

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

9 (1996)

TOMÁS DE AQUINO

DE ETERNITATE MUNDI

SOBRE A ETERNIDADE DO MUNDO

Texto latino da edição leonina
Tradução e estudo doutrinal por J. M. Costa Macedo



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

9 (1996)

TOMÁS DE AQUINO

DE ETERNITATE MUNDI

SOBRE A ETERNIDADE DO MUNDO

Texto latino da edição leonina
Tradução e estudo doutrinal por J. M. Costa Macedo



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



UNIVERSIDADE CATÓLICA
PORTUGUESA



GABINETE
DE FILOSOFIA MEDIEVAL

Publicação da responsabilidade do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras
do Porto e da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa — Porto

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTÍFICO:

Agostinho Figueiredo Frias
Ângelo Alves
Arnaldo Pinho
Carlos Moreira de Azevedo
José Acácio Aguiar de Castro
José Francisco Meirinhos
José Maria Costa Macedo
Maria Isabel Pacheco
Mário Santiago de Carvalho

PROPRIEDADE, REDACÇÃO, ADMINISTRAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO:

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA
Rua Tenente Valadim, 231/343 — 4100 Porto - PORTUGAL
Telef. 606.74.18 Fax 600.43.14 Telex 27155 CULTUS P

O detentor dos direitos de edição do texto latino e o autor da tradução e do estudo insertos neste número autorizam a respectiva publicação.

Coordenação editorial deste número: Paula Pechincha e J. F. Meirinhos

Digitação do texto latino: Paula Pechincha

Depósito Legal 52 780 / 92

Registo D.G.C.S. 116.014

ISSN 0872 - 0991

ÍNDICE GERAL

Prof. Doutora Maria Cândida Pacheco	
Prefácio	7
Tomás de Aquino	
De eternitate Mundi • Acerca da eternidade do Mundo ..	11
J. M. Costa Macedo	
A propósito do opúsculo De eternitate mundi (Acerca da eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino	31
Bibliografia	147

PREFÁCIO

Na continuidade da realização do seu projecto, *Mediævalia. Textos e estudos* apresenta neste número o opúsculo de S. Tomás de Aquino *De eternitate mundi / Acerca da eternidade do mundo*, em texto latino da edição crítica leonina, com tradução, introdução e notas de José Maria da Costa Macedo.

O tema desta pequena obra do Aquinate, embora historicamente marcado por circunstâncias específicas e aparentemente limitado, ultrapassa largamente a sua época. Com efeito, insere-se numa questão temática central no pensamento cristão — o sentido da criação — que é sempre corrente, acentuando-se em momentos significativos de confronto com outras formas culturais e mantendo, ao longo dos séculos, uma actualidade constante, já que contém em si amplas perspetivações metafísicas, relacionando ser e tempo, absoluto e relativo, necessidade e contingência, que percorrem, afinal, em toda a História da Filosofia.

O circunstancialismo epocal que marca este texto de S. Tomás é a polémica gerada na segunda metade do século XIII pela pluralidade das interpretações da obra de Aristóteles, recuperada e conhecida já na íntegra, e que surge como fulcro de diferenciação mesmo entre as correntes cristãs. Se a face mais aparente do confronto parece ser a das teses averroístas, não pode esquecer-se o significado da oposição tradicional da linha platónico-agostiniana em que sobressaem, então os vultos de S. Boaventura e de João Pecham.

Em *De eternitate mundi*, S. Tomás, na subtil e arguta argumentação, na poderosa construção arquitectónica dos seus raciocínios, busca,

sobretudo, captar o sentido profundo da criação, na demarcação lúcida de *ex nihilo* e *ab initio*, balizando, claramente, os parâmetros de uma leitura ontológica e cronológica.

É dizer da relevância especulativa de um texto que, estruturando-se na análise diferenciada dos diversos posicionamentos em confronto, mostra, afinal, como a tentativa de pensar racionalmente um dado da revelação se fundamenta, a nível humano, numa rigorosa posição filosófica.

O autor da tradução, notas e estudo doutrinal, é Assistente de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde tem regido várias cadeiras, com predomínio de Filosofia Medieval, área em que realizou as suas provas de aptidão pedagógica e metafísica e onde também se insere a sua investigação para a dissertação de Doutoramento. Pertence ao Conselho Científico de *Mediævalia. Textos e estudos* onde tem igualmente colaborado. Conhecedor de toda a História da Filosofia e com amplo domínio das línguas clássicas, a sua produção científica reflecte a pluralidade dos seus interesses mantendo a tónica dominante nos autores medievais.

Este volume conta com o valioso texto crítico do *De eternitate mundi* publicado no volume XLIII dos *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, o vasto programa editorial que nas últimas décadas contribuiu para a decisiva renovação metodológica e a consolidação do padrão científico de edição dos textos filosófico-teológicos medievais. Cumpre-me agradecer à Comissio Leonina, na pessoa do seu presidente Fr. John A. Farren, O.P., a generosa autorização para a publicação do texto latino.

Maria Cândida Monteiro Pacheco

Tomás de Aquino

De eternitate mundi

Texto latino da edição leonina, com uma selecção do aparato de fontes
Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*, iussu Leonis
XIII P. M. edita. t. XLIII: *Opuscula IV*, ed. H.-F.
Dondaine. Commissio Leonina, Roma 1976 (pp. 85- 89)

Acerca da eternidade do mundo

Tradução portuguesa por J. M. Costa Macedo

DE ETERNITATE MUNDI¹

Supposito secundum fidem catholicam² quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut ueritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum aduersariis³ conuenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid preter Deum potuit semper fuisse quasi possit esse aliquid, tamen ab eo non factum, error abhominabilis est, non solum in fide, sed etiam apud philosophos⁴, qui confitentur et

¹ Tomás tratou o tema em outras obras: *Super Sententiarum* II d. 1 q. 1 a. 5; *Summa Contra Gentiles* II c. 38; *De potentia* q. 3 a. 14 et 17; *Summa Theologiae* I Pars q. 46 a. 1 et 2; *Quodlibet* III a. 31; *Quodlibet* XII a. 7.

² cf. *Conc. Lateran.* IV, 'Firmiter': «ab initio temporis utramque...condidit creaturam» (Mansi 22, 981; Friedberg II, 5).

³ Diversos autores contemporâneos de Tomás defenderam ser impossível que o mundo seja eterno, a saber: Boaventura («adeo contra rationem ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus, crediderim hoc posuisse: hoc enim implicat in se manifestam contradictionem», *Super Sententiarum* II d. 1 p. 1 a. 1 q. 2, ideia que também se encontra em *Super Sententiarum* I d. 44 a. 1 q. 4 e no *Breviloquium* II c. 1), a *Summa fratris Alexandri* I n. 64, Guillelmus de Bagliona («Non solum demonstrabile est mundum non esse aeternum, sed etiam hoc quod aeternus esse non potuit», ed. BRADY, *Antonianum*, 47, 1972, p. 370), Iohannes Pecham («Dico quod mundus nullo modo fuit capax aeternae vel interminabilis durationis», *Questiones de aeternitate mundi*, ed. I. BRADY in *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, vol. II, pp. 141-178, Toronto 1974, cf. cit. p. 176).

⁴ Cf. outras obras de Tomás: *De potentia* q. 3 a. 5; *Summa Contra Gent.* I c. 13; *Summa Theologiae*, I Pars q. 44 a. 1.

ACERCA DA ETERNIDADE DO MUNDO

Uma vez que se admitiu, segundo a fé católica, que a duração do mundo teve um início, levantou-se o problema sobre se poderia ter existido sempre. Para que seja esclarecida a verdade acerca desta questão, primeiro deve distinguir-se em que ponto estamos de acordo com os que afirmam o contrário e qual é o ponto em que discordamos. Se se entender que alguma coisa pôde ter existido sempre além de Deus, como se pudesse existir algo todavia por ele não produzido, isso é um erro abominável não só segundo a fé como também segundo os filósofos, os quais afirmam e demonstram que tudo quanto de qualquer maneira existe não pode existir a não ser que tenha sido causado por aquele que tem o ser máxima e veríssimamente. Se porém

probant omne quod est quocumque modo esse non posse, nisi sit causatum ab eo qui maxime et uerissime esse habet. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, uidendum est utrum hoc possit stare.

Si autem dicatur hoc esse impossibile, uel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit; aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt, in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam; restat igitur uidere utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit.

Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, uel duas causas ueritatis habere: uel propter remotionem potentie passiuæ, uel propter repugnantiam intellectuum⁵. Primo modo posset dici antequam angelus sit factus “Non potest angelus fieri”, quia non preexistit ad eius esse aliqua potentia passiuæ, cum non sit factus ex materia preiacente; tamen Deus poterat facere angelum, poterat etiam facere ut angelus fieret, quia fecit et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest causatum semper esse, quia hoc ponere esset ponere potentiam passiuam semper fuisse, quod hereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.

Secundo modo dicitur propter repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut quod non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul uera, quamuis Deus hoc possit facere, ut quidam⁶ dicunt, quidam uero dicunt quod nec Deus hoc posset facere, quia hoc nichil est: tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi

⁵ uel...uel...: Aristoteles *Metaphysica* V 14 (1019 b 21-25)

⁶ Aplica-se a Gilberto Porretano por ter dito em *Expositio in Boethii libros de Trinitate*: «Eque etenim uniuersa eius subiecta sunt potestati, ut...quecumque fuerunt, possunt non fuisse» (PL 64, 1287 C; ed. N. M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966, p. 129 lin. 25-28). Cf. Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea* I c. 12 (ed. J. RIBAILLIER, Grottaferrata-Paris 1980, p. ???); *Summa fratris Alexandri* I n. 156; Bonauentura *Super Sententiarum* I d. 42 a.1 q.3.

se entender que algo existiu sempre, mas tendo sido na sua totalidade causado por Deus, ver-se-á se essa afirmação pode manter-se.

Se porém se disser que isto é impossível, tal dizer-se-á ou porque Deus não pôde fazer algo que sempre tenha existido, ou porque isso não pôde ser feito ainda que Deus o pudesse fazer. Quanto à primeira parte todos estão de acordo em que Deus pôde fazer algo que sempre tenha existido considerando a sua potência infinita. Resta-nos portanto verificar se pode ser feito algo que tenha existido sempre.

Se se disser que isto não pode ser feito, esta afirmação só pode entender-se de duas maneiras, ou seja, só pode ter duas causas de verdade: ou por causa da remoção da potência passiva ou por motivos de repugnância lógica [entre as intelecções pelo seu conteúdo]. De acordo com a primeira maneira poderia dizer-se antes que o anjo tenha sido feito: “o anjo não tem [a partir de si] a possibilidade de ser feito”, pois nenhuma potência passiva precede a sua existência, já que não foi feito de matéria prévia subjacente; no entanto, Deus podia ter feito o anjo e podia ter feito com que o anjo fosse feito, porque o fez e ele foi feito. Entendendo desta maneira, deve conceder-se, tendo só isto em vista, que, segundo a fé, aquilo que é causado não pode existir sempre, pois afirmar isto seria afirmar que a potência passiva existiu sempre, o que é herético. No entanto, daqui não se conclui que Deus não possa fazer com que algum ente seja produzido desde sempre.

Quanto à segunda maneira, diz-se que algo não pode ser feito devido à repugnância lógica, da mesma maneira que não pode fazer-se que afirmação e negação sejam simultaneamente verdadeiras, ainda que Deus o possa fazer, como alguns dizem. Alguns [outros] porém, dizem que nem Deus poderia fazer tal coisa, pois isso é igual a nada: é no entanto manifesto que não pode fazer com que isto seja feito, pois que a afirmação pela qual se sustenta que isso acontece destrói-se a si mesma. Se porém se sustentar que Deus pode desta maneira fazer que tais coisas se dêem, tal posicionamento não é herético, embora, segundo julgo, seja falso; assim como inclui em si contradição que o passado não tenha sido. Por isso, diz Agostinho no livro «Contra Fausto»: “todo aquele que diz: *se Deus é onnipotente faça com que as coisas que foram feitas não tenham sido feitas*, não repara que está a dizer o seguinte: *se Deus é onnipotente faça com que aquelas coisas*

potest facere ut fiant, positio non est heretica, quamuis ut credo sit falsa, sicut quod preteritum non fuerit includit in se contradictionem; unde Augustinus in libro *Contra Faustum*⁷ «Quisquis ita dicit “Si omnipotens est Deus, faciat ut ea que facta sunt facta non fuerint”, non uidet hoc se dicere “Si omnipotens est Deus, faciat ut ea que uera sunt eo ipso quo uera sunt falsa sint”». Et tamen quidam magni pie⁸ dixerunt Deum posse facere de preterito quod non fuerit preteritum; nec fuit reputatum hereticum.

Videndum est ergo utrum in hiis duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo et tamen semper fuerit; et quicquid de hoc uerum sit, non erit hereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo, ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod si esset repugnantia intellectuum, esset falsum; si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et uirtutem excedat, expresse omnipotentie Dei derogat, qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit: nec est instantia de peccatis, que in quantum huiusmodi nichil sunt. In hoc ergo tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnent ad inuicem, uel non.

Quod autem non repugnent ad inuicem, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, uel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens precedat duratione, aut quia oportet quod non esse precedat duratione propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nichilo fieri⁹.

