimento ocupa nos estudos aristotélicos sobre a natureza. Essa noção é, pois, a marca distintiva dos objetos que serão analisados na *Física*.

Aristóteles inicia o Livro VIII da *Física* assim:

Alguma vez o movimento foi engendrado, não tendo existido antes e há de ser destruído alguma vez, de maneira que nada estará em movimento? Ou não foi engendrado nem será destruído, mas sempre existiu e sempre existirá, e esse imortal e incessante pertence às coisas, como se fosse uma vida difundida em tudo o que é constituído por natureza?

Portanto, são levantados de início os seguintes problemas:



1. O movimento foi gerado, não existindo nada antes?
2. Poderá ser destruído de modo que nada estará mais em movimento?
3. Talvez não fosse gerado, nem mesmo possa ser destruído. Sempre existiu e sempre existirá.
- 3.1. Sendo imortal e incessante, fazendo parte de tudo o que é composto, por natureza.

Após, Aristóteles traz a informação de que todos aqueles que têm falado algo sobre a Natureza, afirmam a existência do movimento, como tivessem meditado acerca da geração e da corrupção das coisas, que são possíveis somente por que há movimento. Referindo-se aos filósofos que sustentam haver um número infinito de mundos, o nosso autor salienta que tais pensadores também consideravam a geração e a destruição desses mundos, afirmando eles também que o movimento participava da Natureza, pois que aceitando a geração e a destruição dos infinitos mundos comprometiam-se com a tese do movimento. E quanto àqueles que supunham haver somente um mundo aceitavam igualmente o movimento, que seria eterno para os que trabalhassem com hipótese do mundo eterno ou finito para os que argumentassem a favor de um possível término da existência do mundo. Com isso, o filósofo parte de um ponto pacífico entre os filósofos, o movimento existe. Cabe agora discutir seu estatuto.

Aristóteles afirma que se fosse possível que em algum tempo não houvesse movimento, então haveria dois caminhos possíveis no que diz respeito às consequências de uma assertiva como essa. Um caminho seria o de Anaxágoras: “(...) ou como disse Anaxágoras, para quem todas as coisas estavam juntas e em repouso em um tempo infinito, e que a Inteligência lhes introduziu o movimento e as separou (...)” (*Fis.* 250b25).

Nesse caso, haveria então antes do movimento em um tempo infinito porque assim teria sido desde sempre até aquele momento, um repouso absoluto e o *Noûs* teria instaurado o movimento em um determinado ponto dessa linha temporal infinita, separando o que até então se afigurava como tão-somente uma grande massa compacta. A outra via distinguida pelo nosso filósofo é a de Empédocles:

(...) ou à maneira de Empédocles, que disse que todas as coisas estão alternativamente em movimento e em repouso: em movimento quando o Amor faz com que o múltiplo seja uno ou quando o Ódio dispersa a unidade na multiplicidade, e em repouso nos estados intermediários (...).

Segundo essa concepção, temos que há intervalos na Natureza. Ora havendo repouso, ora havendo movimento. No repouso teríamos um estado de unidade garantido pela força do que Empédocles chama de Amor. E quando no movimento operar-se-ia a dispersão do que antes não era senão uma grande unidade.

Portanto, Empédocles afirma que há duas forças que atuariam como os dois princípios do movimento da Natureza, a saber, o Amor e o Ódio. E assim todas as coisas estariam ora em movimento, ora em repouso, quando em movimento é por que o Ódio está atuando de modo a dispersar o uno no múltiplo ou então é o Amor que está atuando fazendo com que o múltiplo permaneça em uma unidade. O repouso seria o estado no qual todas as coisas estariam quando nenhuma dessas duas forças estivessem influenciando algum movimento, seja de dispersão (Ódio) ou de união (Amor). Contudo, não há nessa explicação nenhuma base genuinamente racional, Aristóteles reclamará por uma precisão maior, pois que não fica claro em que condições essas duas forças atuam e a qual a natureza mesma de tais forças. Já para Anaxágoras, todas as coisas estavam juntas e em repouso, em um tempo infinito, quando em certo momento a Inteligência (o *Noûs*), introduziu o movimento nas coisas e as separou. Havendo, portanto, apenas um princípio do movimento que vem atuando desde que foi introduzido no mundo pela primeira vez em algum ponto, no tempo infinito passado. O Estagirita apresentará um argumento contra a ideia desse primeiro movimento, perguntando pelo estatuto desse repouso absoluto que existia antes da criação de todas as coisas. Aristóteles irá nesse sentido: se houve repouso, então algo o causou, logo houve um movimento antes do suposto primeiro; veremos adiante a resposta de Aristóteles a Empédocles e Anaxágoras.

Apresentadas essas teses, Aristóteles inicia a preparação do seu próprio argumento. A seguir estabelecemos em esquema os três argumentos construídos contra Empédocles e Anaxágoras.

#### 1º ARGUMENTO:

1. O movimento é a atualidade do móvel naquilo que ele possui de móvel.
  - 1.1 Portanto, é necessário que existam coisas que possam estar segundo cada movimento.
2. E ainda, à parte a definição de movimento, todos admitem que para algo mover-se é necessário que possa mover-se segundo o movimento a que esteja submetido.
  - 2.1. Assim, para que algo seja alterado é preciso que seja alterável.
    - 2.1.1. Para que algo seja deslocado é necessário que possa ser deslocado.

- 2.1.2. Como uma coisa que para que seja queimada é preciso ser queimável.
- 2.1.3. E aquilo que atua como a causa da queima deve *poder* queimar.
- 2.2. E é necessário que tanto o movente como o movido tenham sido engendrados em algum tempo.
  - 2.2.1. Antes do qual não existiriam ou seriam eternos.
- 3. Ora, se cada uma das coisas movíveis foram geradas, então antes de existirem outro movimento necessariamente existiu, a saber, aquele pelo qual foi gerado o que pode ser movido ou mover.
- 4. E ainda, supor que tais coisas tenham existido sempre, portanto com anterioridade ao movimento, parece absurdo.
  - 4.1. Porque, suponhamos que em algum tempo houvesse algo que atuou como o primeiro movente e algo como o primeiro movido e no momento anterior a esse primeiro movimento houvesse absoluto repouso.
  - 4.2. Então, necessariamente, existiu um movimento anterior ao repouso, pois tem que haver uma causa do repouso, já que o repouso é privação do movimento.
- 5. Portanto, terá que haver um movimento antes do pretense primeiro movimento.

## 2º ARGUMENTO:

- 1. Algumas coisas movem em um só sentido, outras movem segundo movimentos contrários.
  - 1.1. Como o fogo que esquenta, mas não esfria, embora pareça que haja uma ciência dos contrários sem que deixe de ser una.
    - 1.1.1. Contudo, no primeiro caso parece haver similitude com o segundo, pois de certo modo, o frio esquenta quando se afasta.
- 2. Mas todas as coisas só podem mover ou ser movidas se estiverem dispostas de uma determinada maneira e por que se aproximam entre si.
  - 2.1. Portanto, o movimento só ocorre quando duas coisas se aproximam de tal maneira que uma move e outra é movida e quando estão dispostas de um modo que uma pode mover e a outra pode ser movida.
- 3. E se o movimento não existisse sempre não haveria como algo mover ou como algo ser movido a não ser que um dois mudasse.
  - 3.1. Isso ocorre necessariamente nos caso dos relativos.

- 3.1.1. Por exemplo, se uma coisa é o dobro de outra – e antes não era – então uma delas ou ambas sofreram alguma mudança.
4. Logo, há um movimento antes do pretense primeiro movimento.

### 3º ARGUMENTO:

1. Como poderia haver um “antes” e um “depois” se não existisse tempo?
2. Como poderia existir o tempo se não existisse o movimento?
- 2.1. Porque, se o tempo é o número do movimento e posto que o tempo existe sempre, então, necessariamente, o movimento é eterno.
3. Sobre o tempo, todos estão de acordo que o tempo é incriado, e justamente é sobre a incriação do tempo que se apóia Demócrito para demonstrar que todas as coisas são geradas.
- 3.1. Somente para Platão há geração do tempo, pois afirma que o tempo foi gerado simultaneamente com o céu.
- 3.2. Mas, se o tempo não pode existir, nem se pode pensar sem o “agora” e se o “agora” é um intermédio, o princípio do tempo futuro e o fim do tempo do passado
  - 3.2.1. então o tempo tem que existir sempre<sup>10</sup>.
  - 3.2.2. Por que o suposto extremo do tempo tem que ser um “agora”, pois no tempo não podemos captar nada fora do “agora”.
  - 3.2.3. Portanto, se o agora é em certo aspecto princípio e em outro fim, tem que haver um tempo em ambas as direções.
4. E se é assim para o tempo, evidentemente que também é assim para o movimento, já que o tempo é uma afecção do movimento.<sup>11</sup>

Na base encontra-se sua concepção de Natureza. A *physis* estrutura-se sempre segundo uma ordem. Cada movimento está inserido em certa causalidade e tenderá sempre para um fim que já está determinado segundo as próprias potências da coisa movida e da coisa movente. E ainda na esteira dessa concepção, sem levar em conta mesmo a definição de

---

<sup>10</sup> Ou seja, na hipótese de que houve “um período” (colocamos em aspas para indicar a dificuldade em fazer referência a um “momento” fora do tempo) em que não houve tempo e se pensamos apenas dentro de “agoras” como supor o entendimento de um tal “período” sem cair no absurdo?

<sup>11</sup> Quer dizer, o tempo é uma medida do movimento que faz sentido tão-somente no que possui de vínculo com o movimento. Portanto, o tempo é como uma propriedade do movimento, porquanto todo o movimento somente é distinguido no tempo. Isso porque se não houvesse como perceber as sucessões da Natureza e do que é realizado

movimento, é dito que aquilo que é alterado tem de *poder ser* alterável, para que algo possa ser deslocado de lugar tem de ser possivelmente deslocável. E tais coisas teriam de ser geradas em um determinado ponto no tempo anterior ao ponto que registrava o início da sua existência ou teriam de ser eternas. Se as coisas movíveis têm sido geradas, então necessariamente houve uma mudança ou um movimento antes do ato da geração daquilo que pode ser movido ou mover. E na hipótese de que essas coisas sejam eternas, cairíamos em um absurdo. Pois, suponha-se que em algum tempo haja a primeira coisa movível e a primeira capaz de mover (motriz) não havendo em tempo anterior senão repouso. Aí, de forma necessária, teríamos um movimento anterior mesmo à primeira coisa movível e à primeira coisa motriz uma vez que antes do surgimento desses dois seres havia o repouso que, na linha do pensamento aristotélico, quer dizer ausência de movimento, e para essa ausência haveria de ter um movente, uma causador desse repouso. Logo, há uma mudança anterior à primeira mudança, justificando-se a qualificação de absurda à tese de que as coisas movíveis e motrizes são eternas.

Nesse estudo também importa considerar que Aristóteles vincula a noção de movimento com a noção de tempo: “(...) como poderia existir o tempo se não existisse o movimento?” (*Fis.* 251b10).

Se o tempo foi definido por Aristóteles como o número do movimento segundo o antes e o depois então, tem-se que o tempo é aquilo com o qual se discrimina um movimento do outro tendo como referência para tanto o movimento imediatamente anterior e o imediatamente posterior. Não houvesse movimento não haveria distinções de movimentos, não haveria propriedades alteradas e, por conseguinte, não haveria mudanças que justificassem a introdução de um antes e um depois, ou seja, que justificassem a noção de tempo. Ora, se para nós empregarmos a noção de tempo há que se ter movimento e para que se fale em movimento tem de haver mudança, então compreende-se daí que no sistema da física aristotélica temos três noções imbricadas uma na outra, a saber, tempo, movimento e mudança. O tempo é aquilo com o qual se mede o movimento, discriminando-o de outro, portanto, é com a noção de tempo que se distingue a particularidade de um movimento e outro. E todo movimento é algum tipo de mudança. Sendo a mudança, nesse contexto, alteração de propriedades. A mudança ocorre porque há a passagem do estado de uma coisa com certas propriedades para um outro estado dessa mesma coisa, agora com algumas propriedades distintas. E em contrapartida, se algo se move é por que em algum sentido muda,

---

pelo homem (percebemos as mudanças em dois lugares: naquilo que é natural e naquilo que é artificial, que foi engendrado pelo homem) não haveria como perceber movimentos, mas somente uma grande unidade estática.

pois se algo permanece o mesmo então permanece em repouso. Se algo se movimenta então é por que saiu do estado de repouso, o que, para tanto, precisou de mudança. Não tivesse propriedades suas alteradas a coisa não teria se movimentado. Houve mudança, pois houve movimento e para que haja algum movimento é preciso haver alguma mudança.

Aristóteles traz também a informação de que todos estão de acordo que o tempo é incriado, mostrando que é nisso que se apóia, inclusive, Demócrito para afirmar que todas as coisas não podem ter sido geradas. Apenas Platão asseverara que o tempo tenha sido criado, simultaneamente com o céu. Então, nosso filósofo argumentará nesse caminho: se o tempo não pode existir e se não se pode sequer pensar sem o *agora*, então o tempo tem que existir sempre. O agora afigura-se como um intermédio entre o futuro e o passado. É, portanto, princípio e fim. Princípio do futuro e fim do passado. E, sendo o agora constitutivo da noção de tempo, sendo o tempo uma sucessão de agoras, mesmo na suposição de uma extremidade na linha do tempo ainda aí teríamos um agora. Nesse caso, uma vez reconhecido que o agora é o intervalo distintivo entre o passado e o futuro, mesmo na suposição de um ponto extremo na linha do tempo ainda ter-se-ia um agora subsequente. Portanto, se é assim com o tempo também o é com o movimento tendo em vista que a noção de tempo sustenta-se na medida mesma em que a noção de movimento é sustentada.

Pela mesma razão, Aristóteles pretende sustentar a tese da indestrutibilidade do movimento. Pois, a prova da eternidade do movimento não estaria completa se fosse demonstrada apenas a infinitude de um dos extremos da linha temporal, a saber, aquele segundo o anterior, resta provar a infinitude segundo o posterior. Do mesmo modo como se deu a argumentação de que se o movimento é gerado tem de haver uma mudança anterior à primeira mudança para que a própria primeira mudança fosse gerada, da mesma forma há uma mudança última como na suposição de um agora último, havendo uma mudança posterior a essa pretensa mudança última. O argumento leva em conta que o ato de uma coisa deixar de ser móvel é um ato distinto do ato pelo qual a coisa deixa de ser movida. Não são atos simultâneos, requerem movimentos diferentes. Uma coisa, portanto, é quando se provoca a destruição do movimento de algo no sentido desse algo permanecer em repouso. Outra coisa é quando se provoca a destruição da capacidade da coisa de ser movida. Trata-se de efeitos distintos implicados por causas distintas. Tais considerações foram feitas com vistas a apontar a eternidade do movimento.

Retomando agora Empédocles e Anaxágoras, temos que o primeiro supunha duas forças motrizes do movimento, o Amor e o Ódio, sendo elas constitutivas da própria Natureza. O segundo supôs a força organizadora de uma Inteligência que em dado momento

dispersou o que antes era uno quando na instauração do movimento. Mas Aristóteles, por sua vez, reclama por um sentido mais preciso na elaboração de uma tese acerca da Natureza. A *physis* é essencialmente ordenada, organizada segundo fins. O princípio do movimento não poderia ser explicado tão-somente por forças naturais intrínsecas, cujas determinações não parecem ser apreensíveis por não possuírem um estatuto claro e discernível. Logo, pretende-se nesse capítulo da *Física* estruturar com rigor o funcionamento da Natureza, pois é mesmo com sólido ordenamento que a *physis* se comporta.

## PARTE II - A *CREATIO EX NIHILO*

### 2. Introdução

A cultura religiosa do ocidente, de modo geral, é marcada pelo *Antigo Testamento* da *Bíblia*, texto que narra a história do povo hebreu. Entretanto, mais do que tão-somente um texto de valor religioso, o *Antigo Testamento* estruturou o mundo moral, jurídico e educacional de boa parte dos povos ocidentais, dando base, inclusive, para as religiões que mais exerceram influência no ocidente, a saber: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Essas três religiões, juntamente com o Direito Romano e com a Filosofia Grega formam o solo cultural a partir do qual, em grande medida, as civilizações ocidentais foram erguidas.

Nesse sentido, dando continuidade ao processo histórico de formação do conceito de criação, tal como os cristãos o conceberam no medievo, em meio a um caldo de cultura aristotélico e a um cristianismo que buscava poderes argumentativos em bases filosóficas, cabe ressaltar quais transformações sofreram esse conceito, ou melhor, como ele foi definido no ocidente medieval latino, a partir de Tomás, já que ele estruturou boa parte da doutrina católica oficial que surgiria posteriormente.

#### 2.1. As contribuições de Tomás de Aquino

Como já dito anteriormente na Introdução desta dissertação, com a chegada da *Física* de Aristóteles ao ocidente medieval latino, a Igreja Católica Apostólica Romana, a então guardiã oficial do Cristianismo na estrutura política da época, enfrentou problemas ao se deparar com um sistema cosmológico coerente e bem fundamentado, tendo-se em vista os paradigmas científicos vigentes. Esses problemas surgiram por que esse sistema contradizia a tese católica fundamental de que Deus criou o mundo, pois tal sistema, como também já



explicado (nas seções sobre Aristóteles) concluía que o mundo sempre existiu, pela prova da eternidade do tempo e do movimento, ambos eternos tanto *segundo o antes* quanto *segundo o depois*, ou seja, eternos pois jamais tiveram início (ou seja, *segundo o antes*) e eternos pois jamais terão fim (*segundo o depois*).

A criação do mundo *do nada* ou *a partir do nada*, já não era admitida nos círculos gregos de debate filosófico antes mesmo de Aristóteles, como o próprio filósofo alerta em uma passagem da *Física*:

Anaxágoras, ao que parece, considerou que eram infinitas (*as mudanças*), porque aceitava como verdadeira a doutrina comum entre os físicos de que nada vem a ser a partir do que não é. Por isso eles dizem: “todas as coisas estavam juntas”, sendo que alguns consideravam o vir-a-ser como uma alteração e outros como uma combinação ou separação. (*Fis.* 187a25-30).

Essa passagem da *Física* dará base para o célebre axioma que acompanhará, durante a Idade Média e até hoje, todas as discussões filosóficas a respeito da criação na perspectiva cristã, a saber: *ex nihilo nihil fit*, ou seja, *do nada, nada se faz*. Aristóteles segue defendendo que esse princípio é logicamente impecável e tanto assim que para explicar o surgimento das coisas ele o respeita com todo o cuidado, na sua Teoria da Geração e da Corrupção. Os indivíduos são produzidos por outros indivíduos, ideia que pode ser encontrada em passagens como esta a seguir.

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

A geração, portanto, trata dos movimentos a partir dos quais os seres vem à existência (vir-a-ser) e a corrupção trata dos movimentos a partir dos quais os seres saem da existência (vir-a-não ser). Tomás, para dar inteligibilidade ao conceito católico de criação, mantém esses princípios, mas ele irá perguntar pelo agente causal responsável pelo surgimento da totalidade dos seres. Daí a sua definição de *creatio ex nihilo*, a saber: a “*emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus*”, ou seja, “a emanção de todos os entes a partir da causa universal, que é Deus”<sup>12</sup>. Será dada, portanto, uma atenção especial ao trabalho de Tomás nesta dissertação, pois foi seu um dos esforços mais proeminentes no

---

<sup>12</sup> *STH EL*, p. 46.

que diz respeito a tentativas de compreender a *creatio ex nihilo* sob o ponto de vista filosófico.

Extraordinária síntese entre fé e razão, entre teologia e filosofia, a obra de Tomás de Aquino cobre o conjunto dos saberes e dos gêneros literários medievais (...). Adepto da abertura à filosofia, Tomás é também o principal responsável pela abertura à teologia grega.” (DE LIBERA, 1998, p. 405).

Na *Summa Theologiae*, parte 1, questão 44 (*De Processione Creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa*, ou seja, A Processão das Criaturas a partir de Deus e a Causa Primeira de todas as coisas<sup>13</sup>), Tomás de Aquino começa a concentrar seus esforços para tratar mais especificamente do ato da criação. Essa questão está dividida em 4 artigos. Todos eles, sob diferentes aspectos, registram investigações a respeito de como a existência das criaturas teria sido causada por Deus. Tomando por base o modelo aristotélico das 4 causas<sup>14</sup>, cada artigo da questão 44 focou em uma dessas causas e tomou-a em perspectiva para saber se Deus pode ser ou não sujeito causal da criação na modalidade da causa sob foco. Com isso, a questão 44 é uma investigação de quatro modos possíveis de se tomar Deus como sujeito causal da criação. No artigo 1 analisa-se Deus como causa eficiente. No artigo 2, Deus como causa material. No artigo 3 Deus como causa exemplar (formal). E no artigo 4, Deus como causa final. A seguir, reconstruiremos os argumentos dessa questão, mostrando quais foram as objeções sofridas por Tomás e como ele as respondeu. O objetivo será mostrar que frente a todas as objeções recebidas, fundadas, cabe ressaltar, em elementos da economia conceitual aristotélica, Tomás responde de forma interna a essa matriz conceitual, embora com a inclusão de intenções cristãs, preservando, dessa forma, uma abordagem filosófica, uma vez que não contém apelos à revelação bíblica, embora seu escopo maior seja defendê-la.

Cabe ressaltar, antes de apresentar as análises a seguir, que o modelo de trabalho da *Summa* segue um padrão que sempre se repete ao longo da obra. Vejamos. Tomás delimita uma **questão**, a qual apresenta o assunto que circunscreve o debate. Em seguida, são apresentados os **artigos da questão**. Os artigos são uma divisão no tratamento do assunto que será investigado. Cada artigo apresenta uma **afirmação**, geralmente na forma “*Videtur quod...*” (Parece que...). O conteúdo dessa afirmação sempre discorda do posicionamento de Tomás. Além dessa afirmação discordante de Tomás, o artigo apresenta um conjunto de

<sup>13</sup> *STHEL*, p. 37.

<sup>14</sup> Aristóteles afirma que os seres materiais existem porque, de algum modo, foram causados. Ele distingue quatro causas que explicariam a existência de um ser material. Vejamos. 1) Causa eficiente: refere-se ao sujeito da intervenção que responderá pelo vir-a-ser do objeto. 2) Causa material: refere-se à matéria que constitui o ser, ela é uma causa na medida em que exerce um papel fundamental na constituição desse ser, o qual sem essa matéria acusaria uma diferença específica. 3) Causa exemplar: é o modelo, a referência a partir da qual o ser material veio à existência. 4) Causa final: responde pela finalidade do ser, é a razão que explica o motivo pelo qual o ser material existe.

argumentos, listados em ordem, e escritos de maneira clara e concisa, que possuem como objetivo defender a **afirmação**. Logo após, Tomás apresenta um “*Sed Contra*”... (Mas em contrário...), que é, geralmente, uma afirmação baseada na Bíblia ou na tradição cristã<sup>15</sup>. O propósito do *Sed Contra* é marcar a posição de Tomás que, embora comprometida com o uso de argumentações racionais, sempre se pretende obediente à fé cristã. A seguir, Tomás apresenta um *Respondeo* (Respondo), que é a solução geral oferecida aos argumentos levantados no artigo. E depois, ainda dentro do artigo, Tomás responde, em particular, a cada um dos argumentos listados a favor da afirmação “*Videtur quod...*”.

**A questão 44 tem como artigo 1:** *Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo*, ou seja, Parece que não é necessário que todo ente seja criado por Deus<sup>16</sup>. Tomás apresenta 3 argumentos que tentam reforçar a afirmação do artigo. O **1º argumento** afirma que podemos compreender alguma coisa que não tenha propriedades que não fazem parte da sua essência. Por outro lado, é também sabido que para compreender alguma coisa é necessário compreender a sua essência. Ora, alguns entes podem ser compreendidos sem que se compreenda a sua relação com o agente que causou o seu ser. Daí se segue que essa relação de causa e efeito não faz parte da sua essência. Portanto, não há motivo para acreditar que não existem entes que não foram criados por Deus. **Tomás responde dizendo** que, embora essa relação de causalidade não esteja na definição do ente causado, tal relação é uma consequência da sua essência, pois se é um ente, cuja existência se dá por participação, então é um ente causado por outro ser e essa relação causal é da essência do ser causado, embora a sua definição possa não mencionar isso. E Tomás ainda ressalta que se encontra um ente não causado, a saber, o ente absoluto, e, assim, ser causado não pertence à essência desse ente, o que implica em afirmar que ser causado não é algo que pertença ao ser, indistintamente. O **2º argumento** do artigo 1 parte da premissa de que é para que possa existir que algum ser necessita de uma causa eficiente. Bem, existem seres que não podem não existir, pois são necessários. Para esses, portanto, não há uma causa eficiente. Desse modo, nem todos os seres são produzidos por Deus. **O núcleo da resposta de Tomás consiste na afirmação** de que não é porque o efeito é necessário que não há uma causa eficiente; ocorre que esse mesmo efeito necessário não existiria se não houvesse uma causa. O **3º argumento** do artigo 1 afirma que qualquer coisa que possua uma causa pode ser

---

<sup>15</sup> Por *tradição*, entenderemos aqui o conjunto de posicionamentos daqueles que, pela importância que tomaram no desenvolvimento da história do cristianismo, estão qualificados pela comunidade católica como uma *autoridade*, ou seja, seus posicionamentos possuem um *status* especial, tendo em vista tudo o que fizeram de relevante para o fortalecimento do cristianismo.

<sup>16</sup> *STH EL*, p. 37.

demonstrada por ela. Entretanto, na Matemática as demonstrações não se fazem pela causa eficiente. Daí se segue que Deus não produz todos os seres como causa eficiente. **Tomás responde** a esse argumento começando por afirmar que a matemática é abstrata segundo a razão, mas não segundo o existir. E a causa eficiente é conforme o existir. Conquanto o que pertença à Matemática tenha causa eficiente, os matemáticos não consideram o seu conteúdo segundo essa relação com a causa eficiente; isso explica por que, na Matemática, nada é demonstrado pela causa eficiente.

No artigo 2 da questão 44 há a seguinte afirmação: *Videtur quod materia prima non sit creata a Deo*, ou seja, Parece que a matéria primeira não é criada por Deus<sup>17</sup>. O 1º argumento do artigo 2 afirma que todas as coisas que são feitas são compostas de um sujeito e de alguma outra coisa. Ora, tendo em vista que a matéria primeira não teve sujeito, então segue-se que Deus não a fez. **Tomás responde** recolocando a argumentação em um foco diferente. Ele chama a atenção para o fato de que no tocante ao modo particular de fazer algo, ou seja, na geração de um ente, a dupla sujeito e matéria formam os elementos corretos de explicação. Mas o ponto de Tomás é com relação à emanção do ser pelo princípio universal. Essa perspectiva parte de um cenário diferente da Teoria da Geração e da Corrupção, pois Tomás quer falar do início absoluto do ser e, nesse sentido, a matéria também é emanada, se bem que não do modo da geração de um ente particular. O 2º argumento parte da afirmação de que, se ação e paixão são opostos entre si, e Deus é o primeiro princípio ativo e a matéria é o primeiro princípio passivo, então Deus não pode ter feito a matéria primeira, pois são princípios opostos um ao outro. **Tomás inicia sua resposta afirmando que** a paixão é efeito da ação<sup>18</sup> (*passio est effectus actionis*), desse modo, é plausível considerar o primeiro princípio passivo como efeito do primeiro princípio ativo, haja vista que o imperfeito é causado pelo perfeito. E aqui Tomás lembra *Metafísica*, XII, onde é afirmado que o primeiro princípio deve ser perfeitíssimo. O 3º argumento do artigo 1 começa por afirmar que, sendo que todo o agente produz algo que lhe é semelhante e o agente só produz em ato, então tudo o que é produzido deve de algum modo estar em ato também. Mas a matéria primeira enquanto tal está somente em potência e, assim, como ela pode ela se assemelhar ao seu agente se ela não está em ato de modo algum? **Tomás responde** que esse argumento não consegue provar que a matéria que não foi criada, mas prova, entretanto, que a matéria não foi criada sem a forma. E Tomás ainda adverte que, conquanto o que o tenha sido criado estivesse em ato, não

---

<sup>17</sup> *STH EL*, p. 40.

<sup>18</sup> *STH EL*, p. 41.

foi em ato puro. Portanto, é necessário que o que se refira à potência tenha sido criado, tendo em vista que todo o ser da potência é criado também.

**O artigo 3 da questão 44** tem como afirmação inicial: *Videtur quod causa exemplaris sit aliquid praeter Deum*, ou seja, Parece que a causa exemplar é algo além de Deus<sup>19</sup>. O **1º argumento** começa afirmando que o efeito exemplar guarda semelhança com a causa exemplar, entretanto, as criaturas estão longe de serem semelhantes a Deus. Portanto, Deus não é causa exemplar das criaturas. **Tomás responde dizendo que** ainda que as criaturas não se assemelhem a Deus segundo uma semelhança específica, como um filho que se assemelha ao pai, como efeito da geração, as criaturas assemelham-se a Deus mediante a representação mental por meio da qual Deus concebe as criaturas (*repraesentationem rationis intellectae a Deo*) à maneira da representação mental que o construtor tem a respeito da casa construída. O **2º argumento** começa afirmando que tudo aquilo cuja existência se dá por participação é reduzido a alguma coisa que existe por si mesma. Além disso, a existência das coisas sensíveis ocorrem sempre por participação de alguma espécie, isso é provado pelo fato de que nos seres sensíveis não se encontra a essência da sua espécie, mas somente princípios individualizantes (*principia individuantia*) que se somam aos princípios específicos. E, assim, é necessário que se admita especificidades subsistentes (*species per se existentes*), como o homem que existe por si e o cavalo que existe por si. Esses seriam chamados de causas exemplares; daí se segue que, além de Deus, existem outras causas exemplares. **Tomás começa sua resposta afirmando que** existir na matéria faz parte da essência do homem e, por isso, não é possível encontrar um homem sem matéria. Desse modo, ainda que a existência do homem se dê por participação da sua espécie o homem não pode ser concebido como um existente por si, ainda que essa existência ocorresse na espécie. Isso seria possível apenas para a existência separada de uma substância de uma espécie superior. Tomás ainda afirma que esse argumento estende-se também para outras realidades sensíveis (*aliis sensibilibus*). O **3º argumento** parte da premissa de que tanto as ciências quanto as definições tratam das espécies em si mesmas, mas não enquanto instanciadas em seres particulares, haja vista que não se pode ter ciência nem definição a respeito de particulares. Entretanto, existem entes ou espécies que não existem instanciados em particulares e a esses chamamos de exemplares. Isso também implicaria em afirmar a existência de outras causas exemplares além de Deus. **A resposta de Tomás começa por afirmar que**, conquanto a ciência e as definições tratem somente dos seres, daí não se segue que o modo como esses seres existam na realidade

---

<sup>19</sup> *STH EL*, p. 42.

seja o mesmo o modo que caracterize o existir do intelecto na operação de inteligir. Pois, em virtude do intelecto agente, conseguimos abstrair as espécies universais em meio às condições particulares. Mas isso não garante a necessidade de que essas espécies universais existam por si mesmas, ou seja, de modo independente dos seres cujas existências seriam efeitos da sua atuações como causas exemplares. O **4º argumento** trata-se de uma citação de Dionísio, a saber, *ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse*<sup>20</sup>, ou seja, “o ser por si mesmo é anterior àquilo que é vida em si ou àquilo que é sabedoria em si”<sup>21</sup>. Essa citação cria embaraço aos propósitos tomistas, pois, apontando o “ser em si mesmo” como anterior, ele também deverá ser tomado como causa exemplar da “vida em si mesma”, ou da “sabedoria em si mesma”. Desse modo, teríamos outra causa exemplar além de Deus. **Tomás responde** que, conforme o próprio Dionísio, “vida em si” e “sabedoria em si”, referem-se, respectivamente, ora a Deus ora às virtudes das coisas, mas não a seres subsistentes, como apontavam os antigos.

O **artigo 4 da questão 44** inicia com a seguinte afirmação: *Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium*, ou seja, parece que Deus não é a causa final de tudo<sup>22</sup>. O **1º argumento** afirma que age em vista de um fim quem precisa desse fim; no entanto, Deus não precisa de nada, então, Deus não age em vista de qualquer fim. **Tomás começa respondendo que** apenas os agentes imperfeitos agem por indigência (*agere propter indigentiam*), isso significa dizer que apenas os seres imperfeitos além de serem ativos podem também ser passivos em uma ação, como alguém que age precisando de um determinado retorno. Deus, entretanto, não sofre ação alguma, não precisa de retorno algum. Isso explica por que somente ele é generoso em grau máximo, pois suas ações jamais tem em vista uma vantagem para si, mas somente motivado por sua bondade. O **argumento 2** afirma que o fim da geração, a forma do gerado e o agente da geração não são numericamente idênticos. Além disso, o fim da geração é a mesma forma do gerado e isso implicaria em afirmar que a forma de Deus é a mesma forma da criatura. Portanto, tendo em vista que Deus é o primeiro agente de tudo não pode ser identificado como a causa final de tudo. **Tomás responde que** a forma do gerado é apenas semelhante à forma do agente da geração, pois a forma gerada comunica a semelhança do seu agente. Pois, se a relação não fosse somente de semelhança, mas de identidade, o resultado seria que a forma da criatura seria mais nobre que a forma do Deus criador, pois o fim é mais nobre do que os meios utilizados para o fim. O **argumento 3** afirma que todas as

---

<sup>20</sup> Dionysius, *De Div. Nom.* Cap. 5.

<sup>21</sup> *STH EL*, p. 42.

<sup>22</sup> *STH EL*, p. 44.

coisas buscam o seu fim, mas dado que nem todos conhecem a Deus, então se segue que nem todos o buscam como fim. **Tomás responde que** todos buscam a Deus quando buscam a algum bem, seja de que natureza for, pois o ser de todo o bem participa de Deus. O **argumento 4** afirma que sendo a causa final a primeira das causas, se Deus for causa final e causa eficiente, então se segue que ele exerceu um papel causal antes de outro, o que implicaria no fato de que Deus estaria inserido em uma relação temporal. **A resposta de Tomás consiste em afirmar que** Deus é causa eficiente, exemplar e final de todas as coisas e tudo provém dele, por isso todas essas distinções causais são produzidas pela nossa forma de compreender, sendo que tais aspectos estão unificados na essência divina. Desse modo essas relações temporais estão de acordo com o nosso modo de entender e não com a natureza divina, que é simples.