Primo ostendam quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, precedat duratione suum causatum si ipse uoluisset. Primo sic: nulla causa producens suum effectum subito necessario precedit duratione suum effectum; sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito: ergo non est necessarium quod duratione precedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi; nichilominus tamen potest probari per rationem sic.

⁷ Aurelius Augustinus *Contra Faustum*, XXVI, 5 (PL 42, p. 481).

⁸ Assim é referido Gilberto na *Summa fr: Alex.* ubi supra n. 6.

⁹ propter hoc... ex nichilo fieri: cf. Bonaventura *Super Sententiarum* II d. 1 a. 1 q. 2 ult. ratio ad oppos.; *Breviloquium* II c.1.

que são verdadeiras sejam falsas na medida em que são verdadeiras”. E no entanto alguns homens notáveis afirmaram piedosamente que Deus pode fazer com que o passado não tenha sido passado; e isto não foi considerado herético.

Deve portanto verificar-se se há incompatibilidade lógica nestas duas coisas: algo ser criado por Deus e no entanto ter existido sempre. Seja qual for a verdade disto, não será herético dizer que pode ser feito por Deus que algo criado por Ele sempre tenha existido. Creio, no entanto, que, se houvesse repugnância lógica, seria falso. Mas, se não há repugnância lógica, não só não é falso como também não é impossível: de contrário seria erro se se afirmasse algo diferente. Como é próprio da onipotência de Deus exceder toda a força e todo o entendimento, todo aquele que diz poder entender-se nas criaturas algo que não pode ser feito por Deus cerceia claramente a onipotência de Deus. Não é este o caso dos pecados, que, enquanto tais, são nada. Portanto, toda a questão consiste [em saber] se algo ser criado por Deus segundo a totalidade do seu ser e não ter início de duração são aspectos que repugnam entre si ou não.

Que não existe tal repugnância mútua mostra-se como segue. Se houver tal repugnância, isso apenas será devido ou a uma destas razões ou a ambas: ou porque é necessário que a causa actuante seja anterior em duração, ou porque é necessário que o não ser seja anterior [também] em duração por dizer-se que o que é criado por Deus é feito do nada.

Primeiramente mostrarei que não é necessário que a causa actuante, isto é, Deus, preceda em duração o seu efeito, se ele assim o tivesse querido. Assim, em primeiro lugar, nenhuma causa que produza o seu efeito subitamente precede necessariamente o seu efeito em duração; ora Deus é uma causa que produz o seu efeito, não através de movimento, mas instantaneamente, portanto não é necessário que preceda o seu efeito em duração. A primeira parte é evidente por indução em todas as mutações súbitas, tais como a iluminação e outras. No entanto, pode provar-se pela razão como segue.

In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit; sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indiuisibilibus¹⁰: ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis sue. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto; ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum subito non precedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia oportet quod principium motus precedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones que sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non precedat; et inde est quod multorum inexerti ad pauca respicientes facile enuntiant¹¹.

Nec potest huic rationi obuiare quod Deus est causa agens per uoluntatem, quia etiam uoluntas non est necessarium quod precedat duratione effectum suum; nec agens per uoluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione: quod absit ut in Deo ponamus.

Preterea, causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione forme; immo multo magis, quia non producit educendo

¹⁰ simul...indiuisibilibus: cf. Aristoteles *Physicorum* VIII 2 (251 b 21 et 25); cf. Praef. § 23 ed. Leonina.

¹¹ multorum...enuntiant: Aristoteles *De generatione animalium* I 3 (316 a 8-10) sec. transl. veterem: «Ex multis sermonibus indocti existentium entes ad pauca respicientes enuntiant facile» (cod. Oxford, Bodl. Solden 24, f. 42 v). cf. *Aristoteles latinus* H, t. IX 1,p.11

Em qualquer momento em que se estabelece que uma coisa existe, pode afirmar-se o início da sua acção, como é patente em todas as coisas susceptíveis de geração,¹ pois é no próprio instante em que começa a existir que o fogo produz aquecimento. Mas, na operação instantânea, o princípio é simultâneo ao fim da mesma ou melhor, são o mesmo, tal como em todos os indivisíveis: portanto, em qualquer instante que se considere o agente produzindo o seu efeito repentinamente, pode considerar-se [ter lugar] o termo da sua acção; ora o termo da acção é simultâneo ao próprio efeito produzido; portanto, não há repugnância para o entendimento se se afirmar que a causa que produz o seu efeito repentinamente não precede o causado em duração. Tal repugnância existe porém nas causas que produzem os seus efeitos por meio do movimento, pois [aí] impõe-se que o princípio do movimento preceda o fim deste. E, como os homens se habituaram a considerar apenas este tipo de produções que se dão por meio de movimentos, por isso mesmo não se apercebem facilmente que uma causa actuante não preceda o seu efeito em duração; e assim se explica a ligeireza com que se pronunciam [sobre este assunto] aqueles que, desconhecendo muitas coisas, a poucas prestam atenção.

Não poderá objectar-se a esta razão que Deus é causa agente por vontade, pois não é necessário que a vontade, nem o agente por vontade, preceda em duração o seu efeito, a não ser que [esse mesmo agente] actue por deliberação, o que deverá evitar dizer-se de Deus.

Além disso, uma causa que produz toda a substância da realidade, ao produzir essa totalidade, não pode ser menos poderosa do que uma causa que produz a forma na produção desta. Antes sê-lo-á muito mais

¹ Generatio per se loquendo est via in esse et corruptio via in non esse, *Summa contra Gentiles*, L.I, c. 26. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita.

... sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia: et sic generatio nihil aliud est quam mutatio. Alio modo proprie in viventibus...*S. Theologiae*, I q. 27 a.2. (TRAD: A geração propriamente falando é um caminho para o ser e a corrupção é um caminho para o não ser. A geração com efeito é mutação do não ser para o ser oposta à corrupção. ... deve saber-se que utilizamos o nome geração duplamente. Duma maneira abrangendo todos os seres susceptíveis de geração e corrupção: e, assim, a geração nada mais é do que mutação. De um outro modo, diz-se propriamente relativamente aos seres vivos), como pode verificar-se é nesse primeiro sentido que o termo *generabilia* aparece no texto.

de potentia materie, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam potest in hoc quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante; ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est.

Preterea, si aliqua causa sit, qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia cause deest aliquid de complemento; causa enim completa et causatum sunt simul¹². Sed Deo numquam defuit aliquid de complemento; ergo causatum eius potest poni semper eo posito, et ita non est necessarium quod duratione precedat.

Preterea, uoluntas¹³ uolentis nichil diminuit de uirtute eius, et precipue in Deo. Sed omnes soluentes¹⁴ ad rationes Aristotelis¹⁵ quibus probatur res semper fuisse a Deo, per hoc quod idem semper facit idem¹⁶, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per uoluntatem; ergo etsi ponatur agens per uoluntatem, nichilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo numquam non sit. Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicitur agens non precedere effectum suum duratione, quia in illis que repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

¹² Cf. Aristoteles *Metaphysicorum* V 3 (1014 a 20-25).

¹³ Praeterea, uoluntas... numquam non sit: cf. Thomas *De potentia* q. 3 a. 14, arg. 4 et 5.

¹⁴ omnes soluentes: v. gr. Philippus Cancellarius *Summa* (cod. Paris, B. N. lat. 15749, f. VI va-vb; cf. ed. Wicki, Bern ???); Hugo a S. Charo *Super Sententiarum II* d.1 (cod. Brugge, Stadsbibl. 178, f. 38 va); Odo Rigaldus *ibid.* (cod. Paris, B. N. lat. 14910, f. 110 ra); Richardus Rufus *ibid.* (cod. Oxford, Balliol 62, f. 104 ra); et Thomas *De potentia* q. 3 a. 17 ad 6.

¹⁵ rationes Aristotelis: scilicet quas ex Aristotelis effato confingunt magistri, ut habet Albertus *Summa de creaturis II* q. 20 a. 1 (éd. A. e E. BORGNET, *Alberti Magni Opera omnia*, vol. 35, p. 648) et *Super Sent. II* d. 1 a. 10 (éd. A. e E. BORGNET, *idem* vol. 27, p. 26). cf. Aristoteles *Physicorum III* 4 (203 b 27-30).

¹⁶ idem semper facit idem: Aristoteles *De generatione et corruptione II* c. 10 (336 a 27-28).

pois não produz eduzindo a partir da potência da matéria, como acontece naquele que produz a forma. Ora, algum agente que apenas produz a forma é poderoso até ao ponto de que a forma por ele produzida existe enquanto ele próprio existe, como se patenteia na iluminação do sol. Portanto, Deus, que produz a totalidade do real, pode, muito mais fortemente, fazer que esse seu efeito exista sempre que ele próprio existe.

Além disso se, dada uma certa causa, num certo instante, não puder dar-se o efeito que dela procede nesse próprio instante, isso deve-se apenas a que falta àquela causa algo da sua integridade: com efeito, a causa completa e o causado existem ao mesmo tempo. Mas a Deus não faltou nunca nada da sua integridade; portanto, uma vez dada a sua existência, pode dar-se o seu efeito como existindo sempre; assim não é necessário que o preceda em duração.

A vontade além disso em nada diminui a força daquele que a exerce principalmente em Deus. Ora, todos os que respondem às argumentações aristotélicas, pelas quais se prova que a realidade existiu sempre a partir de Deus, devido a que o mesmo faz sempre o mesmo, dizem que esta seria a conclusão se não fosse um agente voluntário; portanto, mesmo se afirmarmos um agente por vontade, segue-se, apesar de tudo, que pode fazer com que o seu efeito nunca deixe de existir. Assim, evidentemente não repugna ao entendimento que aquilo que se diz agente não preceda o seu efeito em duração, pois Deus [só] não pode fazer com que se dê aquilo que repugna ao entendimento.

Nunc restat uidere an repugnet intellectui aliquod factum numquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione precedere, propter hoc quod dicitur ex nichilo factum esse¹⁷. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in *Monologion* 8 capitulo¹⁸ exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nichilo. «Tertia, inquit, interpretatio qua dicitur aliquid esse factum de nichilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum; per similem significationem dici uidetur, cum homo contristatus sine causa dicitur contristatus de nichilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia preter summam essentiam cuncta que sunt ab eadem ex nichilo facta sunt, id est non ex aliquo, nichil inconueniens sequetur». Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nichil, quasi oportuerit illud quod factum est nichil fuisse et postmodum aliquid esse.

Preterea, supponatur quod ordo ad nichil in prepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nichilo, id est facta est post nichil, hec dictio ‘ post ‘ ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, scilicet durationis et nature; si igitur ex communi et uniuersali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut, propter hoc quod creatura dicitur esse post nichil, prius duratione fuerit nichil et postea fuerit aliquid, sed sufficit si prius natura sit nichil quam ens¹⁹. Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habetur; esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nichil et ens, quia duratione non precedit; non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nichil sit, sed ponitur quod

¹⁷ propter hoc...: cf. v. gr. Alexander Halensis *Quaestio De aeternitate*: «quod est de nichilo habet esse post non esse et ita habet principium» (cod. Paris, B. N. lat. 16406, f. 6 rb).

¹⁸ Anselmus Cantuariensis, *Monologion*, cap. 8 (PL 158, p. 156c).

¹⁹ Preterea, supponatur... nichil quam ens: cf. Thomas *De potentia* q. 3 a. 14 ad 7, referens Avicennam, scilicet *Metaphysica* tr. VI c. 2 C (ed. Venetiis 1508, f. 92 ra; cf. ed. S. VERBEKE, Louvain-Paris ???, p...).

Resta agora verificar se repugna ao entendimento que algo produzido tenha existido desde sempre pelo facto de ser necessário que o não ser lhe seja anterior em duração, visto dizer-se que é feito a partir do nada. Mas, que isto não repugna de forma nenhuma, verifica-se pela afirmação de Anselmo no capítulo oitavo do *Monologium* ao expor de que maneira a criatura deve ser dita “feita do nada”. “A terceira interpretação, diz, à luz da qual se afirma que algo é feito do nada, tem lugar quando entendemos que algo foi feito, mas que não há algo de que tenha sido feito. Verifica-se uma asserção com significado semelhante quando de um homem triste sem causa se diz que está triste por nada. Portanto, segundo este significado, não se segue inconveniente algum se se entender o que anteriormente foi concluído, ou seja, que para além da Suma Essência, todas coisas que existem por ela mesma foram feitas do nada, isto é, não de algo”. A partir daqui é evidente que segundo esta exposição, não se afirma qualquer ordem daquilo que foi feito relativamente ao nada, como se fosse preciso que o que foi produzido fosse nada, passando em seguida a ser alguma coisa.

Suponha-se que a ordem referente ao nada contido na preposição permanece afirmada de maneira que o sentido seja: a criatura é feita do nada, isto é, foi feita depois do nada: esta expressão “depois de” (“post”) encerra ordem considerada em si. Mas a ordem é múltipla: ou seja, de duração e de natureza. Se pois do comum e universal, não se segue o próprio e particular, não seria necessário que, por se dizer que a criatura existe após o nada, primeiro se tenha dado o nada e depois tenha existido alguma coisa: é suficiente se o nada fôr anterior em natureza relativamente ao ser. Com efeito, aquilo que é próprio de cada coisa em si mesma é-lhe por natureza mais prioritariamente intrínseco do que aquilo que tem apenas de outro. Ora a criatura não tem ser senão a partir de outro. Uma vez deixada a si própria, considerada em si mesma é nada, pelo que o nada é-lhe mais intrínseco do que o ser. Também não é preciso que seja ao mesmo tempo nada e ser, só porque não há nenhuma precedência em duração. Com efeito, não se afirma que o nada existe em algum tempo, se a criatura existiu sempre, mas estabelece-se que a natureza dela seria tal que se tornaria nada se fosse abandonada a si mesma: assim como se dissermos que o ar foi sempre iluminado pelo sol; convirá dizer que o ar foi feito luminoso pelo sol. E, porque tudo o que se faz faz-se daquilo que não se dá simultaneamente com o que se diz “fazer-se”, — daquilo que não lhe é coincidente, — convirá dizer que o [ar] foi feito luminoso

natura eius talis esset quod esset nichil, si sibi relinqueretur: ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere quod aer factus est lucidus a sole. Et quia omne quod fit ex incontinenti fit²⁰, id est ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri, oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido uel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus uel tenebrosus, sed quia esset talis si eum sibi sol relinqueret. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus que semper illuminantur a sole.

Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur aliquid esse factum a Deo et numquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non uidit, quia hoc esset efficacissima uia ad improbandum eternitatem mundi; cum tamen ipse multis rationibus impugnet eternitatem mundi in XI et XII De ciuitate Dei²¹, hanc etiam uiam omnino pretermittit. Quinimmo uidetur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum, unde dicit X De ciuitate Dei²² 31 capitulo, de Platonice loquens «Id quomodo intelligant inuenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex eternitate semper fuisset in puluere, semper ei subesset uestigium, quod tamen uestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamuis alterum ab altero factum esset. Sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt». Nec umquam dicit hoc non posse intelligi, sed alio modo procedit contra eos. Item dicit XI libro 4 capitulo²³ «Qui autem a Deo quidem mundum factum fatentur, non tamen eum temporis sed sue creationis initium uolunt habere, ut modo quodam uix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid» etc. Causa autem quare est uix intelligibile tacta est²⁴ in prima ratione.

²⁰ omne... ex incontinenti fit: eadem habet Thomas cum eadem expositione *Super Sententiarum* III d. 3 q. 5 a. 3 ad 3 et *De potentia* q. 3 a. 1 ad 15, referens I *Physicorum* scilicet forte *Physicorum* I 10 (188 a 32 et b 12). Cf. Praef. § 27 ed. Leonina.

²¹ Aurelius Augustinus *De Civitate Dei* XI, cc. 4-5 (PL 41, pp. 319-321; CC-SL 48, pp. 323-326); XII, c. 15 (PL 41, pp. 363-365; CC-SL 48, pp. 370-372).

²² Ibid., X, c. 31 (PL 41, p. 311; CC-SL 48, p. 309).

²³ Ibid., XI, c. 4 (PL 41, p. 319; CC-SL 48, p. 324).

²⁴ tacta est: supra 00-00, ???

do não luminoso ou do tenebroso, não de tal forma que alguma vez tenha sido não luminoso ou tenebroso, mas porque seria dessa forma, se o sol o deixasse entregue a si próprio. Isto é mais patente ainda nas estrelas e nos planetas que são sempre iluminados pelo sol.

Assim, torna-se claro que, ao dizer-se algo ter sido feito por Deus e nunca ter deixado de existir, não há qualquer incompatibilidade para o entendimento. Se houvesse alguma incompatibilidade, é de admirar que Santo Agostinho a não notou, pois esta seria uma via muito eficaz para refutar a eternidade do mundo; apesar de ele próprio impugnar a eternidade do mundo com muitos argumentos, nos livros XI e XII da Cidade de Deus, esta via omite-a inteiramente. Pelo contrário, parece admitir que não haja nisso incompatibilidade lógica, e por isso no livro X, capítulo 31 da Cidade de Deus, diz falando dos platônicos: “Encontraram maneira de entender que não existe isto ou seja o início do tempo mas da sub-estatuição. Assim, dizem, se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual no entanto ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro embora um deles fosse produzido pelo outro. Assim, dizem, quer o mundo quer os deuses nele criados existiram sempre, existindo desde sempre aquele que os produziu e no entanto foram feitos”. Nem alguma vez afirmou que isto não se pode entender mas opõe-se-lhes de outra maneira. De novo diz Agostinho no livro XI capítulo 4º: “aqueles que afirmam que o mundo foi feito por Deus e no entanto pretendem que o mesmo não tem princípio de tempo mas [apenas] tem um princípio da sua criação, de forma que foi produzido sempre de modo dificilmente inteligível, dizem algo [a partir do qual lhes parece como que defender Deus de uma arbitrária temeridade]”. A causa pela qual é dificilmente inteligível foi abordada no primeiro argumento.

Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non uiderunt. Dicit enim Augustinus in eodem libro capitulo 5²⁵, contra illos loquens de quibus in precedenti auctoritate facta est mentio, «Cum hiis agimus qui et Deum corporum, et omnium naturarum que non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt»; de quibus postea subdit «Isti philosophos ceteros nobilitate et auctoritate uicerunt». Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nichilominus ponunt eum a Deo factum, nichil de hac repugnantia intellectuum percipientes; ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia²⁶.

Sed quia quedam auctoritates uidentur pro eis facere, ideo ostendendum est quod prestant eis debile fulcimentum. Dicit enim Damascenus I libro 8 capitulo²⁷ «Non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur, coeternum esse ei quod sine principio est et semper est». Item Hugo de Sancto Victore, in principio libri sui De sacramentis²⁸, dicit «Ineffabilis omnipotentie uirtus non potuit aliud preter se habere coeternum, quo faciendo iuuaretur».

Sed harum auctoritatum et similium intellectus patet per hoc quod dicit Boetius in ultimo De consolatione²⁹ «Non recte quidam, cum audiunt uisum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coeternum putant. Aliud enim est per interminabilem uitam duci, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uite totam pariter complexam esse presentiam, quod diuine mentis esse proprium manifestum est». Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam³⁰ obiciunt, scilicet quod creatura equaretur Deo in duratione.

²⁵ Ibid., XI, c. 5 (PL 41, pp. 319-320; CC-SL 48, p. 325)

²⁶ soli...sapientia: cf. *Iob XII*²: «Ergo vos estis soli homines, et uobiscum morietur sapientia».

²⁷ Iohannes Damascenus *De fide orthodoxa* I c. 8 (PG 94, p. 814B; ed. E. BUYTAERT, St. Bonaventura New York 1955, p. 32).

²⁸ Hugo de Sancto Victore *De sacramentis* I c. 1 (PL 176, p. 187B).

²⁹ Boetius *De consolatione philosophiae* V, prosa 6 (PL 63, p. 859B; CC-SL 94, p. 101, lin. 28-34).

³⁰ quidam: ou melhor, muitos de acordo com Alberto [Magno] em *Super Sententiarum* II d. 1 a. 10: «Obiciunt multi quod in nullis creatura comparabilis est creatori,

É de admirar também como os mais ilustres dos filósofos não viram esta repugnância. Com efeito, diz Agostinho no capítulo 5º do mesmo livro falando contra aqueles de que foi feita menção em citação precedente: “discutimos com estes que também aceitam connosco que Deus é criador dos corpos e de todas as naturezas que não são o que ele próprio é, acerca dos quais logo a seguir acrescenta: “Esses filósofos superaram os outros em qualidade e em autoridade”. E isto também está claro para aquele que cuidadosamente considera a afirmação dos que sustentaram que o mundo existiu sempre, porque apesar de tudo defendem que o mesmo foi feito por Deus, nada notando eles acerca desta repugnância; portanto aqueles que tão subtilmente se apercebem dela são homens únicos e a sabedoria nasce com eles!...

Mas, visto que certas autoridades parecem estar do seu lado deve mostrar-se como é débil a fundamentação que lhes proporcionam. Com efeito, diz Damasceno no livro I capítulo 8º: “Aquilo que é trazido ao ser a partir do não ser não pode, pela sua natureza, ser coeterno àquilo que é sem princípio e sempre existe”. Também Hugo de São Victor no início do livro *De Sacramentis* diz: “A força da onnipotência inefável não pôde ter algo coeterno além de si pelo qual fosse ajudada na produção [criação]”.

Mas a compreensão destas autoridades e de outras semelhantes transparece por aquilo que Boécio diz em «A Consolação da Filosofia»: “Quando alguns ouvem afirmar a perspectiva de Platão de que este mundo não teve início de tempo nem há-de ter fim, julgam erradamente que desta maneira o mundo produzido se torna coeterno ao seu produtor. Pois uma coisa é ser conduzido através de uma vida interminável, que Platão atribui ao mundo, outra coisa é ser, sem qualquer desigualdade, a total e envolvente presença de uma vida interminável, o que se mostrou ser próprio do espírito divino”. Como é evidente, daqui não se pode concluir que a criatura se equipare a Deus em duração, como alguns objectam.

Et quod per hunc modum dicatur quod nullo modo potest esse aliquid coeternum Deo, quia scilicet nichil potest esse immutabile nisi solus Deus, patet per hoc quod dicit Augustinus in libro XII De ciuitate Dei capitulo 15³¹ «Tempus quoniam mutabilitate transcurrit, eternitati immutabili non potest esse coeternum. Ac per hoc etiam si immortalitas angelorum non transit in tempore, nec preterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit: tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in preteritum transeunt; et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est uel fuisse quod iam non sit, uel futurum esse quod nondum sit, coeterni esse non possunt». Similiter etiam dicit VIII Super Genesim³² «Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita eterna est ut ei aliquid coeternum esse non possit». Consimilia uerba dicit in XI Confessionum.³³

Addunt etiam rationes pro se, quas etiam philosophi tetigerunt et eas soluerunt, inter quas illa est difficilior³⁴ que est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed hec ratio non est ad propositum; quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, uel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab eterno: et sic non remanerent post corpora anime infinite. Et preterea non est adhuc demonstratum³⁵ quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

-
- ergo nec in duratione» (ed. A. et E. BORGNET, vol.27, p. 29). Ita Odo Rigaldus *Super Sententiarum* II d. 1: «Non est creatura coeterna creatori...Absit enim ut creatura equetur creatori in aliqua conditione nobilitatis, et ideo necesse est ut <creator> excedat duratione» (cod. Paris, B. N. lat. 14910, f. 109 rb).
- 31 Aurelius Augustinus *De Civitate Dei* XII, de facto no c. 16 (PL 41, pp. 364-365; CC-SL 48, pp. 372).
- 32 Aurelius Augustinus *Super Genesim ad litteram* VIII c. 23 (PL 34, p. 389).
- 33 Aurelius Augustinus *Confessionum* XI c. 30.
- 34 difficilior: iam contra eam occurrebat Algazel *Metaphysica* I tr. 1 divisio 6 (ed. MUCKLE, Toronto 1933, pp. 40-41), ut notat Thomas *Super Sententiarum* II d. 1 q. 1 a. 5 ad 6 in contrarium; et inde plerique eam opponebant, v. gr. Bonaventura *Super Sententiarum* II d. 1 p. 1 a. 1 q. 2 arg. 5 ad oppos.; Guillelmus de Bagliona hoc argumentum affert quasi potissimum (cob. Firenze, Laurenz. Plut. XVII sin. 7, f. 94 vb; ed. BRADY, p. 368-69).
- 35 non est...demonstratum: quidam enim, ut Algazel I c., «pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita in actu in his quae ordinem non habent ad invicem» (Thomas, *Contra Gentiles* II c. 38 et 81; *De unitate intellectus* 5, 317-333). Tamen

E que desta maneira se afirme que de nenhum modo pode haver algo coeterno a Deus, porque nada pode ser imutável a não ser Deus, é o que transparece através daquilo que diz Agostinho em «Cidade de Deus», capítulo 15: “O tempo, porque decorre mutavelmente, não pode ser coeterno à eternidade imutável. E por isto, embora a imortalidade dos anjos não transcorra no tempo, embora nem como pretérita seja como se já não existisse nem como futura seja como se ainda não existisse, no entanto as acções deles, pelas quais os tempos são realizados, transitam do futuro ao passado, e portanto não podem ser coeternos ao criador em cuja actividade não deve afirmar-se o ter sido que já não é ou o haver de ser que ainda não é. De maneira semelhante diz no oitavo livro de “acerca do Génesis segundo a letra”: “Porque aquela essência da Trindade é inteiramente imutável, por isso mesmo é tão eterna que nada pode ser-lhe coeterno.” Palavras semelhantes diz no livro 11 das Confissões.

Também acrescentam em seu favor argumentos que os filósofos abordaram e refutaram, entre os quais se encontra um, mais difícil, que diz respeito ao número infinito de almas: se o mundo existiu sempre, é necessário que, por isso, as almas sejam infinitas em número. Mas esta argumentação não é demonstrativa porque Deus pode ter feito um mundo sem homens nem almas ou então pode ter feito os homens quando os fez, ainda que tivesse feito o mundo na sua totalidade desde sempre; assim, após os corpos [após a sua morte], não permaneceriam almas em número infinito. Além disso, ainda não foi demonstrado que Deus não possa fazer com que existam realidades infinitas em acto.