A questão 45 (*De modo emanationis rerum a primo principio*, ou seja, O modo como as coisas emanam do primeiro princípio<sup>23</sup>) será o ponto central da abordagem tomista no que concerne a um esclarecimento do ato da criação, haja vista que o seu artigo 1 tem como título “*quid sit creatio*”, ou seja, “O que é criação”. Por ser o o núcleo desta dissertação justifica-se que uma seção inteira (2.1.1) tenha por objetivo analisá-lo detalhadamente. O artigo 2 da questão 45 (*Videtur quod Deus non possit aliquid creare, ou seja, Parece que Deus não pode criar alguma coisa*<sup>24</sup>) aproxima-se muito do núcleo central da dissertação. Por isso a questão 2 será analisada com detalhes em 2.1.2. Ora, se a seção 2.1.1. trata da noção central desta dissertação, a seção 2.1.2 trata de algo não menos importante, a saber, a *possibilidade* de que Deus seja o *sujeito* da *criação ex nihilo*. Em 2.1.3 serão feitas considerações mais gerais acerca dos artigos 3 a 8 da questão 45.

A partir da questão 46 da parte 1 (*De Principio Durationis Rerum Creatarum*, ou seja, O Princípio de Duração das Criaturas<sup>25</sup>) Tomás começa a focar mais no ser criado e em sua relação com o criador e menos no ato da criação em si mesmo. Dessa forma, tendo em vista o interesse desta dissertação, que é a analisar a possibilidade de uma legitimidade filosófica da *creatio ex nihilo*, nas circunscrições do tomismo, a nossa investigação mais pormenorizada ficará entre as questões 44 e 45, com ênfase nos dois primeiros artigos da questão 45, por terem como objetivo justamente elucidar essa noção e provar, tendo em vista os paradigmas aristotélicos (que fundamentaram o fazer científico do ocidente medieval latino

---

<sup>23</sup> *STH EL*, p. 45.

<sup>24</sup> *STH EL*, p. 48.

<sup>25</sup> *STH EL*, p. 63.

do século XIII) que a criação na perspectiva da *Bíblia* é a explicação mais sensata a respeito do debate sobre como surgiu o mundo.

### 2.1.1. Análise da *Summa Theologiae*, parte 1, questão 45, artigo 1

O artigo 1 segue a estrutura geral dos demais artigos da *Summa*. Após a enunciação do problema a ser discutido, que é a tese a qual ele pretende combater, Tomás elenca três argumentos a respeito da relação entre o nada e a criação, em seguida menciona um trecho da *Bíblia* apresentando-o no formato tradicional de *sed contra* (“mas em contrário”, em que se estabelece uma contrariedade em relação a todos os três argumentos anteriormente descritos e que é considerada com especial atenção visto tratar-se, para o mundo católico, de uma revelação). O passo seguinte, dado por Tomás, será oferecer uma solução que procurará superar os três argumentos. Após, cada um desses argumentos será objetado particularmente.

#### ENUNCIÇÃO DO PROBLEMA

*Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere.*

(“Parece que criar não é fazer alguma coisa do nada”<sup>26</sup>).

#### ➤ OBJECÇÕES:

##### 1º ARGUMENTO

Tomás apresenta, aqui, a argumentação de Agostinho retirada de *Contra adversarium legis et prophetatum* (lib. I cap. XXIII). O bispo de Hipona introduz certa distinção entre fazer (*facere*) e criar (*creare*). “Fazer” seria um verbo utilizado na indicação de algo que fora produzido sem que antes houvesse qualquer configuração da sua existência, o que equivale dizer que antes não havia qualquer potencialidade para que esse ente viesse a ser. Ou seja, “*Facere est quod omnino non erat (...)*”<sup>27</sup> (Fazer é produzir o que antes de nenhum modo existia). Já “criar” seria o engendramento de algo a partir de um ente

<sup>26</sup> Aqui, a tradução das Edições Loyola (p. 46) concorda com a tradução de Corrêa (p. 411).

<sup>27</sup> *STH AC*, p. 411.



previamente existente, ou seja, “(...) *creare vero est ex eo quod iam erat, educendo aliquid constituere*”<sup>28</sup> “(criar é constituir alguma coisa, tirando-a do que já existia).

## 2º ARGUMENTO

“A nobreza da ação e do movimento depende do seu termo” (*Nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur*<sup>29</sup>). Logo após, o argumento afirma que “(...) mais nobre é a ação que parte de um bem para outro e de um para outro ser, do que a transitiva do nada para alguma coisa” (*Nobilior igitur est actio quae ex bono in bono est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid*<sup>30</sup>). Esse início da argumentação prepara bem a afirmação à qual deseja chegar. Pois ora, não é a criação a mais nobre de todas as ações? O mais importante dentre todos os movimentos? Então, não restam dúvidas, dadas as premissas apresentadas a criação não pode ser a passagem do nada para o ser, pois essa não é a relação de transitividade a mais superior dentre todas.

Este argumento introduz a *noção de termo*, que pode ser entendido aqui como *um referencial indicativo de extremidade, limitação*. A busca da devida compreensão desse nome será a chave da resposta dada por Tomás para a presente objeção.

## 3º ARGUMENTO

Aqui, o problema situar-se-á na linguagem envolvida para indicar o nada, especificamente na preposição *ex* (da, de, do, a partir) da expressão *creatio ex nihilo* (criação do nada). Pois bem, tal preposição indica uma relação causal, máxime uma relação de causa material como no exemplo aduzido: “*statua fit ex aere*” (uma estátua que é feita do bronze). Desse modo, como poderá o nada ser antecedente de alguma relação de causa material? O nada, indicando uma ausência absoluta de potência, não pode ser *materia entis* (matéria do ser), tampouco *causa eius* (sua causa, a do ser, no caso). Portanto, não é possível afirmar que criar seja fazer alguma coisa do nada (na formulação de Tomás: “*Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere*” – Criar não fazer alguma coisa do nada<sup>31</sup>).

---

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> *STH AC*, p. 412.

*SED CONTRA* (mas em contrário) está na *Gênese, I*, que “*In principio creavit Deus caelum, etc...*” (que no princípio Deus criou o céu...) <sup>32</sup>, seguindo com a afirmação de “(...) *quod creare est aliquid ex nihilo facere*”, ou seja, “( ) que criar é fazer alguma coisa do nada”. <sup>33</sup>

➤ **RESPOSTAS:**

SOLUÇÃO GERAL (*RESPONDEO*)

Nesse ponto Tomás define o que é criação. Para tanto, introduz a distinção entre a “*emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente*” (a emanção de qualquer ente particular a partir de qualquer agente particular <sup>34</sup>) e a “*emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus*” (a emanção de todos os entes a partir da causa universal, que é Deus <sup>35</sup>). Já nessa breve mas complexa distinção fica claro que, segundo Tomás: 1) o nome que se dá ao surgimento de entes particulares pela operação de outras entidades igualmente particulares não é criação; 2) o processo de engendramento de um ente particular por outro ente particular não é o mesmo processo que possa indicar o engendramento da totalidade das coisas que existem pela causa universal, são, portanto, processos de estatutos ontológicos essencialmente distintos; 3) somente a Deus cabe a menção de agente criador.

E ainda, a título de prova para garantir que o nada, de fato, é o antecedente das operações que originam a existência dos seres (quer nos refiramos aos processos de emanção dos entes particulares, quer estejamos abordando o processo que instaurou a existência da totalidade dos entes) são aludidos exemplos como: “(...) *si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine (...)*” (Por exemplo, se um homem é gerado, não havia um homem anteriormente; faz-se o homem do que não é homem e o branco do que não é branco <sup>36</sup>), o que significa que um sujeito A veio à existência sem que esse mesmo sujeito tivesse existido anteriormente com a mesma identidade, portanto, sua identidade teria surgido do nada. E também “*album ex non albo*” (o branco é feito a partir do não branco <sup>37</sup>), da mesma forma, *mutatis mutandis*, o branco passou a existir sem que antes houvesse branco, do contrário admitir-se-ia que o branco passou a existir sendo que antes já existia, o que é

<sup>32</sup> Tradução nossa.

<sup>33</sup> *STH AC*, p. 412.

<sup>34</sup> Tradução nossa.

<sup>35</sup> *STH EL*, p. 46.

<sup>36</sup> *Idem*.

absurdo, pois não faz sentido afirmar que algo surgiu (falamos aqui de forma absoluta) tendo existido antes mesmo de começar a existir.

Essa argumentação terá como finalidade concluir: “*Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*” (assim como a geração do homem é feita a partir do não-ser que é o não homem, da mesma forma é a criação, que é a emanação do ser total, que é realizada a partir do não-ser, que é o nada<sup>38</sup>).

#### RESPOSTA AO 1º ARGUMENTO

Tomás começa por corrigir o emprego tomado por Agostinho acerca do nome “criação”. Desse modo, teria utilizado o termo “criação” em sentido equívoco, tomando da mesma forma o processo de alteração de algum ente com o processo de emanação do ser total (sentido único da palavra “criação”). Para ilustrar a forma errônea (como pretende indicar Tomás) com a qual Agostinho se referia ao ato de criar, é trazido à argumentação um exemplo com vistas a ilustrar a posição agostiniana: “(...) *ut cum dicitur aliquis creari in episcopum*”, ou seja, “como quando dizemos ter sido alguém criado bispo”<sup>39</sup>. É justamente nesse sentido de alteração que, segundo Tomás, a noção de criação não pode ser empregada.

#### RESPOSTA AO 2º ARGUMENTO

O argumento apresentado repousa sobre certa compreensão do que é mais nobre e do que é menos nobre em relação ao termo (*referencial indicativo de extremidade, limitação*), nesse caso o “termo de origem” da relação. Será justamente a noção de termo que estrutura o fundamento da resposta de Tomás. Para tanto, será introduzida a distinção entre o “termo de origem” (*terminus a quo*) e o termo final (*terminus ad quem*)<sup>40</sup>. Invocando a lição aristotélica de que a causa final é a mais nobre dentre todas as outras (GARDEIL, 1967, p.47-48), Tomás responde a objeção em dois movimentos, instaurando a distinção dos dois tipos de termos e, em seguida, acusando um juízo de valor ao termo final como mais perfeito do que o termo de

<sup>37</sup> Tradução nossa.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> *STH AC*, p. 412.

<sup>40</sup> *STH AC*, p. 412. Cabe ressaltar que na tradução das Edições Loyola (p.47) *terminus a quo* é traduzido por “termo de partida” e *terminus ad quem* é traduzido como “termo de chegada”. Preferimos a solução de Alexandre Corrêa, pois ela parece mais próxima ao vocabulário técnico mais comumente empregado nas traduções para o português de textos aristotélicos.

origem. Desse modo, a um só tempo, Tomás ensina ao objetor a referida distinção e corrige-o, uma vez que o 2º argumento a ser refutado pressupõe que a nobreza do movimento seja determinada com relação ao seu ponto inicial, quando na verdade, sendo o fim o determinante de qualquer processo, é com relação ao fim que o movimento deverá ser valorado. E, nesse caso, no que diz respeito à criação, não haveria problema se o *terminus a quo* fosse o nada, pois o seu fim, o seu *terminus ad quem*, será o mais nobre dentre todos os demais que se possa conceber: a totalidade da vida de tudo o que existe.

### RESPOSTA AO 3º ARGUMENTO

Novamente Tomás, ao responder a uma objeção, oferece junto com a resposta uma lição caracterizada por uma distinção, bem ao gosto peripatérico, que ocasionou inclusive o surgimento das fórmulas reduplicativas (caracterizadas pelo uso da preposição *qua* nas traduções latinas). Na resposta tomista, a causação é entendida segundo a ordem e segundo a matéria, como veremos a seguir.

Assim, ao afirmar-se “*quid aliquid ex nihilo fieri*”<sup>41</sup>, ou seja, “que alguma coisa é feita do nada”, a preposição *ex* não pode indicar uma relação material, isso pela própria noção de nada que quer significar ausência total de matéria ou qualquer ser. Portanto, tal preposição, quando ligada ao termo “nada” em uma relação causal, somente pode expressar uma relação de ordem, mas jamais uma relação de matéria. O exemplo oferecido para uma melhor compreensão será expresso na frase “*ex mane fit meridies*”, ou seja, “da manhã surge o meio-dia”<sup>42</sup>. Nesse caso fica patente que a manhã não será a matéria a partir da qual surgirá o meio-dia, mas apenas o indicador do antecedente do meio-dia à guisa de um entendimento mais preciso do que ocorreu na ordem do tempo.

Tomás ainda lembra que a preposição *ex* pode incluir a negação expressa pelo termo “nada” ou pode ser incluído por ela. No caso de incluir a negação temos, para ilustração, o exemplo que envolve a manhã e o meio-dia, onde, como foi explicado, a expressão *ex mane* (da manhã) quer indicar um *ex nihilo* (do nada, a partir do nada) e, nesse caso, a preposição inclui a negação, pois aqui, *manes*, é um termo cujo emprego tem por objetivo tão-somente acusar certa relação de ordem, o período temporal que antecedeu o *meridies* (o meio-dia). Porém já na frase “*non fit ex aliquo*”, ou seja, “não é feito a partir de

<sup>41</sup> Aqui, a tradução das Edições Loyola (p. 47) concorda com a tradução de Corrêa (p. 412).

<sup>42</sup> Tradução nossa.

alguma coisa”<sup>43</sup>, a negação indicada pela palavra *non* (não) inclui a preposição e, portanto, nega a uma possível relação de ordem que *ex* poderia expressar. Nesse último caso *ex* não expressa uma relação de ordem, mas sim a negação de uma possível causa material, pois ao afirmar que não é feito de alguma coisa, diz-se que o surgimento do ente em questão não surgiu de qualquer coisa que exista, portanto não haveria qualquer outra entidade (material, pois o imaterial não poderia ser oferecer alguma potencialidade para geração) que funcionasse como causa, o que equivale a negar qualquer possibilidade de causa material.

Tendo analisado o artigo 1 da questão 45 da *Summa Theologiae*, ficam algumas certezas, sem, contudo, terminarem-se todas as dúvidas. Em relação à questão proposta (“parece que criar não é fazer alguma coisa do nada”) muitas elucidações foram trazidas, principalmente no que diz respeito a um esclarecimento do que seja criação (e isso foi feito em um tríplice aspecto, enquanto *produção* – 1ª objeção; enquanto *movimento* – 2ª objeção; e enquanto *expressão linguística*, como podemos analisar na 3ª objeção), bem como foram elaboradas com extremo rigor e admirável economia de articulações argumentativas importantes elucidações em torno da noção de nada. Essa última mereceu, por parte de Tomás, uma análise formal conquanto não houvesse matéria ligada à noção. Mas por isso mesmo, mais uma vez, o espírito de análise do autor fez a diferença uma vez que a referida noção foi “dissecada formalmente” levando-se em conta os três aspectos igualmente considerados no estudo do termo “criação” (*produção, movimento e expressão linguística*).

### 2.1.2. Análise da *Summa Theologiae*, parte 1, questão 45, artigo 2

O artigo 2 também segue a estrutura geral dos demais artigos da *Summa*, estrutura essa já explicada anteriormente. Tomás, no artigo 2, após enunciar o problema (“**Parece que Deus não pode criar coisa alguma.**”)<sup>44</sup>, que é a tese a qual ele pretende combater, elenca 4 argumentos que defendem a impossibilidade de Deus criar alguma coisa. Logo após, cada um desses argumentos será refutado por Tomás. A estrutura da análise a seguir segue o formato adotado na análise do artigo 1.

---

<sup>43</sup> Idem.

<sup>44</sup> *STH EL*, p. 48.

## ENUNCIÇÃO DO PROBLEMA

*Videtur quod Deus non possit aliquid creare.*

(“Parece que Deus não pode criar coisa alguma.”)<sup>45</sup>

### ➤ OBJECÇÕES:

#### 1º ARGUMENTO

Conforme Aristóteles menciona no Livro I da *Física*, os filósofos mais antigos admitiram “*communem conceptionem animi*”, ou seja, “como comum o axioma”<sup>46</sup> que afirma: *ex nihilo nihil fieri*, ou seja, “do nada, nada se faz”<sup>47</sup>. Ora, como o poder de Deus não pode contrariar os “*primorum principiorum*” (os primeiros princípios<sup>48</sup>), como por exemplo, “(...) *utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte; vel quod affirmatio et negatio sint simul verae*” (de modo a fazer, por exemplo, com que o todo não seja maior que sua parte; ou que a afirmação e a negação sejam simultaneamente verdadeiras<sup>49</sup>), então a conclusão não poderia ser outra, a saber: “*Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare*” (Logo, Deus não pode fazer alguma coisa do nada, ou criar<sup>50</sup>).

Esse argumento toma como ponto de partida a impossibilidade de que o poder de Deus estenda-se (*extendit*) a ponto de ir contra princípios fundamentais. Aqui, cabe ressaltar que Tomás em várias passagens deixa claro que também não admite que seja possível que o poder de Deus entre em contradição com os primeiros princípios. O desafio de sua resposta será, portanto, conciliar essa impossibilidade com a criação *ex nihilo*.

Entretanto, cabe a pergunta: por que, exatamente, *ex nihilo nihil fieri* é um primeiro princípio? Ou ainda, o que é um “primeiro princípio”? O trecho a seguir, cuja autoria é de Giovanni Reale, explica os fundamentos dessa expressão tão cara ao aristotelismo e também ao tomismo.