Alie etiam rationes sunt, a quarum responsione supersedeo ad presens: tum quia eis alibi³⁶ responsum est, tum quia quedam earum sunt adeo debiles, quod sua debilitate contrarie parti uidentur probabilitatem afferre.

Summa Theologiae I q. 7 a. 3 conceditur motus quidem vel tempus infinitum, non vero magnitudo infinita.
³⁶ cf. supra n. 1.

Existem outros argumentos de cuja resposta prescindo por agora, quer porque já lhes foi respondido algures, quer porque alguns deles são tão débeis que, devido à sua debilidade, parecem aportar alguma probabilidade à parte contrária.

**A PROPÓSITO DO OPÚSCULO
DE ETERNITATE MUNDI
(ACERCA DA ETERNIDADE DO MUNDO)
DE
S. TOMÁS DE AQUINO**

Introdução: Importância do tema no interior do pensamento tomista

O tema, a hipótese de um mundo sem início mas criado, não é uma questão de segunda ordem apesar de abordar apenas uma possibilidade. Os argumentos em favor ou contra mostram até que ponto foram levadas ou ficaram a caminho as consequências da noção de criação, até onde é levada a noção de contingência. Entre uma e outra resposta à questão, evidenciam-se vários aspectos: até que ponto se esclareceu a autonomia do pensamento racional em face da fé e até que ponto com isso se valorizou a hermenêutica da Revelação. Autonomização crescente da razão e valorização crescente da Revelação não são incompatíveis. Uma precisa da outra. Sem se autonomizar, a razão não pode servir e corre o risco de deixar a Revelação fora do seu destino que é o de ser comunicada a seres racionais. Torna-se então fórmula, letra sagrada, palavra consagrada arqueologicamente, venerável velharia, trono e altar necrófilos. É claro que a autonomização da razão tem os seus riscos: tornar-se arauto de uma inflação hermética ou apelo

a uma procura interminável das suas limitações. É um risco a assumir sem o qual aquilo que a razão serve se petrifica. Para além deste risco radical, a Revelação, servida pela razão, poderá perder a perspetivação oficialmente imposta, mas poderá permanecer perante a razão o espírito de Revelação, a abertura às mensagens de autenticidade que assim evitarão uma razão ensimesmada. As diversas respostas a este problema, por outro lado, apontam a ontologias diversas, sobretudo apontam a ontoantropologias diversas.

Esta problemática insere-se numa grande controvérsia historicamente marcada mas que não cabe nos limites dessa polémica e dessa época em que teve lugar. É o sentido do tempo, a relação tempo e ser que ali já estão e que, segundo a forma de serem resolvidos, representam sementes de novos posicionamentos metafísicos e ontológicos posteriores.

Segundo a doutrina acerca da eternidade do Mundo (e segundo as interpretações que fizemos dela), assim se compreenderão as cinco Vias, o lugar dado ao homem, o lugar reconhecido da vontade e da liberdade, o espaço concedido à concepção de possibilidade, a diferença ontológica como maior ou menor dicotomia metafísica, a interpretação das causas segundas.

A posição de S. Tomás é geralmente mal compreendida¹, devido, por um lado a uma concepção técnico-artesanal daquilo que se chama criar em termos metafísicos, por outro lado devido a perspetivas falsas acerca de Aristóteles.

Não se trata apenas de referir um sistema mas de definir um espírito, implícito na controvérsia e nas suas diferentes soluções. Por um lado a captação desse espírito une para nós o que na época andou desunido, por outro, isso não pode impedir-nos de, mesmo agora, analisarmos o rigor dos polemistas. Tudo tem a ver com a maneira como a época interpretou o passado, como avançou em novidades, e como, novidades ou não, estas conclusões influenciaram o futuro.

Esta temática tem relação também com a Filosofia em geral não apenas com a Filosofia Medieval ou Moderna. Sendo assim, não será desfasado chamar a atenção para afinidades entre estas problemáticas e soluções medievais com aquelas que foram formuladas e respondidas

¹ Vg. RADICE, Lucio Lombardo, *O infinito*, Notícias, Lisboa, 1981, p. 16-17.

por autores como Kant nas antinomias e com as novas concepções de criacionismo, para aquilo que caracteriza aqui a noção de causa-efeito em contraste com outras concepções muito diferentes.

Mas para além da importância que tem, intra e extra-sistematicamente, a abordagem desta problemática permite não apenas a informação como também contribui para a libertação da inteligência em face do senso comum. A agudeza com que os problemas se põem neste opúsculo fará com que aqueles que, previamente à leitura de S. Tomás já têm ou consideram ter a noção de criação quer a aceitem quer não, quer sejam teístas quer não, se libertem das noções simplistas de um demiurgo-arquiteto ou de algo semelhante a um relojoeiro-mor, fará que se aprofunde o sentido trágico da ontoteologia e ao mesmo tempo o que ela tem de dignificante. Talvez todo esse conjunto de perspectivas os leve a questionar-se, já com alguma resposta, sobre os motivos que levaram ao aparecimento e sobretudo desenvolvimento do Cristianismo no âmbito da metafísica. Por outro lado, esta temática disciplina a mente muito para além dela própria: a ideia de anterioridade e posterioridade não cronológica mas simultânea permite que se passe a um nível superior de pensamento, é como que a remoção de um obstáculo epistemológico que será útil para a compreensão de pensadores posteriores. O esforço em aprofundar a entificação, a abordagem e a discussão acerca dos vários tipos de infinito tem aspectos que poderão comparar-se a perspectivas contemporâneas. Verificar-se-á ainda a relação entre esta temática e a teoria das quatro causas. Convém que se saiba também o quanto *ex nihilo* (do nada) difere de *ab initio* (desde o começo), à custa do esforço para apreender esta ideia limite de nada, ideia negativa tão necessária ao pensamento positivo.

Tão acostumados estamos a usar o termo *criar*, que nos arriscamos a esquecer o seu sentido mais profundo e as suas implicações. Este texto tem a vantagem de apresentar num só corpo a doutrina mais ousada de S. Tomás e a não menos ousada de Santo Agostinho, numa espécie de crescendo de subtilidade, útil para a compreensão das respectivas metafísicas, seja qual for depois a atitude de cada um relativamente a elas. Concorrerá a leitura e interpretação do opúsculo a mostrar o quanto o criacionismo resulta do aprofundamento de uma ontologia e o quanto levou a ela como pensamento no Absoluto mas muito mais ainda como aprofundamento da contingência. Os textos de Santo Agostinho são um exemplo disso. E servirá também isto para apontar a importância crescente da noção de tempo e a dificuldade em mantê-la.

Desde que se admite um criador, a ideia mais consentânea com a liberdade e autonomia do Criador, e por isso a mais seguida, é a de que Deus podia criar ou não criar e S. Tomás lembra o quanto o efeito de uma causa eterna não tem que ser eterno só pela eternidade da causa, se essa causa for a vontade não necessitada pelo seu objecto, mas isso é o argumento contra a necessidade de que o mundo criado seja eterno concluído do axioma: causa eterna — efeito eterno. Mas a necessidade de um mundo eterno é tão inadmissível como a necessidade de um mundo com início. É uma consequência da ideia de liberdade divina que há muito estava estabelecida. Além disso, como motivação ao esforço para a compreensão da filosofia, este tema incentiva o aprofundamento da noção de possibilidade (mais ainda do que de liberdade). Possibilidades reais, sentido das outras possibilidades, valorização ou não das mesmas.

O opúsculo escolhido como ponto de partida desta exposição não é o único texto escrito a tratar *ex professo* desta temática. A mesma é tratada no *Comentário às Sentenças* (2 d. I, q. 1, a. 5), em 1256, na *Summa Contra Gentiles* (L. II, cap. 38), em 1262, na *Summa Theologiae* (I, q. 46, a. 2 e a. 3), cuja primeira parte data de 1266, no *quodlibet* III de 1270, no *quodlibet* IX (q. 1, a. 1) e XII (q. 6, a. 1 e q. 2, a. 2), em *De Potentia Dei* (q. 3, 1417), em 1259-68 e no opúsculo *de unitate intellectus contra averroístas*, que poderá considerar-se como que o opúsculo complementar deste.

A data provável do opúsculo é 1270 ou 1271. É a tese admitida no Prefácio à edição crítica Leonina de 1976.

Inscreve-se na polémica anti-averroísta da qual faz parte a questão da eternidade do Mundo no sentido de não ter princípio nem fim, juntamente com a questão da unidade do intelecto possível e da teoria das duas verdades.

No entanto, como se poderá ver, o opúsculo não visa essencialmente os averroístas, mas aquele sector conservador em que emerge a figura de João de Peckam e que, pretendendo fundar-se na autoridade de Santo Agostinho, negava como irracional e perigosa a ideia da possibilidade de um mundo criado sem início, considerando poder demonstrar-se apodicticamente que a criação implica início. De entre estes sobressai S. Boaventura cuja argumentação pode considerar-se particularmente atingida, quer fosse essa a intenção do Aquinense, quer não. Mas o opúsculo não deixa de ser também antiaverroísta na medida em que defende apenas a possibilidade de um tal mundo e não a sua existência como apodicticamente demonstrável.

Esta polémica antiaverroísta que tem a sua culminância em 1270-71, representa uma das fases de uma polémica mais geral contra o aristotelismo heterodoxo que foi iniciada de maneira específica em 1267 por S. Boaventura, na exposição sobre os dez mandamentos, mas tinha começado muito antes quer pelo próprio S. Boaventura no *Comentário às sentenças de Pedro Lombardo* (1250-1252), quer por Santo Alberto Magno em *De unitate intellectus* (1254) quer por S. Tomás na *Summa Contra Gentiles* (1259-64).

Escolheu-se este texto antes de tudo por tratar directamente do assunto, em seguida porque é incisivo, breve e permite com facilidade sair dele e regressar a ele, e, finalmente, porque não obedece à estrutura constituída por argumentos sucessivos entre os quais não parece fazer-se selecção (como acontece na *Summa Theologiæ* e na *Summa Contra Gentiles*). De facto, da leitura dessas duas obras, na parte em que se criticam os argumentos que têm a pretensão de provar que o mundo só pode ter sido criado com início, poderia constituir-se na mesma o ponto de partida de uma abordagem deste tema.

Acontece, porém, que este opúsculo não só diz o que podíamos concluir das *Sumas* anteriormente citadas mas di-lo de forma mais ordenada e mais sedutora. De facto pretende claramente afirmar a possibilidade da eternidade do Mundo e não apenas apontar a impotência dos argumentos que pretendem impugnar essa impossibilidade e impor a necessidade do contrário. No passado um dos títulos dado ao opúsculo foi — *de possibilitate aeternitatis mundi*. Além disso a colocação dos argumentos de forma mais estratégica dá-lhes mais força. S. Tomás aqui não acumula argumentos como se disse: salienta uns mais que outros, integra uns em outros e algumas vezes dá respostas novas e arrojadas.

Este texto torna-se também mais esclarecedor e mais esclarecido se o lermos tendo em conta também toda a argumentação do Doutor Angélico quanto às teses que defendiam a realidade de um mundo criado sem início como algo necessário. É o que se faz na *Summa Contra Gentiles*, L. II, Cap. 31 a 38 e na *Summa Theologiæ* I, q. 46, a. 1. Tais textos não são apenas contíguos com os que tratam a presente temática: estão algumas vezes com eles intrincados, por isso, de vez em quando se lhes fará referência.

Além disso, a importância das duas *Sumas* é indiscutível como obras de síntese onde tudo surge relacionado com tudo. Por isso, quando um tema é nelas tratado, penso que não poderão deixar de ser ponto

de referência, mesmo que se parta inicialmente de um opúsculo especializado. É por isso que aqui se fará referência aos textos de uma e outra *Suma* quando tal pareça necessário, quanto a temáticas ligadas a esta.

O acesso a um texto desta índole passa pela enunciação sucinta da problemática, tendo de fazer-se notar, antes de tudo, que se trata do criacionismo e que portanto a influência não criacionista, directa ou indirecta de Aristóteles, apenas desencadeou a questão, o mesmo acontecendo com a de Averróis, na medida em que não tenha sido considerado criacionista ou com a de outros pensadores árabes que defenderam a mesma tese que o Comentador embora por outras razões principalmente neoplatónicas.

Seguidamente convirá ouvir a mensagem do texto demarcando nele o que é puramente retórico, o que é acessório e o que é principal.

Para isso nada melhor do que esquematizá-lo, dividi-lo e subdividi-lo em partes.

Uma divisão em partes pode inicialmente fazer-se segundo o que formalmente mais aparece, mas pode a seguir apresentar uma outra faceta que obriga a reformulá-lo.

Na dinâmica de cada conjunto de argumentações importa mostrar se todos os argumentos são de igual força, se há uns com menos força que dão lugar a outros, se há alguns que dependem dos anteriores, se podemos articular o que não está claramente articulado, se em sectores determinados aparecem princípios justificativos que não são evocados noutros sectores para os quais seriam também aplicáveis e porquê. É o que se procura fazer na parte fundamental deste texto.

Logo a seguir impõe-se relacionar o que no texto em questão está escrito com o pensamento geral do autor e que aqui se faz de duas maneiras: a) relacionando as partes do texto com os textos afins das *Sumas*; b) relacionando uns e outros com as doutrinas que servem de premissa à ideia desenvolvida no texto. Também para este efeito reportar-nos-emos a teses fundamentais expressas nas duas *Sumas*.

Far-se-à isto não só em obediência a um princípio geral, mas também para mostrar como certos temas, certos problemas e soluções de filosofia medieval são mesmo filosóficos na sua estrutura, procurando demonstrar a cada passo que há uma filosofia medieval e não apenas uma teologia racional por mais eminente que seja.

Quanto ao aspecto hermenêutico, o intérprete de um texto não tem o direito de, à mais pequena dificuldade, considerar que o escritor

entrou em contradição com outros textos anteriores (e muito menos com o seu próprio pensamento). Isso também pode dar-se porque o pensamento de um autor pode evoluir. Mesmo então a evolução pode ser uma maneira de coerência e como tal deverá procurar-se. É dentro deste espírito que se procurará discutir a resposta à última objecção com que o texto termina.

Como se pode ver, o texto é seguido relativamente até se chegar às duas primeiras citações de Santo Agostinho a que, como no decorrer deste trabalho justificarei, chamei a culminação do texto em primeira perspectiva. Seguem-se em seguida duas objecções de certas autoridades às quais S. Tomás responde com textos de Boécio e Santo Agostinho. Estes, no entanto, principalmente as do Bispo de Hipona, não são simples respostas, antes constituem um nível ainda mais alto das possibilidades do criacionismo, tornando-se assim a continuação, em sentido crescente, daquela culminância em primeira perspectiva já apontada. Trata-se, portanto, de uma culminância em segunda perspectiva.

Convirá esclarecer essas duas culminâncias principalmente a segunda pela luz que projecta na compreensão de todo o opúsculo e até da própria doutrina tomista acerca desta problemática.

Considerações prévias

Um importante sistema que procura uma explicação para o mundo por via causal e mantendo a transcendência, portanto evitando o panteísmo é o de Platão, segundo se expressa no *Timeu*: o demiurgo produz o mundo a partir não só da sua acção mas da $\chi\acute{o}\rho\alpha$, da pura indeterminação e subordinando-se às ideias nessa produção. Não há dúvida de que esta forma de produção corresponde a uma explicação transcendente e ao mesmo tempo racionalizante para o mundo temporal no que tem de positivo e de imperfeito: para o *cosmos*.

Como faz notar Aristóteles², aliás criticamente, Platão é o primeiro e o único a afirmar que o tempo é algo produzido e que portanto teve um início. Quem lhe dá início é precisamente um ser eterno. É isto que leva à conclusão de que o tempo é inferior à eternidade (o que já então não era nenhuma novidade) como também

² *Física*, VIII, 251b 16-28: *De Cælo* I, 10, 279b 32; 280a 12.

à de que é uma imagem imperfeita, como todas as imagens, da eternidade. Assim, ao mesmo tempo que não é ilusório, o tempo não existe por si nem é a expressão de algo que exista por si: o *cosmos* como um todo ordenado. Atendendo à contingência do mundo e da sua duração, à sua característica de poder ser ou não ser, Platão encontra-lhe o fundamento na superior liberdade do demiurgo de poder fazer ou não fazer. Assim, o mundo deriva de um ser consciente e livre.

No entanto esta teoria da produção do mundo é ainda um fabricar o mundo a partir de algo que perturba todo este sistema, a pura indeterminação preexistente, dando origem a imensas dificuldades. Como deverá entender-se a preexistência da $\chi\acute{o}\rho\alpha$ mesmo sem mais interrogações acerca do demiurgo?

Mas se considerarmos que uma reflexão sobre o Absoluto ou primeiro princípio como causa deve levar à descoberta da sua total autonomia e independência, a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ é um grande obstáculo a eliminar em sistemas que tenham o sentido da contingência e ao mesmo tempo lhe queiram dar uma explicação de acordo com aquela concepção de Absoluto. Para além da subordinação às ideias, o demiurgo está subordinado àquilo de que fez o *cosmos*: à causa material. Assim, a produção do mundo torna-se igual a uma enorme fabricação cuja radicalidade é ter feito também derivar o tempo, o que é muito importante. Mantém porém a dependência do produtor relativamente à causa material. É o que não pode dizer-se de um produtor absolutamente autónomo. A produção do mundo não pode assemelhar-se à de um artista ou artífice que faz algo a partir de algo preexistente, mas à de um ser que faz o que faz sem depender da causa material. Como solução a esta exigência há apenas duas alternativas: a de que tudo quanto existe provém do próprio primeiro princípio como que gerado por ele — a emanção — *ex Deo*, ou a de uma produção de autoria divina a partir do nada: de nenhuma realidade prévia ao nível das realidades produzidas mas também não derivada do primeiro princípio como se se tratasse de uma transcendente geração: *a Deo* e *ex nihilo*, não *ex Deo*.

Uma e outra das soluções pretendem manter a transcendência e evitar o panteísmo. No emanatismo, pela não afinidade absoluta dos derivados relativamente ao derivante, pela rejeição de todo o antropomorfismo e cosmomorfismo na concepção da primeira entidade. Plotino — o filósofo da emanção — nega por isso mesmo no emanante

o pensamento de si próprio, e, em consequência das outras coisas, bem como a inteligibilidade: é a distância infinita entre o finito e o infinito.

O que chamamos criacionismo mantém de uma maneira mais clara essa separação entre o Absoluto e o resto, entre o necessário e o contingente não porque este tenha começado a existir mas porque o fazer do nada supõe aquela distância que há sempre entre a causa eficiente e a causa material acrescida da redução a nada dessa mesma causa. Pode dizer-se que emanação e criação demarcam-se pela maneira como se relacionam com o princípio parmenideano de que do nada não se faz o ser. Na emanação este princípio é de certa forma respeitado na medida em que do mais vem o menos. No criacionismo o princípio é relativamente transgredido. É transgredido na medida em que, ao nível do contingente, do nada se faz o ser. É-o relativamente na medida em que isso acontece por autoria de um ser. Assim a perspectiva é tão nova e tão subversiva que a emanação pode ser considerada também como oposição ao criacionismo, o qual por outro lado tende a rejeitar o emanatismo ou por suspeita de panteísmo ou por considerar que a emanação não separa radicalmente os derivados do derivante, visto que o modelo depurado da emanação é a geração, o que parece apontar para uma continuidade existencial entre as hipóteses.

Nesta procura de autonomia do primeiro princípio ou entidade derivante inclui-se a exigência de que a acção produtora não se subordine ao produzido de tal maneira que o tenha de produzir necessariamente. Quer o emanatismo quer o criacionismo correspondem a essa exigência embora de maneira diferente. Assim o Uno de Plotino não emana por uma espécie de imposição própria dos derivados como previamente concebidos. Se o Uno é como uma vontade inconsciente³, emana sem tal subordinação, fá-lo espontaneamente. Fecundidade infinita e espontaneidade definem esta forma de superioridade. Poderia porém dizer-se que a sua autonomia é tanta que também poderia emanar ou não emanar? Não supõe isto uma escolha que implica liberdade e consciência as quais são negadas do Uno? Poderia é certo supor-se uma espécie de *suprema indeterminação*, mas poderia perguntar-se até que ponto não seria isto a hipostatização do acaso. Por outro

³ Poderá concluir-se essa classificação se se conjugarem as conclusões do último tratado da Sexta Enéada quanto à negação de auto-pensamento do Uno com as afirmações sobre a vontade do Uno que preenchem o tratado anterior.

lado uma emanção em que o emanador tivesse ou fosse uma consciência poderia de novo ser acusada de com este antropomorfismo não diferenciar essencialmente os emanados do emanante⁴.

Na criação *ex nihilo* em que o agente como agente se distancia da coisa a fazer tem mais cabimento a ideia de uma liberdade do produzir ou não produzir a partir do nada, tal como no caso do demiurgo mas sem os seus inconvenientes.

Nos dois casos (emanatismo e criacionismo) a explicação causalística do mundo é conseguida por uma elevação da causa eficiente ao infinito com a subsequente redução da causa material a zero, ou com integração dos outros tipos de causalidade (formal e final) na causa eficiente que, como e porque eficiente, passa a ser também final e extrinsecamente formal, ou mesmo com rejeição destes tipos de causalidade. Com efeito é possível conceber-se uma entidade emanante ou criadora que não tenha para o seu acto qualquer finalidade extrínseca ou mesmo intrínseca ainda que essa finalidade seja ela própria. O mesmo poderá dizer-se da causa formal. Assim esta em Plotino é como que anulada ao dizer-se que o Uno Infinito não tem afinidade com aquilo que dele deriva ainda que a unidade finita de cada um dos seres pudesse considerar-se remotíssimo efeito formal da entidade suprema.

Sendo a emanção e a criação soluções conseguidas à custa da depuração dos modelos respectivamente da geração e da fabricação, não há dúvida de que o primeiro aponta mais para uma certa intimidade entre a fonte e o derivado e de que o segundo exige um distanciamento maior, uma diferença ontológica radical, (a um preço maior)⁵.

Passemos agora à consideração apenas do criacionismo, dada a maneira como o seu conceito nasce, como se acabou de dizer, da

4 Mas é admissível dizer que os emanados existem e existiriam em quaisquer circunstâncias sem que o emanante seja necessariamente determinado à emanção quer extrínseca quer intrinsecamente. Espontaneidade constitutiva e necessidade forçosa de acção *ad extra* diferem infinitamente.

5 Em contraposição com isto a classificação do sistema plotiniano como panteísta é pelo menos leviana. Não tem em conta as irredutibilidades estabelecidas entre o Uno e a matéria bem como a de ambos na relação com todo o resto da realidade. Esquece a importância que aí é dada à individualidade, esquece até o que Naguib Baladi chamou «audácia plotiniana»: a separação relativa das hipóstases em face da sua fonte em *La pensée de Plotin*, Paris, Puf, 1970. O mesmo esquecimento e estreiteza de visão se dá quando se interpreta a identificação mística com o Uno como aniquilação da alma. É certo que também a linguagem de Plotino é responsável por estas interpretações.

depuração do acto do artista ou o artífice. O artista ou o artífice **começa** a fazer algo à custa de outra coisa que já existe. A depuração desta situação rumo à acção criadora apresenta-se inicialmente como a de alguém que faz a mesma coisa sem substrato material prévio, ou seja **começa** a obra sem nada tirar de si nem de nada anterior fora de si. Nesta primeira aproximação a concepção de criação conseguida desta maneira incluiria a ideia de início, incluindo o início do tempo a partir do não-tempo anterior e do não-ser anterior. Nesta anterioridade teríamos o tempo inexistente mas concebido como possível. Por isso mesmo, sem qualquer outra influência da Revelação, é possível dar-se um certo criacionismo que considerasse o feito *ex nihilo* como *post nihil*. Acontece ainda que essa elevação da causa eficiente a infinito, com a subsequente redução da causa material a zero, anda ligada à sua concepção como eterna *stricto sensu*. Historicamente aconteceu mesmo que a atribuição de eternidade ao primeiro princípio precedeu o de infinidade. Esta dupla perspectiva transformou tudo. O nada de si próprio, sem o qual o começo a partir do nada não tem sentido, traz como consequência a de que a coisa assim produzida não se mantém em si mesma senão por uma intervenção igual à que lhe deu origem, dado que a coisa criada a partir de si nada é, sendo essa a essência do seu existir dependente. Nesse caso a coisa não existe por ter existido e por este ter existido haver recebido a existência da eternidade a qual por meio deste passado se teria transmitido ao presente. O artefacto existe agora porque foi feito antes, a coisa criada existe agora pelo facto de que actualmente está a ser feita existir seja qual for a sua duração anterior. O passado não é condição para a recepção dessa existência. Nesse caso o início temporal é irrelevante por parte da própria criação, o mesmo dizendo-se por parte do agente, pois que este **não começa** a fazer, **não começa** a criar: o acto de criar é eterno. Daqui o aparecimento de um criacionismo que considere como mais lógico ou até mais digno a existência de uma realidade criada sem início. Ou finalmente aparecerá um criacionismo que admita as duas hipóteses — mundo criado com início ou mundo criado sem início — considerando insignificante qual das duas modalidades se tenha realizado.

Deparam-se-nos assim três formas de criacionismo filosófico que estão de acordo as três num aspecto: a criatura é tão inconsistente que nem Deus pode criar um ser que a seguir ao primeiro acto de criação se mantenha independente ontologicamente do seu autor. Trata-se de

um contributo criador para a sua sobrevivência e não de uma simples providência do artista sobre a sua obra após executada. Assim pode dizer-se que numa perspectiva filosófica do criacionismo se encontram razões e dificuldades para as três possíveis perspectivas deste posicionamento metafísico. Por parte de um ser eterno é natural à primeira vista concluir que para além dele e subordinadas a ele terá havido sempre criaturas e se a única maneira de ser sempre das criatura só puder corresponder à duração temporal, então é de concluir que pelo menos pelo que se requer a partir de Deus o mundo não deve ter início. Se acrescentarmos a isto o ser Deus o Bem difusivo de si próprio teremos mais uma razão a acrescentar em prol da «eternidade do mundo», razão a que por exemplo Orígenes foi sensível. A única oposição poderá derivar quer da natureza do tempo quer das questões postas pelo infinito passado. O tempo é compatível ou incompatível com o início de si próprio? Exige por essência uma anterioridade sempre, e portanto um não início? Ou é pela sua natureza compatível com uma coisa ou outra? Se a análise do tempo levar à conclusão da sua real anterioridade necessária, se esta for considerada como constitutiva da essência do tempo, a criação só poderá ser sem início no tempo, pelo menos na medida em que admitirmos que Deus não pode contrariar a essência das coisas que ele próprio criou, ou seja se tal implicasse contradição. Uma doutrina destas não seria menos criacionista do que os outros tipos de criacionismo. Não o seria menos do que aquela outra modalidade que racionalmente exigisse o início no tempo como elemento fundamental. De qualquer forma quer este tipo de criacionismo quer o anterior contrariam o princípio parmenideano de que do nada não se faz o ser, já que mesmo que sem princípio nem fim o mundo é tirado permanentemente *ex nihilo sui*.