Assim, pois, as premissas e os princípios de demonstração obtêm-se ou por indução ou por intuição. A este propósito importa assinalar que cada uma das ciências assumirá,

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Idem. Na tradução de Corrêa (p. 413), “*communem conceptionem animi*” é traduzido como “concepção comum do espírito”. A preferência pela tradução das Edições Loyola deve-se ao fato de que o termo “axioma” tem respaldo na fortuna crítica por justamente apreender o sentido exato de um princípio que não pode ser negado pelo espírito, sob pena de contradição.

<sup>47</sup> Aqui, a tradução das Edições Loyola (p. 48) concorda com a tradução de Corrêa (p. 413).

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> *STH AC*, p. 413.

<sup>50</sup> Idem.

antes de mais, premissas e princípios próprios, isto é, premissas e princípios que são peculiares a ela e só a ela.

Em primeiro lugar, presumirá a existência do âmbito, ou melhor (em termos lógicos) a existência do sujeito sobre o qual versarão todas as suas determinações, que Aristóteles chama o género-sujeito. Por exemplo, a aritmética admitirá a existência da unidade e do número, a geometria a existência da grandeza espacial, etc.; e cada uma das ciências caracterizará o seu objeto por meio da *definição*.

Em segundo lugar, cada ciência definirá o significado de uma série de termos que lhe pertencem (a aritmética, por exemplo definirá o significado de “mensurável”, “incomensurável”, etc.); não presumirá a existência de tais termos, mas demonstrá-los-á, provando justamente que se trata de características que correspondem ao seu objeto. Em terceiro lugar, para poder fazer isto, as ciências deverão recorrer a certos “axiomas”, ou seja, a proposições verdadeiras e intuitivas, sendo estes os princípios graças aos quais se efectuará a demonstração. Eis um exemplo de axioma: “se de coisas iguais se tiram partes iguais, aquelas permanecerão iguais”. Por conseguinte, conclui Aristóteles, “toda a ciência demonstrativa é relativa a três elementos, ou seja, ao que se estabeleceu que é (a saber, o género cujas afecções *per se* [= as características essenciais] a ciência considera), aos axiomas chamados comuns, a partir dos primeiros dos quais se procede nas demonstrações e, finalmente, às afecções a cujo respeito se supõe o que é que significa cada uma delas” (cf. *An. Post.* A 10, 76b 11-16.)

Entre os axiomas há alguns que são “comuns” a várias ciências (como já foi citado), outros que são próprios de todas as ciências sem excepção, por exemplo *o princípio de não contradição* (não se podem afirmar e negar do mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto dois predicados contraditórios), *os princípios de identidade e do terceiro excluído*, que estão estreitamente ligados ao de não contradição (toda a coisa é ela própria; não é possível que haja um termo médio entre dois contraditórios). São os famosos princípios transcendentais, isto é, válidos para toda a forma de pensar enquanto tal (porque válidos para todo o ser enquanto tal), conhecidos por si mesmos e, portanto, primeiros, acerca dos quais Aristóteles discute expressa e amplamente no célebre livro quarto da *Metafísica*. Tais princípios são as condições absolutas de toda a demonstração (e são obviamente indemonstráveis, porque toda a forma de demonstração os pressupõe estruturalmente) (cf. *Met.* Γ 3-8, e Aristóteles. *La Metafísica*, ed. Reale, cit., vol. I, pp. 329-57).

Por conseguinte, as ciências tem princípios próprios, princípios comuns a algumas, princípios comuns a todas, que são apreensíveis por indução ou por intuição e determináveis por definição, sendo estas as condições da mediação silogística. (REALE, 1997, pp. 129-130)

Portanto, *ex nihilo nihil fieri* seria um princípio comum a todas as ciências, porque qualquer demonstração que se faça pressupõe relações de causa e efeito, pois dado um ser, esse ser é efeito de uma causa e não faz sentido pensar que o nada possa ser causa de alguma coisa, pois se o nada é ausência absoluta, então o nada é um não-ser absoluto e como poderia surgir um ser a partir de nenhuma potência?

## 2º ARGUMENTO

O argumento começa com a seguinte afirmação: “*Si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri*”, ou seja, “se criar é fazer alguma coisa do nada, ser criado é vir a ser alguma coisa.”<sup>51</sup> E o argumento segue assim: “*Sed omne fieri est mutari. Ergo*

<sup>51</sup> *STH EL*, p. 48.

*creatio est mutatio*” (Ora, todo vir-a-ser é mudar. Portanto, a criação é uma mudança<sup>52</sup>). A dificuldade para Tomás será justamente essa inserção do conceito de criação entre os tipos de mudança, tendo em vista que, como esse debate está dentro de um quadro de análise baseado nas noções da Física aristotélica, o problema será admitir a possibilidade de uma mudança sem um sujeito anterior, pois se a criação ocorre a partir *do nada*, então como compreendê-la como uma mudança, se toda a mudança, na perspectiva aristotélica e, portanto, na perspectiva científica da época, surge, necessariamente, de um sujeito? Ora, o nada não pode ser sujeito de uma mudança, pois, como vimos, é ausência absoluta.

O argumento prossegue assim: “*Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus: nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri*”. Ou seja: “E toda mudança é a partir de um sujeito<sup>53</sup>, como fica claro pela definição de movimento: o ato do que existe em potência. Logo, é impossível que alguma coisa seja feita do nada por Deus”<sup>54</sup>.

### 3º ARGUMENTO

A premissa inicial deste argumento é a seguinte: “(...) *quod factum est, necesse est aliquando fieri*” (o que foi feito, necessariamente foi feito num determinado momento<sup>55</sup>). Bem, com o objetivo de trazer elucidacões que nos permitam compreender essa premissa, admitamos inicialmente e apenas para compor um quadro lógico exaustivo, que há três possibilidades de um momento no tempo, a saber: ou o momento aconteceu no passado, ou acontece no presente ou acontecerá no futuro. No futuro não faz sentido, pois a premissa fala em *quod factum est*, ou seja, *o que foi feito* e o que foi feito não pode situar-se no futuro. Preservemos o tempo passado e o tempo presente e sigamos na análise detalhada da argumentação.

---

<sup>52</sup> Idem.

<sup>53</sup> O termo *subiecto* é traduzido tanto pelas Edições Loyola quanto por Alexandre Corrêa como “sujeito”. Entretanto, cabe ressaltar que essa escolha feita por ambos os tradutores embora seja perfeita sob o ponto de vista etimológico, pode causar certo estranhamento ao leitor se nele estiver presente o uso corrente do termo “sujeito” na língua portuguesa. Bem entendido, não se trata de “sujeito” como se tomado no sentido de um agente que se distingue por ser uma *causa eficiente*, ou seja, um realizador consciente de uma ação que deseja fazer algo com determinada finalidade. Aqui, é mais adequado tomar *subiecto* como uma *causa material*, ou seja, um subsistente, substrato, uma substância, a matéria a partir da qual será originado ou modificado um determinado ser após um processo de mudança (mudança substancial se disser respeito à origem de um ser ou mudança accidental se disser respeito à modificação de qualidades não essenciais de um ser).

<sup>54</sup> *STH EL*, p. 48.

<sup>55</sup> Idem.



No passo seguinte, temos a seguinte afirmação: “*Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit: quia, in permanentibus, quod fit non est; quod autem factum est, iam est*” (Ora, não se pode dizer que aquilo que é criado venha a ser e esteja feito simultaneamente; pois nos seres permanentes, o que vem a ser não é, o que já está feito já é<sup>56</sup>). O problema aqui consiste no vir-a-ser. No 2º argumento a favor da impossibilidade de Deus criar alguma coisa, o ponto era justamente a impossibilidade da criação por ela ser uma mudança e toda mudança consistir em um vir-a-ser e todo o vir-a-ser requerer necessariamente um sujeito anterior a partir do qual um ser possa vir-a-ser. Neste 3º argumento, surge essa dificuldade novamente, porém com ênfase no elemento “tempo”. Vejamos: se “o que está feito necessariamente esteve, em algum tempo, para vir-a-ser”, a pergunta é: em que tempo poderia estar situado esse vir-a-ser? O futuro não faz sentido que o seja, como já vimos. Se for no passado, então estaríamos falando da existência de um momento em que existia a potência do que viria a ser; ora isso seria admitir um ser antes da criação do nada, o que é absurdo. Logo, se todo ser é antecedido por um momento em que está vindo-a-ser, então ou bem existia o ser antes da criação e aí teríamos o absurdo ou no caso da criação o ser e o vir-a-ser seriam simultâneos. Essa segunda hipótese fundamenta-se na noção de criação como mudança e de que não há tempo antes da criação, se houvesse então é por que havia ser. Entretanto, que sentido faria dizer que algo já é e que esteja sendo feito (ou seja, que está passando pelo processo de *criação*) simultaneamente? O argumento prossegue afirmando que se assim fosse “*Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo, si aliquid fit, fieri eius praecedit factum esse*” (Portanto, simultaneamente a mesma coisa existiria e não existiria. Mas isso não pode ser, a não ser que preexistisse o sujeito que sustenta o vir-a-ser<sup>57</sup>). A conclusão, seguindo o raciocínio e aceitando-se as etapas anteriores parece que não poderia deixar de ser outra: “*Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo*” (Logo, é impossível que alguma coisa seja feita do nada<sup>58</sup>). Pois, ora: para que algo esteja vindo-a-ser é necessário um ser anterior como sujeito da mudança, mas se houvesse um sujeito anterior a essa mudança, então seria necessário admitir, como foi dito, que existia algo antes da criação do nada, o que é absurdo.

---

<sup>56</sup> *STH AC*, p. 413.

<sup>57</sup> *STH EL*, p. 48.

<sup>58</sup> *Idem*.

#### 4º ARGUMENTO

Com uma formulação simples, mas com um conteúdo que causa embaraços para a defesa do conceito de criação, o 4º argumento reconstruído por Tomás e o qual ele tentará refutar, parte da seguinte premissa: “*Infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri*” (Não se pode percorrer uma distância infinita. Ora é infinita a distância entre o ser e o nada. Logo, não é possível que do nada alguma coisa se faça<sup>59</sup>).

O argumento trabalha com a ideia de que a distância entre o nada e o ser justamente por ser imensurável, por significar um percurso de proporções incalculáveis é, por isso mesmo, infinita, pois é impossível que exista algum parâmetro para determinar o início dessa distância, a sua duração e tampouco o seu fim. Dessa forma, entre o nada e o ser haveria uma extensão sem fim, absolutamente impossível de ser vencida. Portanto, dada a impossibilidade de ser percorrido, jamais chegaria a termo um processo entre a extremidade inicial, que é o nada (*nihil*) e a extremidade final, que é o ser (*ens*).

*SED CONTRA* (mas em contrário) está na *Gênese, I*, que “*In principio creavit Deus caelum et terram: ubi dicit Glossa quod creare est aliquid ex nihilo facere.*” (Que no princípio criou Deus o céu e terra; a isso diz a Glossa que criar é fazer alguma coisa do nada).<sup>60</sup>

#### ➤ **RESPOSTAS:**

##### SOLUÇÃO GERAL (*RESPONDEO*)

Tomás começa afirmando “(...) *quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur.*” Ou seja, “Não só não é impossível que Deus crie alguma coisa, mas é necessário afirmar que tudo foi criado por Deus, como se depreende do que precede.”<sup>61</sup> Portanto, Tomás dá indícios no *respondeo* de que a criação será sustentada contra todas as 4 objeções. Ademais, no *respondeo* do artigo 1 da questão 45 da parte 1 da *Summa*, Tomás pretende já ter demonstrado

<sup>59</sup> *STH AC*, p. 413.

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> *STH EL*, p. 48.

que nenhuma emanção particular poderia ter antecedido à emanção universal dos seres. Por isso, no *respondeo* do artigo subsequente (o qual estamos analisando agora) já se parte do pressuposto de que *Deo omnia creata esse*.

A argumentação prossegue assim: “*Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem (...)*”. (Aquele que faz alguma coisa a partir de outra, essa coisa a partir da qual se faz é pressuposta à sua ação e não é produzida por essa ação.)<sup>62</sup> Vejamos, os argumentos 2 e 3 apresentados por Tomás a favor da ideia de que “parece que Deus não pode criar coisa alguma” mencionam o problema do *subiecto* desse *processo de mudança do nada para o ser* (que é o modo como é caracterizada a *creatio ex nihilo* pelos opositores). A posição tomista, como será mostrado adiante, incluirá uma descaracterização da criação como uma mudança, atribuindo essa forma de falar a respeito da criação como um consequência do modo humano de conhecer. De qualquer forma, o problema do *subiecto* é colocado no argumento 2 partindo da dificuldade em se conceber uma mudança sem uma matéria antecedente que contivesse em si a potência para a atualização do ser que passaria à existência após a conclusão do processo de mutação. Ora, caso essa matéria (entendido como substrato) já existisse, então haveria um ser antes da criação. E no argumento 3 surge o problema do tempo. Ora, um ser ainda em potência, que está em processo de mudança substancial (de vir-a-ser), enquanto ocorre esse processo ele ainda não é, está vindo-a-ser. Mas, como poderia ter existido uma potência, uma matéria, um substistente antes da criação? (até aqui o argumento 3 fica idêntico ao 2). Com isso, surge o problema do tempo na criação. Ora, se não pode haver uma potência (que é um certo ser) do ser criado, então chegaríamos a um absurdo como: o que está sendo criado é simultâneo ao que já é criado.

Bem, como vimos, Tomás no *respondeo* começa afirmando que aquilo que é pressuposto para uma ação não pode ser produzido por essa mesma ação. Assim, parece que a posição tomista não será confrontar internamente os argumentos 2 e 3, mas corrigir os seus pressupostos.

A seguir Tomás continua desta forma: “(...) *sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur sed causantur per actionem naturae*.” (Por exemplo, o artesão opera a partir de coisas naturais, como a madeira e o bronze, que não são produzidos por sua ação, mas pela natureza.)<sup>63</sup>. E em seguida: “(...) *sed et ipsa natura causat res naturales, quantum ad formam, sed praesupponit materiam*.”.

---

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> *STH* EL, p. 48 e 49.

Ou seja: “(...) por sua vez, a própria natureza causa os seres naturais, quanto à forma, mas pressupõe a matéria.”<sup>64</sup>

Portanto, a posição tomista consiste, até aqui, em reiterar o mecanismo da argumentação a qual pretende refutar. Assim, o sistema interno das objeções não será confrontado. Seguindo adiante: “*Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso.*” (Se Deus, portanto, não pudesse agir a não ser partindo de algum pressuposto, este não seria causado por ele.)<sup>65</sup> Pois, ora, se um agente, para realizar uma determinada ação, necessita que uma condição anterior tenha vindo à existência, independente de sua vontade e do emprego das suas forças, então essa condição anterior não é fruto da ação desse agente.

Adiante temos: “*Ostensum est autem supra (q. 44, a. 1, 2) quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse.*” (Pois já mostramos antes, que nada pode existir nos seres que não provenha de Deus, causa universal de todo o ser.)<sup>66</sup> Dessa forma, embora no *respondeo* Tomás ainda não apresente a refutação a cada uma das objeções, ele reafirma que todo o ser vem de Deus e que, portanto, mesmo que a refutações façam perfeito sentido elas não indicam a verdade, pois os seus pressupostos devem ser revisados, como o serão, conforme veremos adiante.

E assim: *Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.*” (Donde, necessário é dizer-se que Deus, do nada, traz as cousas ao ser.)<sup>67</sup> Tomás conclui, mais uma vez, a possibilidade lógica da *creatio ex nihilo*, apoiando-se na premissa de que *todo o ser é causado por Deus* e, ora, se para uma ação é necessário um pressuposto, uma condição, tal pressuposto somente poderia ter sido criado por Deus como, aliás, dá-se com a totalidade dos seres<sup>68</sup>. Portanto, se houve um início absoluto do mundo na linha do tempo, esse início somente poderia ter surgido ou do próprio Deus (o que seria admitir o panteísmo) ou do nada. Mas se Tomás admitisse o panteísmo teria que admitir que Deus é composto de matéria, o que implicaria em dizer que Deus é passível de geração e de corrupção e, se assim fosse, Deus não seria perfeito, pois estaria submetido a mudanças.

---

<sup>64</sup> *STH AC*, p. 414.

<sup>65</sup> *STH EL*, p. 49.

<sup>66</sup> *STH AC*, p. 414.

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> O conteúdo desse comentário é interno ao sistema tomista, não há aqui nenhuma defesa particular de nossa parte, é apenas um desdobramento do percurso argumentativo realizado no *respondeo*, já tendo como perspectiva as intenções gerais de Tomás no texto da *Summa*.