A reflexão sobre a essência do que é criar pode levar à secundarização da questão do início se tanto uma modalidade como a outra lhe parecerem circunstanciais e se a questão do infinito passado puder ser racionalmente admissível. Neste caso a consideração da superior autonomia do criador leva-nos a concluir que o mesmo poderá ter querido dar ou não dar um início temporal às coisas criadas.

Até agora estivemos a considerar o criacionismo como doutrina puramente filosófica independentemente das influências não filosóficas que possam tê-lo sugerido. Mas a perspectiva desta metafísica que é o criacionismo complica-se pela sua origem histórica. A afirmação de que «no princípio Deus criou o céu e a terra» e todas as coisas é

escriturística e tem origem no Génesis. A expressão *ex nihilo*, se bem que não seja do texto do Génesis, passa a fazer parte da Glosa, além de aparecer uma vez em II, 7, 28, do *Livro dos Macabeus*. O Alcorão repete as mesmas afirmações do Génesis. A maior parte dos pensadores islâmicos e cristãos procurou ver nesta mensagem das respectivas revelações não uma doutrina acima da razão que a mesma razão nem seria sequer capaz de conjecturar, mas sim uma antecipação da razão. O que a Revelação diz é que Deus **criou**, no passado, e enumera depois o que foi criado, não diz inicialmente se foi *ex nihilo* ou *ex seipso* e diz que foi no *princípio*.

A interpretação da afirmação fez-se quer pela perspectiva que se vai tendo de Deus a partir do resto da Escritura quer por aquilo que a razão descobre por reflexão acerca de Deus. É por isso que o *ex nihilo* é acrescentado. De facto, se o céu e a terra fossem feitos a partir de alguma coisa, de algum anterior *Tohu-Bohu*, Elohim seria parecido ao demiurgo. O texto bíblico não se presta à hipótese de uma interpretação emanatista sobretudo tendo em vista a maneira como se refere esta criação relativamente às coisas criadas: *Faça-se, e foi feito*. Parece demarcá-las de qualquer superior engendramento ou emanação, menos no que diz respeito ao *sopro* de Deus sobre o barro de que fez Adão, sopro esse que, introduzido na matéria, faz surgir o homem.

A mensagem do Génesis assim interpretada coincide à primeira vista com aquela primeira perspectiva de um criacionismo superador de qualquer producionismo, se de facto no *princípio* quer dizer mesmo no início do tempo. Seria a única interpretação? Seja como for a maioria dos pensadores quer cristãos quer islâmicos adoptaram em face do texto revelado uma das formas de criacionismo anteriormente expressas.

Assim a expressão *no princípio* foi interpretada segundo as próprias exigências da razão e da Revelação. Alguém que considerasse ser a criação com início no tempo como que um desprestígio do criador ou incompatível com a essência do tempo criado poderia interpretar *princípio* ou como um termo pedagógico adaptado à maioria ou como princípio metafísico mas não *principium temporis*. Numa exegese em que se abre a possibilidade de nem tudo ser interpretado à letra, a interpretação não literal da expressão ficaria em aberto. Por outro lado, outros autores cristãos e islâmicos consideraram que não só esta expressão *criar* como também *no princípio* representa uma antecipação da razão quer no que significa *criar* como expressão duma origem transcendente a autónoma de todas as coisas quer no sentido de *princípio* como verdadeiro início temporal.

Também deve ter-se em consideração a diferença entre o criacionismo e emanatismo por um lado e, por outro, a concepção de uma entidade suprema subordinante mas não doadora do ser total das coisas. É o caso da relação Deus-mundo no aristotelismo em que o Motor Imóvel é a causa do movimento que há no mundo mas não do existir do mundo.

O grande problema resolvido pela positiva é se o movimento existe ou não desde sempre e se portanto o *cosmos* como ordem inseparável desse movimento também existe desde sempre. Quer pela análise do movimento, quer pela análise do tempo — medida do movimento — Aristóteles pensa ter chegado à conclusão do não início de um e de outro e portanto à existência desde sempre das realidades móveis pois que é inconcebível o movimento sem a realidade que se move. O movimento supõe já por si uma anterioridade (e posterioridade). O movimento que começa supõe um outro anterior que o faz começar e assim indefinidamente. Se partirmos do tempo a conclusão é a mesma. Todo o instante é inconcebível sem uma anterioridade temporal (e sem uma posterioridade temporal). Desta maneira a própria estrutura do tempo aponta a um passado sem início. Mas como o tempo é medida do movimento e este é inseparável do móvel, desde sempre há realidades móveis em movimento⁶. Não é o tempo que faz existir o movimento nem é o movimento que faz existir o móvel. O tempo mostra a eternidade da coisa móvel como coisa, mostra, como atributo da substância, que esta é sem início temporal ou com início mas a partir duma anterioridade que acaba por revelar-se sem início. Do movente que parasse não poderia dizer-se que deixava de existir. Mas seria uma existência absurda a de um móvel que não tivesse movimento. Basta isto para se concluir a sua eternidade.

Acrescentem-se como tantas outras razões da eternidade do *cosmos* as realidades inengendradas que há nele segundo Aristóteles: a matéria prima⁷, o céu⁸ e os corpos celestes⁹.

Aquele movimento eterno é depois explicado pelo recurso ao motor imóvel identificado ao acto puro. Seja qual for o tipo de causalidade que este represente e ainda que se reduzisse apenas à

⁶ *Física*, VIII, 1 (251b 10-28); 251a 9-b9.

⁷ *Física*, I, 9 (192a 25-34).

⁸ *De caelo*, II, 1 (283b 26-284 a2).

⁹ *De caelo*, I, 3 (270a 12-22).

causalidade eficiente, o que chamamos mundo material goza de uma indiscutível indestrutibilidade. É, de todos os sistemas que admitem uma entidade superior transcendente ao mundo, aquele que mais autonomia concede ao mundo material.

O sistema aristotélico desconhece o que possa ser a criação e a emanção, as quais nele não têm cabimento. A primeira, porque iria contra o princípio de Parménides que o sistema aristotélico tentou respeitar; a segunda porque recorre a uma concepção que precisa do infinito para se legitimar. Nada disto tem cabimento na inteligibilidade pura atribuída ao acto puro e na rejeição do infinito como perfeição, embora haja nas obras de Aristóteles momentos de fuga ao sistema em que parece ter a percepção dum infinito superior ao finito.

Qualquer derivação existencial própria da criação não tem cabimento nem à luz da Física nem à luz do que se diz na Metafísica. À luz da Física, nem o movimento faz existir o móvel e portanto nem o primeiro efeito do motor imóvel faz existir o *primum mobile*, nem é o motor imóvel o doador de imutabilidade e muito menos de existência à matéria prima, ao céu, e a todos os inengendrados. Na Metafísica, com muito mais razão, um ser que é consciente apenas de si mas desconhece a existência do mundo (portanto até da atracção que sobre ele exerce como causa final é desconhecedor) não poderia emaná-lo ou criá-lo. Daí a afirmação de que o mundo se orienta para o *Pensamento do Pensamento* como o amante para o amado que o desconhece¹⁰. É nessa obra que aquilo que já se suspeitava aparece claramente.

Neste ponto a hipotética eternidade do mundo segundo a terceira forma de criacionismo apresentada, que coincide com o posicionamento filosófico de S. Tomás e a eternidade do mundo segundo Aristóteles só superficialmente se parecem. No sistema aristotélico a base de eternidade está no próprio mundo cujo existir não deriva do acto puro e que o próprio acto puro não poderia destruir. Ao contrário o mundo desde sempre existente na hipótese da terceira forma de criacionismo seria uma realidade dependente desde sempre na sua existência da eternidade intemporal e portanto tão inconsistente como se tivesse princípio no tempo; seria na mesma a mais radical contingência indefinidamente acrescentada à contingência. Neste ponto são duas perspectivas antitéticas.

¹⁰ *Metafísica*, XII, 7 1072a 24-26.

Até mesmo a perspectiva que considerasse que o mundo se for criado tem de ser sem início e sem fim difere radicalmente desta subordinação que o aristotelismo representa. Até um mundo desses é *ex nihilo*, inconsistente portanto a partir de si próprio.

O sistema aristotélico constitui um binómio de subordinação funcional entre duas realidades ontologicamente autónomas sem que a existência de uma e de outra, do perfeito e do imperfeito exija justificação. Portanto quando Aristóteles nos *Tópicos* e unicamente aí, refere a duração do mundo como um exemplo de questão insolúvel¹¹ só pode estar a referir-se ao cosmos-ordem-movimento, não ao existir dessa realidade.

Antes de entrar na temática em si, deverão fazer-se três observações.

1- A crítica aos argumentos que pretendiam sustentar a criação sem início no tempo tem tanto ou mais peso do que a crítica à pretensão de provar racionalmente que o mundo teve um início. Seria errado concluir que em S. Tomás há uma maior simpatia pela argumentação *pro aeternitate*.

2 - Nas duas *Sumas*, antes mesmo de chegar à questão do início ou não início, já se encontra provado que o mundo é uma realidade criada *ex nihilo*.

3 - Até chegar à questão da criação, S. Tomás passou por diversas temáticas necessárias para a compreensão desta problemática e abordou-as apenas racionalmente, quanto aos argumentos.

Relativamente à primeira observação deve lembrar-se que imediatamente antes da discussão e análise dos argumentos em favor da criação do mundo com início no tempo é tratada em cada uma das *Sumas* a tese daqueles que defendem que o mundo é e não pode deixar de ser simultaneamente criado e sem início no tempo. Na *Summa Contra Gentiles*, a crítica a esta tese desenvolve-se através de três grupos de argumentações primeiro expostas e posteriormente respondidas uma por uma: *ex parte Dei*, L. II, cap. XXXII - 7 argumentos respondidos no capítulo XXXV; *ex parte rerum* - 7 argumentos, L. II, cap. XXXIII, respondidos no capítulo XXXVII e finalmente *ex parte factionis* - 4 argumentos, capítulo XXXIV, respondidos no capítulo XXXVI. Todo este conjunto de capítulos constituídos de argumentos

¹¹ *Top.*, I, 9 (104b-16).

pretensamente apodícticos e respectivas respostas é precedido por um outro capítulo que constitui o desenvolvimento de um princípio geral: *Quod non est necessarium creaturas semper fuisse* (L. II, cap. XXXI). Por outro lado a *Summa Theologiae* expõe também 10 argumentos (I, q. 46, a. 1) os quais constituem como que uma selecção dos dezoito da anterior *Suma* e que são também respondidos um a um no artigo 2 da mesma *quaestio*. Só a seguir numa e noutra *Suma* são abordados os argumentos dos que pretendem provar apodicticamente que o mundo teve um início — *Rationes quibus conantur ostendere mundum non esse aeternum* — *Summa Contra Gentiles*, cap. XXXVIII. São seis argumentos e respectivas respostas no mesmo citado capítulo. O mesmo tema é abordado na *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2: oito razões das quais cinco reproduzem as da *Suma* anterior. No conjunto das duas *Sumas* encontramos portanto nove argumentações cada uma confrontada com a respectiva contra-argumentação.

Relativamente à observação 2, numa e noutra *Suma*, S. Tomás faz preceder esta discussão acerca do início ou não início, pela tese de que tudo quanto existe é criado *ex nihilo*. Antes de se saber a duração das coisas já se sabe que são criadas ou seja, mesmo tacitamente, esta metodologia prepara o leitor para demarcar *do nada de após o nada*, e portanto com início.

Repare-se na ordem das teses demonstradas na *Summa Theologiae*: I, se é necessário aceitar que tudo é produzido por Deus (I, q. 44, a. 1) e, para prever qualquer espécie de produção *ab aliquo* ainda que muito indeterminado, S. Tomás prova especialmente que a matéria prima também é criada (*ibid.*, a. 2). Os passos seguintes consistem em mostrar que essa produção vinda de Deus não se serve nem pode servir-se de nada anterior para se efectuar e que por outro lado é possível (I, q. 45, a. 1 e a. 2). Posto isto, vem a questão menor *De principio durationis rerum creatarum* (q. 46). Mas se tanta importância se lhe dá é porque é necessário mostrar que é menor, a fim de que não se desfigure o principal por uma leviana identificação deste com o acessório. A *Summa Contra Gentiles* tinha seguido uma metodologia semelhante provando primeiro Deus como *principium essendi* (L. II, cap. VI, cujo desenvolvimento se pode encontrar no capítulo XV: *Quod Deus sit omnibus causa essendi*). O Cap. XVI desenvolve esta maneira de ser causa: *Quod deus ex nihilo produxit res in esse*. E só no capítulo XXXI e seguintes até XXXVIII começa a tratar-se da questão do início.

Quanto à terceira observação, não se entenderia o posicionamento tomista sem outros posicionamentos anteriores ou mesmo fora da sua metafísica no seu conjunto. Assim a doutrina da essência e da existência e a interpretação tomista do existir tratada já antes das *Sumas* e reflectida nestas (*S. The.*, I, q. 3, a. 3 e 4; *S. C. G.*, L I, cap. XXI e XXII). Igualmente se impõe o conhecimento da infinidade e eternidade de Deus (respectivamente, *S. The.*, I, q. 7 e *S. C. G.*, XLIII; *S. The.*, X, e *S. C. G.*, XV). Precede igualmente esta problemática a questão da concepção dos atributos do criador ligados à consciência de si e das outras coisas: conhecimento e vontade livre (respectivamente, *S. The.*, I, q. 14 e *S. C. G.*, XLVII - LXXI; *S. The.*, I, q. 19 e *S. C. G.*, LXXI- LXXXVII + XXXVIII). Finalmente a ideia de vontade e poder (respectivamente, *S. The.*, q. 4-6 e *S. C. G.*, cap. XXX-XLII; *S. The.*, q. 25 e *S. C. G.*, L. II, VII-XI, este último capítulo relativo ao poder numa preparação imediata da questão da criação).

Pode assim dizer-se que a temática da criação é racionalmente preparada, desde as razões mais mediatas até as imediatas, sem recurso à Revelação, não só na *Summa Contra Gentiles*, mas até na *Summa Theologiae*. É certo que nesta última *Suma* toda esta temática de razão é tratada imediatamente depois de uma outra temática exclusiva da Revelação: toda a perspectiva trinitária desde I, q. 26 até q. 43. Mas trata-se de uma metodologia racional. Com efeito inclui-se na dinâmica de Deus que pode considerá-lo *ad intra* e *ad extra*. À primeira responde exclusivamente a Revelação seguida de razões teológicas que a tem como premissa. À segunda responde a razão no essencial menos nesta questão cuja resposta seja qual for nem tira nem acrescenta nada à essência da criação. Dada a índole da obra, na *Summa Contra Gentiles* o problema da criação não vem precedido pelo da Trindade.

Legitimação da problemática perante a crença

Aceitando a Revelação, pode concluir-se que o mundo é criado *ex nihilo* e que teve início no tempo. Mas, como acreditar supõe não apenas receber uma informação mas vivê-la segundo a sua origem, como a crença não se separa da adoração, impõe-se a necessidade de captar-lhe o sentido mais profundo naquilo que o Génesis transmite. Não parece razoável a crença que se limitasse a dizer: «Sei pela Revelação isto, em consequência não importa responder a outras hipóteses acerca do mesmo tema». É que pôr essas hipóteses e responder-

-lhes faz parte da vivência da verdade, da procura do seu sentido e da compenetração da sua superioridade. Sem a preocupação de esgotar a sua enumeração poderão lembrar-se algumas delas:

- Poderia Deus não ter criado o mundo ou tinha mesmo de o criar?
- Criou Deus outros universos antes deste ou poderia pelo menos criá-los e, neste caso, com limite ou sem limite de quantidade?
- Deus só pode criar realidades temporais ou também realidades com uma duração mais perfeita?
- Este mundo não poderia ser mais antigo ou mais novo do que é?
- existirão ou poderão existir outros mundos paralelos igualmente criados?
- Poderia Deus ter recorrido à emanção para produzir o mundo ou pelo menos alguma realidade inferior a Si?
- O mundo uma vez criado poderia tornar-se autónomo na sua existência, não precisando, a partir daí, de nenhuma intervenção entificadora?
- Poderia Deus criar um mundo que, uma vez criado, se tornasse existencialmente autónomo, sendo isto mesmo uma consequência da sua onnipotência? Com efeito, a Bíblia não deixa claro que a conservação das coisas seja idêntica ao acto criador, ou até seja o acto criador aplicado à continuação da existência. Uma leitura da narrativa bíblica poderia levar-nos a concluir que Deus fez as coisas com capacidade de subsistirem por si próprias após o primeiro acto que as constituiu, existindo a seguir apenas uma espécie de providência.

Nenhuma destas questões é ociosa quer a nível da razão quer a nível de uma simples meditação acerca da crença. Responder-lhes de uma maneira ou outra condiciona mais ou menos o sentido dessa crença e, portanto, a própria interpretação da criação como ligada ao Absoluto.

Na sequência e ao mesmo nível das questões anteriormente expostas poderiam formular-se mais duas. Mesmo sabendo que o mundo tem início poderá questionar-se :

1º) Se poderia haver um mundo sem início em razão da sua autonomia e portanto não criado, ainda que considerado inferior a Deus ou até mesmo dependente dele mas não na sua existência.

2º) Se poderia haver um mundo criado mas sem início.

A primeira concepção é inadmissível mesmo como possibilidade. Toda a obra anterior de S. Tomás é um desmentido dessa hipótese. Por outro lado, sabe que os seus adversários estão com ele de acordo neste ponto. Com efeito, S. Tomás supõe já provada a unicidade de Deus e a sua capacidade criadora dos reais e possíveis. Essa primeira hipótese, portanto, pode dar-se antes de sabermos mais acerca de quem e o que é aquele que as cinco vias demonstram. Uma vez provada essa existência, responder afirmativamente à questão sobre essa primeira possibilidade seria como afirmar: «Deus existe mas podia não existir». No tomismo, uma vez provada a necessidade de Deus, não é possível que tal proposição tenha sentido.

O pensar esta possibilidade para por fim rejeitá-la faz parte afinal da reflexão sobre a própria crença dimanada do próprio acto de acreditar, ou mesmo daquilo que racionalmente coincide com a crença. Quanto à segunda questão, pensá-la para aproximar-se de uma resposta que o opúsculo desenvolve, faz parte do próprio aprofundamento da noção de criação, tal como as questões anteriormente enunciadas. Sendo assim, por que rejeitar a questão da possibilidade da eternidade do mundo, isto é, se Deus poderia criar o mundo sem início no tempo, ainda que por alguma via se saiba que não foi assim?

Ainda que porventura o Opúsculo não tenha em vista ninguém em particular, não há dúvida de que, como já foi dito, na argumentação visada e criticada perpassa o posicionamento teórico de S. Boaventura que se contrapõe radicalmente ao de Averróis. Por isso, no que diz respeito a este problema, poderão confrontar-se as teses principais de um e de outro.

Averróis

1. O mundo é uma realidade criada por Deus sem início no tempo.
2. Isto prova-se por razões apodícticas.
3. Não é possível outro tipo de criação: um mundo criado com início é absurdo, logo impossível.
4. A Revelação (corânica) fala

S. Boaventura

1. O mundo é uma realidade criada por Deus com início no tempo.
2. Isso prova-se por razões apodícticas.
3. Não é possível outro tipo de criação: um mundo criado sem início é um absurdo, logo impossível.
4. A Revelação (cristã, neste

de um princípio para ser relativamente compreendida pelos rudes, que não entendem diferentemente. Os sábios, porém, devem interpretá-la de outra maneira: a única verdadeira. Portanto, não há duas verdades.

5. Aristóteles, considerado como a culminância da razão humana, é reinterpretado em contexto criacionista.

6. O mundo, mesmo criado, não podia deixar de existir.

caso com o mesmo conteúdo da islâmica) fala de um princípio, devendo ser literalmente interpretada e havendo nisto uma convergência plena entre o que a razão prova e o que a mesma Revelação comunica.

5. Aristóteles é acusado de cair num grande erro ao ignorar a criação conotada com mundo com início.

6. O mundo, porque criado, podia não existir¹².

¹² A eternidade de um mundo cuja existência deriva do próprio Deus, já fora defendida como única por Al-Farabi, Avicena, antes de Averróis em contexto islâmico e, sob a influência do neoplatonismo interpretado criacionistamente, dentro da convicção de que tal maneira de conceber a entificação do mundo não ofendia o essencial da mensagem corânica.

Precedendo estes autores, aquele que é considerado o primeiro grande filósofo islâmico — Al-Kindi — opôs-se à ideia da eternidade do mundo fundando-se em argumentos racionais e defendendo assim como única a tese contrária: a de que a criação tem início no tempo. Em grande parte essa argumentação coincide com a de João Filopão (490-530), comentador cristão de Aristóteles e autor de uma obra em que se pretendem refutar os dezoito argumentos de Proclo, em favor da eternidade do mundo — *κατὰ τὸν πρόκλου περὶ αἰδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων* — e cuja tradução em árabe al-Kindi terá conhecido. Também João Filopão serviu-se de argumentos racionais sem recorrer nunca à Bíblia. Assim, apesar de aristotélico, partilha a opinião de que o tempo teve um princípio. Com essas argumentações de João Filopão e com as de Al-Kindi coincidem algumas das críticas de Al-Gazali em *Tahafut al-falasifa* (derrota dos filósofos) contra a qual Averróis escreve a *Tahafut al-Tahafut* — *derrota da derrota*, na qual segue passo a passo a estrutura daquela obra de crítica às capacidades da Filosofia. Aí Averróis defende não só a Filosofia, vilipendiada na obra de Al-Gazali, como a validade dos argumentos em favor da eternidade do mundo nas questões primeira e segunda (eternidade *a parte ante* e *a parte post*). Deverá lembrar-se que, embora escrita no sentido de invalidar a Filosofia em favor de um pensamento unicamente subordinado à Revelação, a obra de Al-Gazali é uma crítica filosófica à Filosofia. É portanto uma obra filosófica. No que respeita à temática da criação, Al-Gazali pretende aí demonstrar também que a Filosofia é incapaz de provar que Deus é o criador não podendo sequer provar que haja um criador do mundo (ao que Averróis responde na terceira e quarta questão correspondente da sua obra), ou até mesmo que haja um único Deus (questão quinta). Daí que, segundo Al-Gazali, o ateísmo

Através das diferenças expostas perpassa, como é fácil de ver, uma grande afinidade. Para um e outro filósofo, esta questão é um problema especulativo a que a razão consegue dar uma resposta completa. Ter início ou não ter faz parte integrante da noção de criação em nome da qual uma concepção rejeita a outra. Nesta maneira de divergir, Averróis e S. Boaventura convergem.

seja intrínseco aos filósofos. Da mesma maneira, segundo Al-Gazali não se poderá provar racionalmente que Deus se conhece a si próprio ou às outras coisas (XI e XII). Uma outra obra de Averróis que expressa o mesmo posicionamento do Tahafut al-tahafut é o *Discurso sobre a maneira de existência do mundo*. Ver Bibliografia. Também será de recordar aqui que Al-Gazali criticou a filosofia após ter filosofado na linha do pensamento aviceneano.

Pode portanto considerar-se que no pensamento filosófico em Islão encontram-se dois posicionamentos relativamente a este problema do mundo criado: por um lado a tese que defende esse ponto de vista, por influência neoplatónica, bem como a tese que o defende por inspiração ou sugestão aristotélica (já liberta da chamada *Teologia de Aristóteles*, que não era de Aristóteles mas equivalia a uma parte das *Eneades* comentadas) e por outro lado essa linha Al-Kindi — Al-Gazali (neste último caso apenas no que diz respeito às críticas contra a eternidade do mundo, e não no concernente a quaisquer argumentos racionais que pretendam provar o seu começo) que ascenderá ao citado João Filopão. Os dois primeiros posicionamentos *pro aeternitate mundi* quer os de influência neoplatónica quer o de Averróis não são cópias servis do pensamento pagão: são também formas de criacionismo.

Um exemplo relevante de averroísmo é Sigério de Brabante, para quem o mundo é uma totalidade hierarquicamente estruturada, derivada por emanação do seu primeiro elemento mais elevado, o qual é directamente criado por Deus. Este ser criado representa um efeito único, necessário e eterno do próprio Deus (STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 386). No entanto, para este autor, o que mais exigia a eternidade do mundo, era a eternidade da alma intelectualiva, única para todos os homens. Acerca deste autor diz Steenberghen em nota: «Par suite de lourds contresens dans l'interprétation des textes de Siger relatifs à la causalité divine, le P. Mandonnet lui attribuait la négation de la création. Bien que son erreur ait été relevée dès 1911 par C. Baeumker, et par moi-même en 1938 et en 1942, elle est reprise encore périodiquement dans des ouvrages de vulgarisation: voir, par exemple, KNOWLES, D., *The Evolution of Medieval Thought* (1962), p. 292: «For him (= Siger) therefore, the world was eternal, not created». A. Koyré attribuait la même doctrine aux averroïstes en général: voir A. KOYRÉ, *Aristotélisme et platonisme...* (1914), p. 81. Sur la doctrine de la causalité divine selon Siger, voir F. VAN STEENBERGHEN, *Siger...*, t. II, p. 604-614, spécialement p. 612, note 4».