## RESPOSTA AO 1º ARGUMENTO

Nessa primeira refutação, Tomás inicia apresentando uma advertência aos seus oponentes a partir da seguinte afirmação: “*Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione (...)*” Ou seja: “(...) portanto, deve-se dizer que os antigos filósofos, como acima foi dito, consideravam só os efeitos particulares a partir de causas particulares, às quais é preciso sempre pressupor algo em suas ações.”<sup>69</sup> Já é possível perceber a estratégia geral tomada por Tomás, que consiste em chamar a atenção para algo que foi negligenciado por esses antigos filósofos, a saber, a necessidade de explicar o surgimento da totalidade dos seres, o que não seria possível fazer mediante os recursos explicativos apresentados na Teoria aristotélica da Geração e da Corrupção, isso por que ela dava conta somente dos *effectuum particularium* (efeitos particulares), os quais somente poderiam ser explicados por *causis particularibus* (causas particulares)<sup>70</sup>. Portanto, levando-se em conta os procedimentos naturais que são próprios da geração dos seres particulares, o axioma que os oponentes trazem como chave argumentativa é perfeitamente válido: “(...) *et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri.*” (“Donde o axioma que do nada nada se faz.”)<sup>71</sup>

Como vimos, a perspectiva tomista afirma que ainda resta algo a ser explicado, a saber, o surgimento da totalidade dos seres: “*Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.*” (“Mas isso não se aplica à emanção primeira a partir do princípio universal das coisas.”)<sup>72</sup> Portanto, Tomás reafirma a legitimidade do axioma que serviu de base para o argumento dos seus opositores, mas ressalta que ele não se aplica às características da criação, cuja noção representa o ato do surgimento da totalidade do ser. Essa é, aliás, uma prática comum no desenvolvimento do pensamento tomista, a saber: preservar noções fundamentais no âmbito do *corpus* aristotélico e adaptá-las ao ponto de vista católico, apresentando relações entre conceitos aristotélicos com base em interpretações que buscam viabilizar essa conciliação. Essa parece ser, inclusive, a estratégia tomista para justificar os dogmas católicos. Se eles não pudessem ser justificados a não ser no contexto da

<sup>69</sup> *STH EL*, p. 49.

<sup>70</sup> Na seção 2.1 desta dissertação há uma remissão à passagem *Met.* 1071a15-25. Esse trecho é exemplar para demonstrar o tipo de abordagem dada por Aristóteles para explicar a geração dos seres, abordagem essa que Tomás pretende provar que é limitada, justamente por não explicar o surgimento da totalidade dos seres, cujo esclarecimento se dará, na perspectiva tomista, com a *creatio ex nihilo*.

<sup>71</sup> *STH EL*, p.49.

<sup>72</sup> *Idem*.

fé, as verdades cristãs (como Tomás pretende) ficariam suspensas em um fio extremamente frágil, pois somente poderiam ser acessadas mediante uma atitude de abandono da razão. Isso traria dificuldade à Igreja, tendo em vista que as contribuições aristotélicas estavam ganhando espaço no contexto científico da época, pois traziam estruturas explicativas que estavam convencendo a comunidade científica.

### RESPOSTA AO 2º ARGUMENTO

Na objeção ao 2º argumento, Tomás começa da seguinte forma: “*Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum.*” Ou seja: “(...) deve-se dizer que a criação não é uma mudança, a não ser segundo o nosso modo de conhecer.”<sup>73</sup> O primeiro passo da argumentação estabelece uma parte da estratégia tomista, que consiste em ressignificar o conceito de criação. Além disso, cabe ressaltar que o conceito aristotélico de mudança não será objeto de qualquer reformulação ou discordância. Simplesmente, o ato de criação, segundo Tomás, não pode ser subsumido ao conceito de mudança, pois trata-se de um evento com características completamente diferentes de quaisquer casos de mudança. Pois, ora, sendo a mudança para Aristóteles a atualização de uma potência, então seria necessário ter uma potência para o ato da criação, isso implicaria em admitir um ser antes da criação, justamente o ser da potência. O que significaria a existência de um ser antes da “criação do nada”. Ora, se é do nada (*ex nihilo*) então não poderia existir qualquer ser antes criação.

Na continuação do argumento, Tomás afirma que “*Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius (...).*” Ou seja, “Pois pertence à razão de mudança que uma mesma coisa se encontre de modo diferente agora e antes.”<sup>74</sup> Bem, se algo se encontra de modo diferente agora e antes então há uma suposição de um *antes*. A referência do “agora” (*nunc*) diz respeito a um ponto de referência para tratar do ato que indica o fim, o resultado do processo da mudança. Nesse caso, o ato referido é o ato da criação. E assim, se é da razão da mudança (*ratione mutationis*), ou seja, se é da *essência* da mudança a passagem da potência ao ato, então a criação não pode ser uma mudança. A seguir Tomás afirma que “(...) *nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi (...).*” Ou seja, “Em alguns casos, é o mesmo ente em ato que se encontra de modo diferente agora e antes, por exemplo nas

---

<sup>73</sup> *STH EL*, p. 49.

<sup>74</sup> *Idem*.

modificações na qualidade, na quantidade e no lugar.”<sup>75</sup> Aqui, a estratégia tomista será a de começar elencando os tipos de mudança, para demonstrar que não faz sentido subsumir o ato da criação a qualquer das modalidades de mudança organizadas por Aristóteles; todas elas necessitariam de um ente em potência. Ora, a criação *ex nihilo* não pode ser considerada uma mudança nem sob o ponto de vista da qualidade, nem da quantidade e muito menos do lugar, justamente por ela vir-a-ser *do nada*. Pois, não se trata de um ser que muda deixando de ter ou adquirindo qualquer característica que o modifique, interferindo em sua constituição em se tratando de qualidade. Tampouco a criação seria uma mudança que significasse alterações de altura, de largura, de comprimento, ... enfim, modificações de quantidade. Da mesma forma não seria uma mudança de lugar, pois antes do ato da criação não havia nenhum ente para ser deslocado, possibilitando uma mudança de lugar no fim do processo de algum deslocamento.

Na sequência da argumentação, Tomás afirma que “(...) *quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia.*” Ou seja, “Em outros casos, é só o mesmo ente em potência; por exemplo, nas mudanças na substância cujo sujeito é a matéria.”<sup>76</sup> Da mesma forma, a criação não poderia tratar-se de uma mudança em que a identidade do ser fosse preservada somente pela matéria que subjaz à transformação, cujo resultado tratar-se-ia de um ser que aparentemente tão diferente, seria considerado o mesmo tão-somente por que se soubesse que o substrato material é o mesmo. No caso da criação, não haveria uma matéria anterior ao processo de mudança, cujo término seria o ser criado. Pois a criação trata do início da totalidade do ser. Nessa esteira, Tomás segue assim: “*Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum (...).*” Ou seja, “Mas na criação, que produz toda a substância das coisas, não se pode conceber, senão pelo intelecto, que algo idêntico se encontre de modo diferente agora e antes.”<sup>77</sup> Sim, pois, materialmente não é possível ter em perspectiva a criação, tomando-a como um processo, um processo de mudança. Tendo estabelecido a criação como a *passagem do nada para a totalidade do ser*, só resta a Tomás a defesa da hipótese da existência desse evento tomando-o como algo que só pode ser inteligido se analisado no plano do intelecto sem que se queira compreendê-lo estabelecendo-se relações materiais com o objetivo de expressar a passagem exata do processo do nada para o ser, pois nesse plano de compreensão do ato da criação esbarraríamos em limitações próprias do ser humano, pois

---

<sup>75</sup> Idem.

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Idem.

haveria uma inacessibilidade humana ao interior desse processo uma vez que aos homens não é dado conhecer senão o *processo de geração* dos seres compostos de matéria e forma, assim como causa estranheza tentar conceber o surgimento de algo composto de matéria e forma (no caso, o ser criado) sem a existência de matéria precedente. Por isso, não é dado aos homens compreender materialmente um ato como o da criação, que não pressupõe qualquer matéria (pois se dá *ex nihilo*). É uma compreensão pela via da abstração, ou seja, *secundum intellectum*. Em seguida, Tomás ainda retoma com um exemplo a especificidade da criação enquanto objeto de entendimento; um ato que parece ser compreendido somente *secundum intellectum*: “(...) *sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse.*” Ou seja: “Por exemplo, que uma coisa antes não existia absolutamente e que depois passou a existir.”<sup>78</sup>

A continuidade do argumento é assim: “*Sed cum actio et passio convenient in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physic., oportet quod, substracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato.*” Ou seja: “Mas como ação e paixão coincidem na substância do movimento e diferem apenas por relações diversas, como se diz no livro III da *Física*, é necessário que, negado o movimento, permaneçam apenas relações diversas no que cria e no criado.”<sup>79</sup> Para tratar devidamente dessa parte da argumentação, cabem alguns esclarecimentos preliminares. A noção de paixão na economia conceitual aristotélica e que será preservada na perspectiva tomista, consiste em uma afecção na alma, uma reação na alma produzida por algum elemento externo que exerceu um papel ativo. No livro III da *Física*, a partir de 202a10, Aristóteles apresenta a afirmação:

“(...) é manifesto que o movimento está no móvel; pois o movimento é a atualidade do móvel pela atuação daquele que tem a capacidade de mover; e a atualidade daquele que tem a capacidade de mover não é distinta da atualidade do móvel, pois todo o movimento tem que ser a atualidade de ambos. Algo tem a capacidade de mover porque pode fazê-lo, e é um movente porque atualiza realmente, mas a capacidade de atualizar é sobre o móvel. Há, portanto, uma mesma atualidade para ambos, assim como há também um mesmo intervalo do um ao dois e do dois ao um, e um mesmo intervalo entre o que ascende de A a B e o que descende de B a A, porque esses são numericamente um, ainda que seu conceito não seja; e o mesmo deve ser dito sobre o movimento e o movido.

O trecho chama atenção para dois aspectos a serem destacados no movimento. Um aspecto diz respeito ao que move e o outro ao que é movido. Tanto a potência do movente como do movido são atualizadas no mesmo movimento, *embora esse mesmo movimento*

---

<sup>78</sup> Idem.

<sup>79</sup> Idem.



*possa ser considerado de duas formas diferentes.* Daí a dificuldade mencionada por Aristóteles em *Fis.* 202a20:

Talvez fosse necessário que a atualidade do ativo não seja a mesma que a do passivo, pois em um caso é atividade e em outro passividade, sendo a operação e o fim do primeiro uma ação e a do segundo uma paixão. E posto que ambos são movimentos, e são distintos, em qual dos dois sujeitos estarão? Ou *a)* ambos estarão no paciente que é movido, ou *b)* a atividade estará no agente e a passividade no paciente (se esse último fosse chamado de atividade seria somente por homonímia).

Para a superação desse problema, Aristóteles lembra a relação entre aquele que aprende e aquele que ensina. O movimento de ensinar (parte ativa, que corresponde à ação) não poderia ser idêntico ao movimento de aprender (parte passiva, que corresponde à paixão). Pois, se assim fosse, aquele que ensina seria idêntico àquele que aprende. Daí a Aristóteles afirmar em *Fis.* 202b que “(...) é irracional supor que a atualidade de dois movimentos especificamente distintos seja uma e a mesma”. Entretanto, Aristóteles também percebe que, por um lado, trata-se do mesmo movimento sob o ponto de vista numérico; o movimento do ensino é o mesmo movimento do aprendizado, portanto *esse mesmo movimento* é numericamente um *in re* (na coisa). Por outro lado, tal movimento teve o concurso de dois agentes que participaram de formas bem distintas: aquele que ensinou e aquele aprendeu. Portanto, esse movimento é um, sob o ponto de vista do número, mas pode ser distinguido de dois modos diferentes sob o ponto de vista da forma: o elemento ativo (o agente da ação, o que ensina) e o elemento passivo (o agente da paixão, aquele que aprende). Assim, a atualidade desses movimentos especificamente distintos (ensinar e aprender) é *uma* no número, mas *duas* na forma, uma vez que se deve levar em conta a *ação* e a *paixão*. A solução do problema baseia-se na introdução de uma *distinção de razão de razão* ou *distinção conceitual*. É a mesma coisa que deve ser tomada distintamente em relações diversas (*diversae habitudines*). Trata-se, portanto, do mesmo movimento que, sob pontos de vista diferentes, gera conceitos diferentes.

Tomás toma o *subtracto motu* (a negação do movimento) para garantir a inteligibilidade do ato da criação. Pois, ora, se todo o movimento é composto por uma parte ativa (que produz a ação) e uma parte passiva (aquela que sofre a ação, que está sendo afetada e que, portanto, sofre uma paixão), então, retirado o movimento, permanece a paixão. A estratégia aqui é fornecer uma explicação para o problema do surgimento do ser (nesse caso a totalidade do ser) justificando de que forma é possível defender a possibilidade de um ato único responsável pelo início da totalidade do ser (*creatio ex nihilo*) e que pudesse ter ocorrido sem uma matéria precedente. Assim, Tomás subtrai o movimento da explicação

(*subtracto motu*) e com isso pretende poder afirmar que o ato da criação não se trata de uma *mudança* do nada do para ser, pois não houve movimento, não houve um agente da ação que teve contato com o não-ser, com a potência do ser criado e, mediante um processo de mudança, causou a criação. Houve apenas o ser (criado) que, tendo sido afetado, sofreu uma paixão, em um ato único.

Na sequência do argumento tomista temos o seguinte: “*Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis (...)*.” Ou seja: “Como, porém, a maneira de expressar segue a maneira de entender, como foi dito, a criação é expressa à maneira de uma mudança.”<sup>80</sup> Aqui, Tomás reafirma, pelo menos indiretamente, que o modo humano de conhecer, pelas limitações que lhe são próprias, não consegue abordar a essência da criação a não ser por aproximações feitas de acordo com a maneira própria dos seres humanos de conhecer, em outras palavras, com o *modus intelligendi* próprio dos humanos. A argumentação prossegue assim: “*(...) et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere.*” Ou seja: “Por isso é que se diz que criar é fazer alguma coisa do nada.”<sup>81</sup>

A linguagem utilizada para expressar tentativas de falar da criação reflete a capacidade humana de conhecer que, por suas limitações, não consegue conceber (*accipi*) de outra forma que não pela via da abstração (*secundum intellectum*) as características da criação. Essa via é limitada, pois a ela escapa uma percepção com riqueza de detalhes ligados ao plano da materialidade a respeito do que realmente possa ter acontecido no ato da criação. Por isso a linguagem corriqueira para tratar da criação costuma tomá-la como uma *mudança*. Nesse sentido, cabe ressaltar, a argumentação de Tomás que afirma a exclusividade da via da abstração para conceber a criação baseia-se, para tanto, em relações conceituais entre noções aristotélicas e outras próprias da doutrina católica sem que seja ferido o princípio da não-contradição, tanto nas interpretações dos textos aristotélicos quanto na utilização das perspectivas católicas. Por isso, pode-se afirmar a legitimidade filosófica da afirmação de que é somente *secundum intellectum* que a criação pode ser concebida pelos humanos.

Em seguida: “*Quamvis facere et fieri magis in hoc convenient quam mutare et mutari: quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.*” Ou seja: “Entretanto *fazer* e *ser feito* cabem melhor nisso do que *mudar* e *ser mudado*, porque fazer e ser feito implicam uma relação de causa ao efeito e

---

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup> Idem.

de efeito à causa, a mudança, porém, como consequência.”<sup>82</sup> Considerando qual é a linguagem mais adequada para abordar a criação, tendo em perspectiva as limitações humanas já mencionadas, Tomás sugere o verbo fazer (*facere*) em vez de mudar (*mutare*) para explicar a questão da criação, devido ao tipo de relação que *mudar* implica, a saber, uma relação de consequência (*ex consequenti*). Bem, o ato da criação é um ser e todo ser é efeito de uma causa, de acordo com a economia conceitual em que Tomás se move, que é a aristotélica. Isso não pode ser negado e precisa ser preservado em qualquer abordagem a respeito do surgimento da totalidade do ser. Isso parece que pode ser mantido com o *fazer*. Entretanto, o verbo *mudar*, por acusar uma relação de consequência, envolve uma *noção de temporalidade* e, como o tempo é um ser, o passado seria um ser também. A implicação do uso do verbo *mudar* para tratar da criação parece ser a seguinte: a relação de consequência, que é uma relação de contiguidade, envolve a sucessão de um tempo posterior a um tempo anterior, nesse sentido, houve uma potência *anterior* ao ato; essa potência estaria em um momento do tempo anterior ao momento da existência do ser criado. Ora, nesse caso haveria um ser (o tempo anterior ao criação) antes da criação. Como isso não pode ser aceito por ser um absurdo, então Tomás prefere utilizar outro recurso para minimizar os efeitos da dificuldade em abordar a criação, a saber, utilizar o verbo fazer (*facere*) que mantém uma relação que deve ser aceita (causa e efeito) em vez de do verbo mudar (*mutare*), pois implicaria em uma relação de consequência (*ex consequenti*), a qual envolve temporalidade e, portanto, implicaria em um tempo anterior à criação, o que seria admitir a existência de um ser antes da criação do nada, o que é absurdo.

### RESPOSTA AO 3º ARGUMENTO

Tomás inicia a sua objeção assim: “*Ad tertium dicendum quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse (...)*.”<sup>83</sup> Ou seja: “Quanto ao 3º, deve-se dizer que nas coisas que se fazem sem movimento, é simultâneo o fazer-se e o ser feito (...).” Como já comentado anteriormente, conceber a criação como um ato cuja vinda à existência não tenha sido mediante um movimento, livrou Tomás de ter que lidar com todas as consequências que acarretariam uma explicação que se pautasse na *noção de mudança* para indicar a passagem do nada para a totalidade do ser. Pois bem, essa solução tomista não vai contra os conceitos fundamentais da física aristotélica, mas apropria-se de alguns desses conceitos para extrair

---

<sup>82</sup> *STH EL*, p. 49 e 50.

<sup>83</sup> *STH EL*, p. 50.

conclusões que estão completamente fora da visão de mundo proposta por Aristóteles. As noções aristotélicas foram preservadas, mas recolocadas em outra perspectiva, por sinal completamente estranha a todas as contribuições gregas anteriores que trataram da questão do surgimento do mundo. Voltando ao argumento, vejamos que, tendo em vista os conceitos da Física aristotélica, que eram a base da ciência na qual se move Tomás, se não há potência material situada antes do ato da criação, ou bem a criação é uma noção absurda ou bem esse evento veio a ser de maneira imediata, sem movimento, (daí o *abstracto motu*) o que requer outro tipo de potência. Sem movimento também significa dizer *sem mudança*. Ora, se todo o ser, para que pudesse ter sido gerado passou por um *processo de mudança* (atualização de uma potência material), então sendo o ser criado um ser material, ou bem ele teve uma potência material ou bem ele veio a ser tendo atualizado um outro tipo de potência, que não fosse material. Pois bem, a solução tomista nega que a criação seja um processo de mudança e concebe a *creatio ex nihilo* como um evento que possui uma potência, mas que deve ser caracterizada de forma *diferente* de um *processo de mudança substancial, em que um ser particular é gerado*. Tomás também aborda esse ponto mais adiante, precisamente na sua resposta ao primeiro argumento a ser refutado no artigo 1, da questão 46, da parte 1 da *Summa*:

(...) deve-se dizer que antes de o mundo ser, era possível que o mundo fosse, não por potência passiva, que é a matéria, mas por potência ativa, que é Deus. Ou ainda na medida em que algo se diz absolutamente possível, não por uma potência, mas pela simples relação de termos que não são contraditórios. (Tradução das Edições Loyola, p. 67).<sup>84</sup>

Portanto, será nesse artigo que surge um esclarecimento mais acurado acerca da natureza da potência da criação. Pois, ora, como não entrar em contradição com Aristóteles se a relação ato/potência fosse negada em um evento de vir-a-ser, mesmo que seja o da criação? A solução de Tomás será engenhosa, mas muito perspicaz. Como a prova da existência de Deus já teria sido desenvolvida e demonstrada por cinco vias diferentes<sup>85</sup>, a existência de Deus, nessa altura da *Summa*, já seria uma afirmação provada. Portanto, Deus é a potência da criação, pois, em última análise, é a potência de todo ser.<sup>86</sup> Mas a caracterização da matéria como *potência passiva*, permite a introdução de Deus como agente causal da criação, garantindo à noção de *creatio ex nihilo* a sua possibilidade como evento que veio à existência

<sup>84</sup> “(...) *dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; (...).*”

<sup>85</sup> Cf. *Summa*, parte 1, questão 2, artigo 3.

<sup>86</sup> Cf. *Summa*, parte 1, questão 44, artigo 1.

sem um movimento, justamente por que não foi a matéria que causou o ato da criação (a matéria teria sido potência passiva!), foi Deus que, sendo imaterial<sup>87</sup>, agiu de maneira imediata, sem matéria precedente a qual pudesse ter algum papel ativo.

Ora, se não houve movimento no ato da criação, então o fazer-se e o ser feito estão marcados, sob o ponto de vistas relações temporais, no mesmo instante, são simultâneos (*simul est fieri et factum esse*), uma vez que o tempo marca as mudanças, ou seja, as passagens da potência ao ato, não tendo havido uma mudança no surgimento de um evento (no caso, a criação), não há, portanto, um tempo anterior que esteja vindo-a-ser e um tempo posterior (onde já é), pois o tempo anterior seria o momento do ser criado em potência, mas não havia matéria precedente, apenas o *nada*. Em ato único, surgiu a matéria e a forma do ser criado, tendo Deus como potência ativa.

Na sequência, Tomás afirma: “(...) *sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est.*”<sup>88</sup> Ou seja: “(...) quer este fazer seja o termo de um movimento (é ao mesmo tempo que uma coisa se faz iluminar e se torna algo iluminado), quer não o seja, como, por exemplo, é ao mesmo tempo que o verbo mental se faz e se torna algo formado.” Aqui, Tomás tenta aproximar do entendimento comum a noção do surgimento de um ser sem movimento (ser criado), exemplificando como poderia se dar, em um mesmo instante do tempo, o *início do aparecimento* e *etapa final desse aparecimento* (quando já existe). Como um ente que, tão logo surge na mente e já exista. Adiante, a argumentação tomista segue assim: “*Et in his, quod fit, est: sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse.*”<sup>89</sup> Ou seja: “Nestes casos, o que se faz é. Mas quando se diz fazer-se, se quer dizer ser por um outro e antes não ter sido.” Aqui, aparece uma qualificação de *fazer-se*. Essa operação não pode indicar uma *causa sui*, ou seja, uma atividade cujo efeito é idêntico à causa. Aqui, a posição tomista reafirma a relação ato/potência como uma necessidade para o surgimento de qualquer ser.

A conclusão segue-se logicamente das etapas argumentativas anteriores: “*Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.*”<sup>90</sup> Ou seja: “Portanto, como a criação é sem movimento, ao mesmo tempo uma coisa se cria e se torna algo criado.”

<sup>87</sup> Cf. *Summa*, parte 1, questão 3, artigo 2.

<sup>88</sup> *STH EL*, p. 50.

<sup>89</sup> *Idem*.

<sup>90</sup> *Idem*.

Jean-Michel Maldamé, responsável pelas notas presentes na tradução da questão 45 da parte 1 da *Summa*, (Edições Loyola), fez o seguinte comentário a respeito desse terceiro argumento refutado por Tomás:

Sto. Tomás insiste no fato de que as distinções realizadas para compreender a criação são de ordem conceitual. Nossa maneira de pensar não pode abstrair totalmente do tempo e do espaço; ela nos faz multiplicar as expressões que, entendidas literalmente, poderiam levar a crer que existe sucessão temporal. Ora, a ação de Deus não se encontra submetida ao tempo. Não há para ela separação entre a realização e a realidade.

Embora essa citação tenha um certo tom de manifestação de adesão e de defesa em relação à mesma comunidade religiosa na qual se insere Tomás, é relevante notar a atenção para qual é chamada a maneira como a criação pode ser compreendida. É uma forma talvez menos neutra, mas não menos enfática para abordar a ideia de que a capacidade humana em conceber a *creatio ex nihilo* é *secundum intellectum*, o que Maldamé chamada de compreensão de “ordem conceitual” e, além disso, a questão da possibilidade de haver entendimento apenas segundo as categorias do tempo e do espaço, embora seja uma maneira moderna de colocar a questão, em uma referência ao legado de Immanuel Kant (1724-1804), contribui para que se sustente que a criação só pode ser inteligível *secundum intellectum*.

#### RESPOSTA AO 4º ARGUMENTO

Tomás inicia assim: “*Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens: quod patet esse falsum.*”

<sup>91</sup> Ou seja: “Quanto ao 4º, deve-se dizer que a objeção levantada procede de uma falsa imaginação, como se houvesse um intermediário infinito entre o nada e o ente. Isto é evidentemente falso.”

Entretanto, por que, exatamente, a origem dessa objeção é uma falsa imaginação? Vejamos a continuação: “*Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens.*” <sup>92</sup> Ou seja: “Esta falsa imaginação vem de que a criação é expressa como uma mudança entre dois extremos.”

Bem, a objeção dos opositores referia-se a uma distância infinita entre o ente e o nada e a estratégia de Tomás é identificar aí um equívoco do objetor que permanecia ligado à ideia da criação como resultado de um *processo de mudança*, de um antes para um depois, onde a expressão “antes” funcionaria como uma marcação para indicar o ponto no tempo

---

<sup>91</sup> *STH* EL, p. 50.

<sup>92</sup> *Idem.*

onde reinava a ausência absoluta e o “depois” seria o modo de registro do momento no tempo em que, mediante uma mudança, o ser criado já existia. Mas essa premissa já foi atacada por Tomás, a criação não é fruto de um processo de mudança, logo, não faz sentido pensar em um antes e um depois, pois o *antes de uma mudança*, é a marcação que permite considerar, segundo o tempo, a potência a ser atualizada. Mas o princípio da potência do ser criado não estava no tempo, pois era Deus.

Concluídas as análises dos artigos 1 e 2 da questão 45 da Parte 1 da *Summa*, convém algumas considerações. É interessante notar o modo como Tomás apresenta os argumentos que deseja refutar. Não menos instigantes, certamente, são as respostas que ele apresenta. Entretanto, cabe ressaltar o cuidado com que são reconstruídos os argumentos dos seus opositores que, para o leitor, muitas vezes parecem não deixar espaço para as pretensões tomistas. As sutilezas dos opositores são preservadas, o que demonstra pelo menos três grandezas de Tomás: a sua capacidade de entender a estrutura e as intenções dos argumentos dos seus opositores; a sua extraordinária habilidade de síntese e de clareza na expressão de ideias; e sua louvável honestidade intelectual, atestada no fato de que os seus opositores não são apresentados de maneira enfraquecida, com reconstruções argumentativas que pudessem induzir o leitor a uma visão deturpada para que, veladamente, Tomás tivesse menos trabalho nas refutações devido ao empobrecimento das objeções supostamente débeis mas que, na verdade, teriam sido boicotadas por omissões e distorções. Todas as objeções dos opositores são apresentadas em todo o seu vigor, o que torna mais brilhantes os resultados alcançados por Tomás.

### **2.1.3. Análise da *Summa Theologiae*, parte 1, questão 45, artigos 3 a 8.**

Todas as reconstruções de argumentos da *Summa* feitas até o presente o momento nesta dissertação, bem como as que ainda serão apresentadas, estão motivadas pelos seguintes objetivos: 1) mostrar que as objeções sofridas por Tomás possuem uma natureza filosófica, pois se baseam em relações conceituais coerentes e justificadas; 2) mostrar que as respostas de Tomás a cada objeção também possuem natureza filosófica, pelo mesmo motivo; 3) ressaltar o contexto argumentativo em que a *creatio ex nihilo* está inserida na *Summa*, a saber, o contexto da Filosofia Grega como fundamentação argumentativa e o contexto bíblico como

finalidade. As remissões que Tomás faz à Bíblia e a autoridades da tradição católica não estão sendo consideradas como *elementos fundamentais* nas reconstruções argumentativas presentes neste trabalho. Pois, de fato, elas não são; o que pode ser notado de maneira decisiva quando se pretende uma análise argumentativa como a que fazemos aqui, pois uma leitura desatenta da *Summa* pode deixar a falsa impressão de que a revelação da Bíblia e a autoridade da tradição são os pilares das justificações de Tomás, quando na verdade são o foco para onde Tomás direciona seus esforços. O que cabe ressaltar é que o procedimento das justificações, ou melhor, o processo argumentativo da *Summa*, é inteiramente discursivo (ou seja, não remete a intuições ou outros elementos que não possam ser descritos por um exercício da razão) e dedutivo (ou seja, pautado por relações lógicas entre conceitos). E, por isso, a natureza do núcleo duro da argumentação tomista é, de fato, filosófica.

Na 1ª parte da dissertação analisamos os pressupostos gregos que serão o lastro do conjunto dos esforços de Tomás para justificar racionalmente a criação na perspectiva bíblica; elementos importantes desses esforços estão analisados na 2ª parte da dissertação. Dando seguimento aos propósitos da 2ª parte, serão feitas a seguir considerações e reconstruções argumentativas dos artigos da questão 45 que ainda não foram analisados.

**O artigo 3 da questão 45** afirma o seguinte: *Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura*, ou seja, Parece que a criação não é alguma coisa nas criaturas<sup>93</sup>. **O 1º argumento** parte da premissa de que a criação, em seu aspecto ativo, é atribuída ao criador e, em seu aspecto passivo, à criatura. No entanto, se a criação for algo no criador, como algo ativo, então se deve admitir que há algo temporal no criador. Como isso não pode ser admitido, pois Deus é imutável, então a criação não pode ser algo passivo na criatura, pois a relação ativa com o criador é inexistente. **Tomás responde** que a criação, em sua acepção ativa é a ação divina, mas ressalta que a relação de Deus com a criatura não é real, mas somente é apreendida mediante uma *distinção de razão*, ou seja, a partir do modo humano de conhecer, pois Deus não age à maneira de artífice que manipula materiais para dar vida à sua obra. Entretanto, a relação das criaturas com o criador é real, pois é da essência da criatura essa relação. **O 2º argumento** começa afirmando que “não há meio-termo entre o criador e a criatura”<sup>94</sup> (*nihil est medium inter creatorem et creaturam*). Entretanto, como a criação não pode ser nem o criador nem a criatura, ela é entendida como meio-termo entre esses dois seres. Ora, só lhe resta ser meio-termo, visto que a criação não pode ser o mesmo que o criador, pois se o fosse ela seria eterna, mas também não pode ser o mesmo que a criatura,

---

<sup>93</sup> *STH EL*, p. 50.

<sup>94</sup> *Idem*.



pois se o fosse seria necessária outra criação para criá-la e isso implicaria em uma regressão ao infinito. Bem, se a criação não pode ser o criador, nem a criatura, nem meio-termo entre ambos, então a criação não pode ser alguma coisa. **Tomás responde afirmando que** a criação, sendo tomada como mudança, e sendo a mudança um meio-termo entre o agente da mudança e aquilo que é movido, então “a criação é expressa como intermediária entre o criador e a criatura”<sup>95</sup>. (*ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam*). Tomás ainda ressalta que, em sua acepção passiva a “criação está na criatura e é criatura”<sup>96</sup> (*Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura*). Contudo, não é necessário que tal criação seja causada por outra, pois relações podem referir-se a outras por si mesmas (*per seipsas*) e não mediante outra relação. **O 3º argumento** começa afirmando que, caso a criação seja algo além da substância criada (*substantiam creata*), então a criação deve ser entendida como um acidente da substância criada. Todo o acidente, entretanto, está em algum sujeito. Bem, se criação é um acidente da substância criada, então a substância criada seria sujeito da criação; mas, nesse caso o sujeito da criação seria idêntico ao seu termo, ou seja, à sua produção. Ora, isso é impossível, pois o sujeito só pode ser anterior ao acidente e, além disso, é ele que o conserva no ser. E o termo da ação só pode ser posterior à ação (o fim de um processo só pode estar depois da duração do processo!) e desde que exista o fim é por que cessou a ação que o conduziu até esse fim. Conclui-se, assim, que a criação não é alguma coisa. **Tomás inicia sua resposta** afirmando que, se a criação for tomada como mudança, o seu termo é a criatura. Todavia, enquanto relação, a criatura é sujeito da criação e ainda anterior a ela na ordem do ser, como, afinal, é todo sujeito anterior ao acidente. Porém, a criação tem uma “razão de prioridade”<sup>97</sup> (*rationem prioritatis*) em relação à criatura, pois a criação responde pelo princípio da criatura, mas daí não se segue que a criatura enquanto existe continua sendo criada, pois a criação na sua relação com o criador implica a “ideia de novidade e começo”<sup>98</sup> (*novitate seu incoeptione*).

**O artigo 4 da questão 45** afirma: *Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium*, ou seja, Parece que ser criado não é próprio do que é composto e subsistente<sup>99</sup>. **O 1º argumento** aduzido para defender essa afirmação é formulado da seguinte forma: dado que o ser é a primeira coisa criada e esse ser não é subsistente, daí se

---

<sup>95</sup> *STH EL*, p. 51.

<sup>96</sup> *Idem*.

<sup>97</sup> *Idem*.

<sup>98</sup> *STH EL*, p. 52.

<sup>99</sup> *Idem*.

segue a criação não provém do ser subsistente e composto<sup>100</sup> (*Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi*). O ponto aqui consiste no fato de aquilo que é substância (um ente composto e subsistente), ou seja, aquilo cuja existência pode ser concebida separadamente de acidentes, só pode ser *gerada* de outra substância. Se uma substância criada não pode ser originada de outra substância, então como a substância criada pode ser uma substância? **Tomás, em contrapartida, afirma que** quando dizemos que o ser é a primeira coisa que foi criada, isso não se refere à substância criada mas à “razão própria do objeto da criação”<sup>101</sup> (*propriam rationem obiecti creationis*). Pois, quando se diz que um ente é criado, não se está dizendo que um tal ente, na especificidade da sua existência, foi criado; porque a criação é a emanção da totalidade do ser a partir de Deus. Tomás acrescenta que é como se fosse quando afirmamos que a primeira coisa que vemos é a cor, quando na verdade é objeto colorido que estamos vendo. Assim é o ente criado; ser criado é próprio da sua essência, mas a criação ocorreu como uma totalidade do ser vindo à existência; tomar um ente como criado é considerá-lo na razão de sua essência, que é criada, como todo o ser, o que não é mesmo que considerá-lo quanto à *geração* da sua existência particular. O **2º argumento** parte da premissa de que aquilo que é criado origina-se do nada. Bem, dado que o que é composto origina-se dos seus componentes e não do nada, então os compostos não são criados. **Tomás objeta** o argumento afirmando que a criação de alguma coisa não diz respeito ao surgimento a partir de princípios que já existiam anteriormente e que possibilitaram a criação desse ente. A criação diz respeito ao surgimento da totalidade do ser que, ao originar-se do nada veio com todos os princípios que possibilitaram a geração de cada ente em particular, os quais são produzidos no ser criado do nada. E o **3º argumento** inicia afirmando que aquilo é produzido a partir da “primeira emanção”<sup>102</sup> (*primam emanationem*) é também pressuposto para a segunda, como uma coisa natural, que é produzida por geração natural, e é também pressuposta para uma obra de arte. Daí se segue que é a matéria o pressuposto para a geração natural. Ou seja, o que teria vindo do nada seria a matéria, pois o surgimento dos entes a partir da matéria teria se dado por meio da geração, onde um indivíduo produz o outro. Portanto, o que é criado é a matéria e não o composto. **A resposta de Tomás é a seguinte:** o argumento simplesmente não prova que somente a matéria tenha sido criada, mas prova que a matéria não poderia existir de outra forma que não pela criação, tendo em vista que a criação consiste no ato que responde pelo surgimento da totalidade do ser e não apenas da matéria.

---

<sup>100</sup> *STH AC*, p. 416.

<sup>101</sup> *STH EL*, p. 53.

<sup>102</sup> *STH EL*, p. 52.

**O artigo 5 da questão 45** afirma o seguinte: *Videtur quod non solius Dei sit creare*, ou seja, Parece que criar não é próprio só de Deus<sup>103</sup>. A premissa inicial do **1º argumento** afirma que, aquilo que é perfeito, possui a capacidade de fazer algo que seja semelhante a si. Bem, as criaturas materiais fazem coisas semelhantes a si, como o fogo que gera o fogo e o homem que gera o homem. Ora, “as criaturas imateriais são mais perfeitas que as criaturas materiais”<sup>104</sup> (*creaturae imateriales sunt perfectiores creaturis materialibus*). Então, as criaturas imateriais também devem poder fazer semelhantes a si, visto que as criaturas materiais, as quais lhe são mais imperfeitas, podem. Entretanto, uma substância imaterial só pode ser feita mediante a *criação*, pois não possui matéria pela qual seja feita. Portanto, algumas criaturas, que são materiais, podem criar, mesmo que as criaturas imateriais não possam, pois não têm a capacidade de operar por intermédio da matéria. **Tomás responde** a esse argumento começando por afirmar que, alguma coisa perfeita que participa de certa forma da geração de algo, comunica a natureza a esse algo, tendo em vista que esse algo lhe é semelhante, o que não significa que produza de forma absoluta essa natureza. Pois, o homem que gera o homem não causou a natureza humana, mas *este* homem. Se causasse a natureza humana, o homem que gerou o homem seria causador de si mesmo. E ainda, o homem que gerou outro homem embora não tenha gerado a natureza humana do homem gerado é causa de que essa natureza de fato exista nesse que foi gerado, o que implica que a ação do homem que gera outro pressuponha a matéria pela qual essa geração aconteceu. Tomás estende esse argumento para afirmar que assim como o homem gerado participa da natureza humana, toda a criatura participa do ser, pois só Deus é absolutamente subsistente. Assim, Tomás reafirma a distinção *geração/criação* ao ressaltar mais uma vez que nenhum ente criado produz outro ente de maneira absoluta, mas somente é capaz de *gerar* outro, ou seja, produzir outro ente particular. Daí se segue que aquilo que responde pela natureza do ente criado é anterior à ação que opera a geração de algo semelhante a si. Entretanto, com as substâncias imateriais ocorre diferente. Ora, *esta* substância imaterial é uma forma subsistente, então aquilo que ela é, que responde por sua natureza, não existia em outro e a ela foi comunicada por meio de geração, pois *esta* substância imaterial subexiste tão-somente por sua forma, a qual não foi comunicada por outro por meio da matéria, como requer um processo de geração. Isso impede que uma substância imaterial produza outra que lhe seja semelhante, pois o ser da que produziria é único, subsistente e, assim, não poderia gerar outro ser único, pois a substância imaterial que seria gerada seria também única e subsistente e,

---

<sup>103</sup> *STH EL*, p. 53.

<sup>104</sup> *STH EL*, p. 54 e 55.

assim, nenhuma semelhança seria acusada, pois as duas substâncias imateriais teriam forma única, tendo essência diferenciada de qualquer outra. Assim, não há como uma substância imaterial produzir outra, a não ser por uma perfeição que lhe tenha sido acrescentada, como um anjo superior que consegue iluminar um anjo inferior por uma capacidade a mais dada por Deus. Portanto, nenhuma criatura pode causar alguma coisa sem que algo seja pressuposto, o que é distinto da noção de criação. O **argumento 2** começa afirmando que quanto maior for a resistência por parte do que é feito, proporcionalmente maior força será empregada por parte daquele que faz. Ora, o contrário resiste mais do que o nada. Portanto, requer o empenho de mais força fazer algo de um contrário do que fazer algo do nada. Bem, a criatura faz algo de um contrário, desse modo, com “maior razão”<sup>105</sup> (*multo magis igitur*) a criatura também pode criar, tendo vista que consegue fazer algo que emprega mais força do que fazer a partir do nada (*criar*), a saber, fazer a partir de um contrário. **Tomás, na resposta ao argumento, começa afirmando** que alguma coisa é feita a partir do que é contrário apenas por acidente, uma vez que alguma coisa só é feita por si (*per se*) a partir do sujeito o qual está em potência. Tomás ainda afirma que “o contrário resiste ao agente na medida em que impede a potência de passar ao ato ao qual tende o agente”<sup>106</sup> (*contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere agens*). O conteúdo de tal assertiva fica mais claro quando Tomás o exemplifica, a saber: a tendência do fogo é fazer com que a água seja modificada para um ato igual ao fogo, o que não acontece pela forma e pelas “disposições contrárias”<sup>107</sup> (*dispositiones contrarias*) presentes na potência da água, que a configuram de um tal modo que não permitem que a água se assemelhe ao fogo quando recebe o seu contato. E ainda, quanto mais a potência estiver presa, proporcionalmente tanto mais o agente deverá empregar forças para atualizá-la. Daí se segue no caso de não existir nenhuma potência, muito mais força deverá fazer o agente “para levar a matéria ao ato”<sup>108</sup> (*ad reducendam materiam in actum*). Portanto, requer muito mais força um agente que faz algo do nada do que aquele agente que faz algo “a partir do contrário”<sup>109</sup> (*quam ex contrario*). O **3º argumento** parte da premissa de que a força do agente causal deve ser medida pela forma do que é causado. Dado que a criatura é finita, então para causar a criatura não é necessário senão uma força finita. Ora, ter uma força finita não vai de encontro às disposições da essência da criatura. Portanto, não é impossível à criatura que possa criar. **Tomás responde** a esse argumento partindo da

---

<sup>105</sup> *STH EL*, p. 54.

<sup>106</sup> *STH EL*, p. 56.

<sup>107</sup> *Idem*.

<sup>108</sup> *Idem*.

<sup>109</sup> *Idem*.

ideia de que a força de um agente não deve ser medida tão-somente por aquilo que foi causado, mas também pelo modo como ocorreu essa relação causal. Ora, mesmo que causar algo finito não seja indicativo de uma capacidade infinita, causar esse mesmo algo infinito a partir do nada implica, sim, que o agente seja portador de uma capacidade infinita. Pois, conforme também a resposta do argumento anterior, se a força do agente deve ser proporcionalmente “tanto maior quanto mais afastada do ato estiver a potência”<sup>110</sup>, (*Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu*) então o agente da criação deve ser portador de potência infinita, haja vista que opera a partir de nenhuma potência. E assim, dado que não existe criatura dotada de “potência absolutamente infinita”<sup>111</sup> (*simpliciter potentiam infinitam*), segue-se que não existe criatura que tenha capacidade de criar.

**O artigo 6 da questão 45** afirma o seguinte: *Videtur quod creare sit proprium alicuius personae*, ou seja, Parece que criar é próprio de uma das pessoas<sup>112</sup>. **O 1º argumento** parte da premissa de que o anterior causa o posterior bem como o perfeito causa o imperfeito. E ainda, a “processão da pessoa divina é anterior à processão da criatura e é mais perfeita”<sup>113</sup> (*processio divinae Personae est prior quam processio creaturae: et magis perfecta*). Bem, a processão das pessoas divinas é anterior à criação, tendo em vista que a essência da divindade está configurada antes de qualquer realização na ordem do tempo e também mais perfeita, pois a processão da pessoa divina implica uma relação de semelhança perfeita em relação à sua origem (afinal, a imperfeição não é atributo do criador e das três pessoas que o caracterizam), ao passo que não é senão de modo imperfeito que a criatura se assemelha ao criador. “Logo, as processões das pessoas divinas são a causa da processão das criaturas. Desse modo, criar é próprio da pessoa”<sup>114</sup> (*Ergo processionis divinarum Personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium Personae*). Pois, se a processão das pessoas divinas é causa da processão das criaturas, então se segue que a origem está em uma das pessoas, a saber, aquela que operou primeiramente para dar origem às outras duas. **Tomás responde** que “deve-se dizer que as processões das pessoas divinas são a causa da criação, como já foi dito.” (*dicendum quod processionis divinarum personarum sunt causa creationes sicut dictum est*)<sup>115</sup>. Tomás pretende ter respondido sobre a unidade das Pessoas Divinas em

---

<sup>110</sup> *STH EL*, p. 57.

<sup>111</sup> *Idem*.

<sup>112</sup> *Idem*.

<sup>113</sup> *Idem*.

<sup>114</sup> *Idem*.

<sup>115</sup> *STH EL*, p. 58.

questões anteriores<sup>116</sup>. Conforme o seu *respondeo* apresentado na questão 45, o ponto de Tomás consiste em afirmar que Deus produz as criaturas por intermédio da sua palavra (que é seu Filho) e igualmente por intermédio do seu amor (que é o Espírito Santo). Desse modo, as três pessoas são, de forma única e inseparável, responsáveis pela essência da criação, pois em conjunto elas operam em virtude da ciência (*scientia*) e vontade (*voluntas*) divinas. O **argumento 2** começa com afirmação de que as pessoas divinas são distintas entre si por suas processões (*processiones*) e suas relações (*relationes*). A partir disso, temos que todas as coisas cuja causa referimos às pessoas divinas relacionam-se com elas de acordo com as processões e relações próprias a cada uma delas. Assim, “a causalidade das criaturas é atribuída diversamente às pessoas divinas”<sup>117</sup> (*causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis*). O argumento ainda remonta à decisão acordada no Concílio de Nicéia que adverte que ao Pai deve-se atribuir o papel do “criador do universo visível e invisível”<sup>118</sup> (*Patri attribuitur quod sit Creator omnium visibilium et invisibilium*), já ao Filho “que tudo foi feito por ele”<sup>119</sup> (*Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt*), ao Espírito Santo seria “o Senhor e que dá a vida”<sup>120</sup> (*Spiritui Sancto, quod sit Dominus et vivificator*). Portanto, são de acordo com a especificidade das suas processões e das suas relações que as pessoas divinas possuem relações causais com as criaturas. **Em contrapartida, Tomás afirma que** a natureza divina é, sim, formada pelas pessoas divinas, mas cada uma delas mesmo operando com uma finalidade específica agem em ato único. Embora a cada uma seja atribuída certa finalidade específica, elas formam uma unidade no ato de causar. Onde, “o Filho recebe do Pai a natureza divina e o Espírito Santo a recebe dos dois.”<sup>121</sup> (*Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque*). Portanto, o poder de criar pertence às três pessoas divinas, entretanto, a atualização desse poder também ocorre segundo uma ordem que atende às atribuições específicas a cada uma dessas pessoas. Desse modo, mesmo que o ato da criação seja único, a operação das pessoas pode ser distinguida segundo a capacidade humana de conceber as coisas. Assim, ao pai, atribui-se o papel de criador, tomando-o como alguém que não recebe de qualquer outro tal poder. Quanto ao filho, dizemos que por seu intermédio todas as coisas foram feitas, se bem que o seu poder tenha

<sup>116</sup> Tais questões pertencem ao que alguns chamam de “Tratado da Trindade”, que significa a parte da *Summa* que compreende as questões 27 até 43 (parte 1). Entretanto, essa nomenclatura recebe críticas, como aquelas que são feitas por Jean-Hervé Nicolas (cf *STH EL*, p. 497), que afirma os estudos dos teólogos, desde o início, já se dedicam à questão do Deus uno.

<sup>117</sup> *STH EL*, p. 57.

<sup>118</sup> *Idem*.

<sup>119</sup> *Idem*.

<sup>120</sup> *Idem*.

<sup>121</sup> *STH EL*, p. 59.

sido recebido do pai; sua participação na criação é ao modo de um princípio que opera tendo sido a sua potência derivada de outro, no caso, Pai. Já quanto ao Espírito Santo, muito embora seja Deus também, a especificidade do seu papel fica por conta da sua capacidade de governar (*gubernet*) e de vivificar (*vivificet*) “tudo que o Pai criou pelo Filho”<sup>122</sup> (*quae sunt creata a Patre per Filium*). E ainda, Tomás afirma que se pode apontar razões que respondem por cada atribuição que é dada a cada pessoa divina, segundo a especificidade que lhe é própria. Assim, “atribui-se como própria ao Pai a potência, que se manifesta sobretudo na criação”<sup>123</sup>. (*Patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione*), é daí que se atribua a ele a qualidade de criador. Dando prosseguimento à explicitação da razão de cada um dos atributos próprios de cada pessoa divina, no que concerne ao Filho “se atribui como própria a sabedoria, pela qual o agente inteligente opera”.<sup>124</sup> (*Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur: et ideo dicitur de Filio, per quem omnia facta sunt*), é daí que se atribua a ele a característica de ser aquele por meio do qual todas as coisas foram feitas. E, por último, a respeito do Espírito Santo, “atribui-se como própria a bondade, à qual pertence governar, conduzindo as coisas para seus devidos fins, e dar a vida. Esta consiste em uma espécie de movimento interior, cujo primeiro motor é o fim e o bem”<sup>125</sup> (*autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines et vivificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas*). Assim, as pessoas divinas constituem um único ser, que é o ser Deus, embora tenham atribuições que lhe são próprias, as quais são distinguidas na ordem no conhecimento humano, mas não no ordem do ser divino. O **argumento 3** afirma que não é certo que se atribua a causalidade da criação a qualidades essenciais de Deus apontadas a partir de atributos específicos próprios de cada pessoa divina, pois, tendo em vista a simplicidade de Deus, todos os efeitos de origem divina são pautados pelo poder (*potentia*), bondade (*bonitate*) e sabedoria (*sapientia*). Desse modo, não é correto que se atribua uma maneira específica de causalidade a uma pessoa divina ou a outra, “a menos que se distinguíssem ao criar segundo relações e processões”<sup>126</sup>, (*nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processionem*) o que não é o caso, pois a ação divina espelha a simplicidade da essência divina. **Tomás objeta esse argumento** começando por reforçar que os efeitos divinos provêm a partir de qualquer dos atributos de Deus, porém, “cada efeito se liga ao atributo com o qual

---

<sup>122</sup> *STH EL*, p. 59.

<sup>123</sup> *Idem*.

<sup>124</sup> *Idem*.

<sup>125</sup> *Idem*.

<sup>126</sup> *STH EL*, p. 58.

tem afinidade de acordo com sua razão própria”<sup>127</sup> (*tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem*). Ou seja, a relação causal do criador em relação a cada criatura está essencialmente marcada pelo aspecto do criador requerido para a causalidade desta ou aquela criatura. Assim, “por exemplo, atribui-se a ordem das coisas à sabedoria, a justificação do ímpio à misericórdia e à bondade.”<sup>128</sup> (*sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impij ad misericordiam et bonitatem*). Respectivamente, portanto, a ordem das coisas diz respeito a Deus, na pessoa do Filho e a sabedoria, a Deus, na pessoa do Espírito Santo. “Quanto à criação, que é a produção da substância mesma das coisas, ela se liga à potência”<sup>129</sup> (*Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam*). Assim, a pessoa divina que caracteriza o aspecto Pai, por ser a que responde pelo poder (*potentiam*) será aquela que deve ser tomada como a responsável pela criação, tendo em vista que esse ato acusa a produção do ser.

**O artigo 7 da questão 45** afirma que: *Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis*, ou seja, Parece que não é necessário encontrar nas criaturas algum vestígio da Trindade”.<sup>130</sup> **O 1º argumento** parte da premissa de que qualquer ser pode ser investigado a partir dos seus vestígios. Entretanto, não é possível investigar as três pessoas divinas com base nas criaturas, como já teria sido estabelecido anteriormente. “Logo, não há vestígio da Trindade na criatura”<sup>131</sup> (*Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura*). **Tomás refuta** esse argumento partindo da afirmação de que a “representação do vestígio”<sup>132</sup> (*repraesentatio vestigii*) das pessoas divinas são encontradas nas criaturas quando são focados os atributos próprios dessas criaturas, os quais podem fazer referência aos atributos específicos de uma ou outra das pessoas da trindade. **O 2º argumento** afirma que, dado que todas as coisas que estão na criatura são criadas e se é por alguma propriedade das criaturas que se podem encontrar vestígios das pessoas divinas na criação, então em cada propriedade que se acha tais vestígios também se encontrarão vestígios, e assim até o infinito. **Tomás responde** a essa objeção começando por afirmar que “a criatura é um ser propriamente subsistente”<sup>133</sup> (*creatura est res proprie subsistens*). Ora, nela se encontram as propriedades específicas de cada uma das três pessoas divinas, entretanto, não é necessário que em cada um dos atributos da criatura se encontrem as propriedades especificamente relacionadas a cada

---

<sup>127</sup> *STH EL*, p. 59.

<sup>128</sup> *Idem*.

<sup>129</sup> *Idem*.

<sup>130</sup> *STH EL*, p. 60.

<sup>131</sup> *Idem*.

<sup>132</sup> *STH EL*, p. 61.

<sup>133</sup> *STH AC*, p. 423.



uma das pessoas divinas, mas sim que tais propriedades possam ser encontradas, todas elas, na “coisa subsistente”.<sup>134</sup> O **3º argumento** afirma que: “o efeito não representa senão sua causa.”<sup>135</sup> (*effectus non repraesentat nisi suam causam*). E, além disso: “a causalidade das criaturas pertence à natureza comum e não às relações pelas quais as Pessoas se distinguem e são enumeradas”<sup>136</sup> (*causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem: non autem ad relationes, quibus Personae distinguuntur et numerantur*). Portanto, a causalidade do que é criado se dá por ato único - em uma unidade de ação das pessoas divinas - , e produz a essência do ser criado sem que essa produção acuse uma distinção de papéis das pessoas divinas em função dos atributos que lhe são próprios. “Logo, não se encontra na criatura vestígio da Trindade, mas somente da unidade da essência.”<sup>137</sup> (*Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae*). Desse modo, a conclusão pode ser retirada sem maiores dificuldades a partir dos pressupostos apresentados: o vestígio das pessoas divinas não pode ser encontrado nas criaturas, o que se encontra nelas é apenas a unidade da essência, a qual expressa a unidade com que as ações divinas são feitas. **Tomás responde** que “as processões das Pessoas são também, de certa forma, causa e razão da criação, como foi dito”<sup>138</sup> (*etiam processiones Personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est*). Tomás, aqui, considera essa objeção já superada tendo em vista a argumentação apresentada no artigo anterior. Retomando, a argumentação tomista concentrou esforços no artigo anterior para afirmar que as criaturas são coisas subsistentes, ou seja, o ser delas pode ser compreendido separadamente dos seus predicados acidentais e nelas é possível, sim, encontrar reflexos de cada um dos atributos próprios a cada pessoa divina, sem que, para isso, tenha de existir em cada propriedade da coisa criada tais reflexos dos atributos divinos, os quais podem existir na essência da criatura, embora não exista em todos os aspectos que a compõe.

**O artigo 8 da questão 45** afirma o seguinte: *Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae et artis*, ou seja, “Parece haver criação nas obras da natureza e da arte”.<sup>139</sup> O **1º argumento** parte da afirmação de que “em qualquer obra da natureza e da arte se produz alguma forma”<sup>140</sup> (*in qualibet enim operatione naturae et artis, producitur aliqua forma*). Bem, dado que a forma não contém matéria, então ela não é produzida a partir de alguma

---

<sup>134</sup> *STH AC*, p. 423.

<sup>135</sup> *STH EL*, p. 60.

<sup>136</sup> *Idem*.

<sup>137</sup> *Idem*.

<sup>138</sup> *STH EL*, p. 62.

<sup>139</sup> *STH AC*, p. 423.

<sup>140</sup> *Idem*.

matéria, portanto, não é produzida de algo anterior. Assim, dado que todas as produções tanto da natureza quanto da arte possuem alguma forma e a forma não vem de algo anterior, então se segue que a forma dessas produções é “produzida do nada” <sup>141</sup> (*producitur ex nihilo*). Assim, conclui-se que ocorre a criação em todas as produções da natureza e da arte. **A resposta de Tomás** afirma seguinte: “as formas começam a existir em ato uma vez feitos os compostos, não que elas sejam feitas por si, mas por acidente.” <sup>142</sup> (*formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per accidens tantum*). Portanto, Tomás, apoiado em Aristóteles, rejeita a ideia de que a forma de um ser composto exista separadamente antes da produção desse ser. A forma, pois, passa do não-ser ao ser em ato, junto à matéria que individua o composto. E assim, não faz sentido afirmar que ela surja do nada, como algo separado da matéria e anterior a ela. O **2º argumento** afirma: “o efeito não é mais potente que sua causa” (*effectus non est potior sua causa*). Após essa assertiva, o argumento prossegue. <sup>143</sup> “Ora, na natureza não se encontra um agente que não seja a forma accidental, ativa ou passiva. Portanto, nenhuma forma substancial é produzida por obra da natureza”. <sup>144</sup> (*Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturae producitur forma substantialis*). Bem, o argumento começa por afirmar que, sob o ponto de vista da potência, há uma primazia da causa em relação ao efeito. Não poderia ser de outro modo, pois a causa produz o efeito e o que é produzido não poder ser mais do aquele que o produziu. Entretanto, na natureza todos os agentes possuem forma accidental, ou seja, gerada por outra. Mas na natureza encontramos formas substanciais<sup>145</sup>. Ora, se há somente causas com formas accidentais, como é possível encontrar efeitos na natureza como a existência de formas substanciais? A conclusão segue com naturalidade: as formas substanciais existentes na natureza só podem ter sido fruto de uma criação. **Tomás responde** que “na natureza, as qualidades ativas agem em virtude das formas substanciais. Por isso o agente natural produz o que lhe é semelhante não só segundo a qualidade, mas também segundo a espécie”. <sup>146</sup> (*qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem*). Tomás, em sua resposta, mantém a ideia de que criaturas possam gerar outras, mas não concede que as

---

<sup>141</sup> *STH AC*, p. 423.

<sup>142</sup> *STH EL*, p. 63.

<sup>143</sup> *STH EL*, p. 62.

<sup>144</sup> *Idem*.

<sup>145</sup> “A forma substancial é igualmente princípio imanente e não accidental do ser móvel; ela é o ato primeiro da substância sensível, o pelo qual ela existe e pelo qual ela é tal ser” (GARDEIL, 1967, p. 25).

<sup>146</sup> *STH EL*, p. 63.

formas substanciais que são passadas de uma criatura a outra, por intermédio da geração, sejam originadas do nada. Pois, o que ocorre é que as formas substanciais estão nas coisas criadas por participação à sua espécie, o que se explica por um princípio próprio da geração, que faz com que a essência, que é aquilo que responde pela espécie, seja preservada no processo de geração de uma criatura pela outra. O **3º argumento** parte da ideia de que encontramos na natureza coisas que são geradas por outras que não lhes são semelhantes, a exemplo dos animais cuja geração se dá por intermédio de um processo de putrefação. A conclusão é a seguinte: dado que esses animais venham ao ser por putrefação, então eles não foram gerados por algum ente que lhes tenha dado a forma, comunicando, assim, sua semelhança; daí se segue que a forma desses animais “não provém da natureza mas da criação”<sup>147</sup> (*Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione*). Ou seja, se a forma desses animais não veio de outros entes, mas sim como fruto de uma *geração espontânea*, então tais formas vieram *do nada*. **Tomás responde** assim: “deve-se dizer que para a geração dos animais imperfeitos basta um agente universal, que é a força dos corpos celestes aos quais aqueles são assemelhados não segundo a espécie mas segundo certa analogia”.<sup>148</sup> (*dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam*). Tomás ainda afirma que: “Não é necessário que suas formas sejam criadas por um agente separado.” (*neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato*).

Bem, os animais perfeitos (*animalium perfectorum*) são causados por uma *geração natural*; nesse processo, um ente particular comunicando a outro a essência da sua espécie, daria vida ao ente causado. Já os animais imperfeitos (*animalium imperfectorum*) são aqueles gerados por *espontaneidade*, causados a partir da “corrupção de coisas sem vida”<sup>149</sup> (*animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum*), conforme Tomás aborda na *Summa*, parte 1, questão 72, artigo único, na resposta ao 5º argumento. E ainda, na *Summa*, parte 1, questão 71, artigo único, na resposta ao 1º argumento, Tomás afirma que: “na geração natural dos animais o princípio ativo é o poder gerador que existe no sêmen, nos seres que por ele são gerados.” (*in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur*)<sup>150</sup> Logo em seguida, Tomás faz uma ressalva importante: “Mas nos seres que são gerados da putrefação, este poder é substituído

<sup>147</sup> *STH EL*, p. 62.

<sup>148</sup> *STH EL*, p. 63.

<sup>149</sup> *STH EL*, p. 334.

<sup>150</sup> *STH EL*, p. 330.

pelo do corpo celeste” (*loco cuius virtutis, in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus caelestis corporis*)<sup>151</sup>. Portanto, enquanto na geração natural um ente particular comunica a outro a forma da sua espécie, nas gerações espontâneas é necessário um agente universal (*agens universale*) o qual é a força dos corpos celestes (*virtus caelestis*). Tomás ainda faz uma advertência: “Entretanto, para a geração dos animais perfeitos, não basta um agente universal. É preciso um agente próprio, a saber, um gerador unívoco.” (*Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale: sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum*). Portanto, no caso da geração natural<sup>152</sup> é necessário que o ente causado tenha recebido o princípio ativo de outro ente particular e, assim, está excluída a hipótese de um agente universal, o qual explicaria, contudo, o surgimento da forma dos seres causados espontaneamente. Importa ressaltar que, a despeito do fato da Teoria da Gerações Espontâneas estar ultrapassada, tendo em vista os paradigmas da ciência do século XXI, a explicação tomista é racional e respaldada na ciência do seu tempo. O que confirma a legitimidade racional das suas justificações, conquanto dentro do âmbito intelectual da sua época.

E, por último, o **4º argumento** do artigo 8 da questão 45: “o que não é criado não é criatura. Logo, se a criação não está ligada às coisas que provêm da natureza, segue-se que o que provém da natureza não é criatura, o que é herético.”<sup>153</sup> (*quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quae sunt a natura non adiungatur creatio, sequitur quod ea quae sunt a natura, non sunt creaturae. Quod est haereticum*). O argumento é simples, mas dotado de grande sutileza. Ora, para ser criatura, então necessariamente tem que ser criado. Mas o processo de surgimento das coisas na natureza é a geração e não a criação. Portanto, o que surge da natureza não é criado, pois não surge por criação! **Resposta de Tomás:** “deve-se dizer que a obra da natureza pressupõe sempre princípios criados, e assim o que é feito pela natureza chama-se criatura.”<sup>154</sup> (*dicendum quod operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum: et sic ea quae per naturam fiunt, creaturae dicuntur*). Aqui, mais uma vez, é possível ver com que habilidade Tomás responde aos argumentos que lançam dúvidas à noção de *creatio ex nihilo*. Ora, a natureza move-se por princípios (os quais foram criados). Tais princípios regulam os movimentos da natureza,

<sup>151</sup> *STH EL*, p. 330.

<sup>152</sup> Na *Summa*, parte 1, questão 72, artigo único, na resposta ao 5º argumento, Tomás faz uma distinção, como podemos ver, entre *geração natural* e *geração a partir da putrefação* (a qual estamos chamando também de *geração espontânea*).

<sup>153</sup> *STH EL*, p. 62.

<sup>154</sup> *STH EL*, p. 63.

incluindo tudo o que ela produz. Portanto, mesmo que a natureza produza por geração e não criação, as suas produções são resultados do ato da criação, que institui os modos pelos quais os entes vem a ser na natureza.

## CONCLUSÃO

É difícil apresentar uma conclusão sobre esse tema que se afigura tão vasto e cujos limites são tão tênues e delicados. Vimos que, no seu percurso histórico, o debate filosófico sobre surgimento do universo passou a ser enfeixado conceitualmente no conceito de criação. A Teologia Revelada e a Ciência apropriaram-se das discussões a respeito da criação do mundo e, frequentemente, a Filosofia é confundida com a Teologia Revelada quando se pretende dar um tratamento filosófico à questão. De um lado é a tradição judaico-cristã baseada no livro bíblico da *Gênese*, de outro é a Teoria do Big Bang. A primeira baseia-se na fé, na crença fundamental de que o texto sagrado da sua tradição é verdadeiro. A segunda pauta-se pelos métodos matemáticos de *leitura* da natureza, utilizando-se, no exercício de sua atividade, de um critério de verdade baseado no *verificacionismo*; ou seja, é necessário haver uma comprovação mediante algum tipo de experimento, o qual quando repetido sistematicamente e sob as mesmas condições, apresente os mesmos resultados.

Bem, para a Religião uma explicação baseada na fé pode valer muito, já para a Ciência e a Filosofia explicações baseadas na fé sempre valerão *nada*, embora por motivos diferentes. Para a Filosofia não é o caso de estruturar seus critérios de verdade com base em verificações empíricas, mas com base na *lógica dos conceitos*, ou seja, na relação coerente e dedutiva entre um conceito e outro para a formação de um sistema ou de um esclarecimento aporético. Assim, ao ser chamada para o esclarecimento do conceito de criação, a Filosofia caminha por uma via completamente diferente tanto da Religião quanto da Ciência. Tomás, embora tenha compromisso com o Cristianismo, percorre um caminho filosófico, pois ele esclarece o que seja a criação sem que, para isso, no *processo desse esclarecimento*, ele apele para a autoridade de escrituras sagradas. Embora as elucidações tomistas aconteçam em uma economia conceitual pautada em um quadro teórico que, frequentemente, aponte o Cristianismo como parâmetro da verdade, é certo que, aceitando-se a premissa fundamental de que Deus existe, dentro do tomismo segue-se um corolário de afirmações que compõem um sistema que permite concluir que a criação *ex nihilo* pode ser considerada filosófica, ainda que os pressupostos científicos do tomismo estejam ultrapassados no século XXI. Tomás

pretende ter viabilizado alternativas de prova da existência de Deus na *Summa*, as quais também se fundamentam em uma base científica não mais aceita atualmente.

Portanto, aceitando-se essa premissa sobre Deus, pelo menos dentro da abordagem tomista do conceito de criação e dentro do quadro conceitual filosófico e científico da sua época, é possível concluir que esse conceito possui legitimidade filosófica.

## REFERÊNCIAS

1. DE GUY, Hamelin. Artigo *Eternidade de Deus e Eternidade do Mundo*. In *Analytica Revista de Filosofia Tempo e Eternidade na Filosofia Medieval*. Vol. 7, nº 1, 2003.
2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. de Aldo Vannucchi, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Carlos Palacio, Celso Pedro da Silva, Domingos Zamagna, Eduardo Quirino, Francisco Taborda, Gilberto Gorgulho, Henrique C. de Lima Vaz, Irineu Guimarães, João B. Libanio, José de Ávila, José de Souza Mendes, Luiz Paulo Rouanet, Marcio Couto, Marcos Marcionilo, Maurílio J. Camello, Maurilo Donato Sampaio, Odilon Moura, Orlando Soares Moreira, Oscar Lustosa, Romeu Dale, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Waldemar Valle Martins. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2ª ed. Trad. de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.
4. ARISTÓTELES. *Física I – II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.
5. ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995.
6. BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
7. CARVALHO, Mário Santiago de. *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*. Portugal: Fundação Calouste Gulbekian.
8. CHASSOT, Attico. *A Ciência Através dos Tempos*. Coleção Polêmica. São Paulo. Editora Moderna, 1994.
9. COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia*. 11ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.
10. GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*. Trad. de Wanda de Figueiredo. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
11. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. 1ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.



12. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. 1ª. ed. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
13. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u445551.shtml> Acesso em 10 de março de 2009, às 12h11min.
14. KENNY, Anthony. *As ciências teóricas de Aristóteles*. <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/aristocriencia.htm> Acesso em 02/02/2012, às 21h34min.
15. MENEZES, Orlando Bastos de. *A origem dos seres vivos, à luz da evolução do pensamento humano. Da decadência da civilização grega, até o século XVII: o destronamento da teoria da geração espontânea*. IN: Sitientibus, Feira de Santana, n.11, p.47-80, jan./jun. 1993. [https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:OeQUcu\\_XSocJ:www2.uefs.br/sitientibus/pdf/11/a\\_origem\\_dos\\_seres\\_vivos.pdf+&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESjD1PXH1pe9QUtBTrJxPIFwFifdwsCBueX82volJPhOa-7icXpUDCYIoUn2TJdGpOPOJldZgyxI97SWROEff0imDlq2e9N5ZH6EE-\\_IwodgxIKVWAZqF8EFAKq540TFt7pyxDpo&sig=AHIEtbR1nsNh2HFqHGB0fL8rtzRUyo6B1g](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:OeQUcu_XSocJ:www2.uefs.br/sitientibus/pdf/11/a_origem_dos_seres_vivos.pdf+&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESjD1PXH1pe9QUtBTrJxPIFwFifdwsCBueX82volJPhOa-7icXpUDCYIoUn2TJdGpOPOJldZgyxI97SWROEff0imDlq2e9N5ZH6EE-_IwodgxIKVWAZqF8EFAKq540TFt7pyxDpo&sig=AHIEtbR1nsNh2HFqHGB0fL8rtzRUyo6B1g) Acesso em 19/06/2012, às 19h26min.
16. MILLET, Louis. *Aristóteles*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
17. PETERSON, Marianna Allen. *Introdução à Filosofia Medieval*. Fortaleza: Edições UFC, 1981.
18. PLATÃO. *Timeu*. 2ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Notas de Hildeberto BITAR. Coleção Amazônica/Série Farias Brito. Vol. XI. Belém: GEU, 1986.
19. PRADO JR, Caio. *O que é Filosofia*. Coleção Primeiros Passos, 37. 25ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1997.
20. REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. 10ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1997.
21. SORABJI, Richard. *Time, Creation and The Continuum*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983.
22. STORCK, Alfredo Carlos. *Filosofia Medieval*. Coleção Passo-a-Passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.