O posicionamento de Koyré e o de Knowles mostra até que ponto se estende o erro de considerar que a única forma de criacionismo como expressão de *Criar ex nihilo* é o que significa fazer algo começar a existir com começo absoluto no tempo, mostra até que ponto mesmo especialistas como os citados, estão submetidos

Sentido do termo *possibilidade* na questão formulada

Como em outros problemas, quando se questiona se Deus pode fazer isto ou aquilo, é necessário distinguir se Deus não o faz porque não pode fazê-lo ou porque isso não pode ser feito. É uma clássica distinção. Aqui será útil lembrar que esta distinção não é igual à que distingue o poder *de potentia absoluta e de potentia ordinata*.

Quando se considera a onnipotência em si, relativamente a algo inferior a si própria, a resposta é que Deus, por sua parte, e em razão do infinito poder, pode realizar tudo. Mas o conteúdo daquilo que se questiona como podendo fazer-se poderá revelar a partir de si a impossibilidade de se realizar. O absurdo pode considerar-se o contrário da onnipotência.

Assim, a potência infinita é o poder em si considerado em abstracção de ser poder de um ente, isto é, pode dizer-se que é a noção de possibilidade hipostatizada e portanto contraditória. É que certos actos constituiriam a negação daquele ente de que seriam actos e por isso não podem ser feitos. Assim é comum dizer-se: Deus não pode fazer isto porque isto não pode ser feito. Neste plano S. Tomás fará a investigação verificando os obstáculos possíveis quer à concepção da possibilidade de um mundo sem início quer à inteligibilidade de uma relação criadora em que o criado não tem início.

S. Tomás aponta, neste opúsculo, dois tipos de possibilidade, a possibilidade *in re* que permitiria a partir de si, como já algo, dizer que o mundo pode existir sempre e a possibilidade activa inerente à acção divina.

Esta possibilidade *in re* seria a potência passiva capaz de justificar ou que desde sempre tivesse sido eduzida uma forma a partir de si, ou que, mesmo não tendo havido essa educação eterna, poderia efectivamente assim ter sido, dado o carácter ingénito do substracto. A esta hipótese S. Tomás diz radicalmente não e por isso afirma:

neste caso a um estreito senso comum. Referir-se-ão de passagem e seguidamente outros autores cristãos que ou afirmaram essa eternidade ou podem interpretar-se dessa maneira.

A oposição de S. Boaventura à ideia de um mundo criado sem início pode verificar-se em *in II Sent. d. 1, p. 1, a. 1, q. 2*; *Collationes in Exaameron IV, 13*; *ibid., V, 29, ib. VI, 2-5, ib. VII-1-2, Breviloquium II, 1, 1-3*.

(...) *posset dici antequam Angelus sit factus «non potest Angelus fieri», quia non præcedit ad ejus esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia prejacenti (...)*¹³.

S. Tomás apresenta o exemplo do anjo para se tornar mais claro no âmbito da sua doutrina. Se dissermos que o anjo tem uma possibilidade de existir em razão de um substrato prévio, de alguma possibilidade considerada objectiva *ex parte rei* fora de Deus, isso seria quanto ao anjo, tomistamente considerado¹⁴, contraditório, mas avançando mais para além do anjo, seria incompatível com a ideia de criação se, mesmo acerca das coisas materiais ou do mundo material em geral, disséssemos que há um princípio último que fora de Deus justificasse a expressão «o mundo é possível». Isto, desde que esse princípio último fosse autónomo: seria fazer intervir sub-repticiamente a tese rejeitada: a de algo autónomo além de Deus na criação, por mais indeterminado que fosse.

Por isso, numa conclusão mais abrangente, S. Tomás já não fala do caso do anjo mas de qualquer ser.

*Sic ergo intelligendo simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest causatum semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse, quod hereticum est*¹⁵.

Sic intelligendo, isto é, entendendo isto à luz dessa ideia de abstracto prévio ou de outra perspectiva que nos levasse a dizer: havia já uma possibilidade real disto previamente à intervenção da potência activa transcendente. É um motivo racional portanto que a isto se opõe, para além do carácter de heresia que expressamente aponta, num opúsculo que tinha em vista defender ao mesmo tempo a racionalidade

¹³ «(...) poderia dizer-se antes de o anjo ter sido feito: «o anjo não tem [a partir de si] a possibilidade de ser feito, porque nenhuma potência passiva precede o seu ser já que não é feito de matéria prévia subjacente (...)».

¹⁴ Embora constituídos de potência e acto, nisso diferindo do criador, os anjos não são compostos de matéria. A potencialidade está na essência relativamente à existência.

¹⁵ «Entendendo assim, deve conceder-se segundo a fé, que aquilo que é causado [por Deus] não pode existir sempre: pois afirmar isto seria afirmar que a potência passiva existiu sempre».

de uma conclusão e a sua ortodoxia segundo a fé, como quem diz: «se alguém considerasse como filosoficamente necessário ou mesmo aceitável postular um substracto eterno a partir do qual se pudesse dizer que um ente por isso mesmo podia existir também desde sempre, a opinião fundada nesta irracionalidade seria herética».

Esta forma de argumentação pode esclarecer-se à luz da resposta a um dos argumentos em favor da necessidade da eternidade do mundo que S. Tomás enuncia para o rebater em cada uma das sumas e que se fundava exactamente nesta noção de possibilidade.

Seguem as críticas a esse argumento.

Na Summa Theologiae:

Ad primum ergo 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; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum, in V Metaphys.

Na Summa contra gentiles:

Possible autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incæpit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem possibile «secundum nullam potentiam dicitur», ut patet per Philosophum, In V «Metaph.» IV, 12, 20; 1019 b). Hoc enim pædicatum quod est «esse», non repugnat huic subiecto quod est mundus» vel «homo», sicut «commensurabile» repugnat «diametro»: et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quæ per motum fiunt oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam: in quibus Philosophus, in VII «Metaphys», (VI, 7, 3; 1032 a), hac utitur ratione¹⁶.

¹⁶ «Quanto ao primeiro, deve afirmar-se que o mundo foi possível antes de existir, não de facto segundo a potência passiva que é a matéria, mas segundo a potência activa de Deus. E também segundo a maneira de algo dizer-se possível considerado absolutamente, não segundo alguma potência mas a partir da simples relação [significante] dos termos que não se opõem entre si; [i. e.] na medida em que o possível se opõe ao impossível, como é esclarecido pelo filósofo [Aristóteles] no L. V da Metafísica, S. The., I, q. 46, a. 1 (p. 350).

«Antes de existir o ser criado foi possível, pela potência do agente, pela qual

Temos, segundo estes textos, a considerar três tipos de possível, ao questionarmos a possibilidade de um mundo sem início mas criado.

1 - A sua potência passiva prévia, como quando dizemos que a mesa é possível a partir da madeira considerada como receptiva de formatos; 2 - A capacidade do agente para criar; 3 - A não-incompatibilidade entre noções ou conteúdos apreendidos pela mente.

A primeira aceção é rejeitada. Toda a problemática girará à volta da segunda e terceira aceção, embora esta não seja explicitamente citada neste opúsculo. Mas é usada.

Poderia questionar-se se S. Tomás considerava herético afirmar que Deus podia fazer o mundo de uma potência passiva preexistente, criada previamente segundo o tempo ou segundo a essência. S. Tomás não desenvolve aqui esta hipótese. Talvez a admitisse na medida em que tal abstracto já não condicionaria a acção da potência activa. Mas, talvez a considerasse uma hipótese sem cabimento dada a concepção aristotélica de abstracto que o pensador Tomás de Aquino adopta.

Um abstracto existente desde sempre por criação e a partir do qual começasse a surgir o mundo seria impossível segundo S. Tomás. Segundo esta concepção a matéria prima não pode existir sem a forma, por isso, se Deus tivesse criado desde sempre a potência receptiva do mundo, desde sempre teria criado o mundo pois é um absurdo a matéria sem a forma.

É nisso que afinal se funda a argumentação que pretendia provar a eternidade do mundo a partir da possibilidade, embora neste caso sem passar sequer explicitamente pela hipótese de o abstracto ser criado e portanto partindo da própria concepção de possibilidade como potência, segundo a perspectiva aristotélica, para a eternidade do próprio

começou a existir. Ou pela relação dos termos entre si nos quais não se encontra nenhuma incompatibilidade, o que é chamado um possível sem potência alguma, como é manifestado pelo filósofo no Livro V da Metafísica, IV, 12, 20, 1019. Com efeito, este predicado «ser» não repugna a este sujeito que é «mundo» ou «homem», como [pelo contrário] comensurável repugna a diâmetro; assim concluiu-se que não é impossível existir e portanto que antes de existir tinha a possibilidade de existir, ainda que não existisse qualquer potência. Porém, naquelas coisas que se fazem através do movimento é preciso que primeiro tenha havido possibilidade por alguma potência passiva. É para estes casos que o filósofo recorre a esta noção, no livro VII da Metafísica», S. C. G., L. II, cap. 38, p. 465.

mundo¹⁷. Os textos anteriormente citados são a resposta a esta argumentação dos defensores da eternidade do mundo como única hipótese.

1. Omne enim quod incæpit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse: alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incæpit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incæpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma: materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet: quod est impossibile¹⁸.

Ver também S. C. G., L 2, cap. 34¹⁹.

Note-se também que as afirmações de S. Tomás no opúsculo não

¹⁷ No entanto dada a sua colocação, este argumento bem como outros de tipo aristotélico deverá considerar-se como tendendo implicitamente a provar, por parte do adversário, uma realidade criada e existente desde sempre.

¹⁸ «1. Tudo o que começou a existir foi possível de ser antes dessa existência: de contrário, seria impossível o próprio fazer-se. Se portanto o mundo começou a existir foi possível o seu próprio ser antes de começar. Mas aquilo que é possível de ser, é a matéria, que é potência para o ser o qual é pela forma e para o não ser o qual se dá pela privação. Se portanto o mundo começou a existir, antes do mundo existiu a matéria. Ora é impossível existir a matéria sem forma: mas a matéria do mundo juntamente com a forma é o próprio mundo. Sendo assim, o mundo existiu antes de começar a existir: o que é impossível», *S. Th.*, I, q. 46, a. 1 pp. 348.

¹⁹ «*Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non, impossibile erat ipsum esse et necesse non esse; et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incoepisset. Sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens præexistere subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non incoepit esse de novo.*» («Tudo o que começa a existir de novo, isso mesmo era possível existir antes que existisse; se assim não fosse, era impossível de existir e era necessário que não existisse; nesse caso, seria sempre não ser e nunca teria começado a ser. Mas o que é possível de existir é um ente subjacente em potência. Assim, antes de qualquer coisa que comece de novo há de preexistir um ente subjacente em potência. Como não é possível proceder infinitamente, é necessário afirmar algum substracto primeiro que não começou a existir de novo.»), *Summa Contra Gentiles*, L. 2, cap. 34, 3, p. 454. Este substracto, *subjectum*, seria a matéria, como se faz notar na primeira argumentação deste capítulo (p. 452-453).

podem ser interpretadas como se o Doutor Angélico aceitasse que um determinado ser não podia existir desde sempre mas que sempre haveria algum ser criado de novo embora num mundo que, como sucessão de seres com início e fim, não tivesse início. Tal interpretação não é aceitável porque os problemas relativos a um só ser eterno são os mesmos que surgem acerca de um mundo com essa totalidade de sucessões. Além disso, S. Tomás refere a possibilidade de uma mesma entidade, ou várias, existirem sem início, como pode verificar-se pelo texto que se segue.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra (q. 32 a.1) de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit²⁰.

O substrato é um elemento criado da coisa criada, portanto nem fundamenta objectivamente a frase: «O mundo tinha possibilidade de existir», nem fundamenta, a partir da sua análise actual, qualquer das teses sobre a duração do mundo, ou seja, o substrato mesmo actual não é o que o termo *possibilidade* traduz.

Como porém poderá verificar-se, o texto acabado de citar, para além de elucidar a questão anterior, tem um alcance muito maior. Indica essa outra via de resposta a esta questão da possibilidade de um mundo sem início. Aí pode verificar-se que a única potencialidade a ter em conta é a da essência ou melhor é a própria essência como possibilidade

²⁰ «Que o mundo nem sempre existiu só pela fé se tem como certo e não pode provar-se por meio de argumentos tal como acima também se afirmou sobre o mistério da Trindade. A razão disto é que a novidade do mundo não é susceptível de demonstração por parte do próprio mundo. Com efeito, o princípio da demonstração é *aquilo que é* (a essência). Cada coisa, porém, de acordo com a sua espécie, abstrai do aqui-agora e por isso se diz que os universais estão por toda a parte e sempre. Daí que não pode demonstrar-se que o homem, ou o céu, ou a pedra não tenham existido sempre», *S. Th*, I, q. 46, a. 2, p. 353.

Primeira parte de um texto em que sucintamente se prova não poder demonstrar-se que o mundo teve um início no tempo nem ex parte rerum, pois a análise da essência não leva a tal (parte aqui escrita) nem ex parte Dei - segunda parte a que se fará apelo ao tratar da vontade criadora de Deus, pág. 83, nota 44.

ou como conteúdo indiferente a existir ou não existir. Mas é claro que esta possibilidade, quando considerada fora do existir, é nada nas coisas e quando considerada como existindo não apresenta a partir do seu conteúdo qualquer repugnância a existir desde sempre ou a existir com início. É uma consequência da doutrina sobre a essência como potência que pode ou não existir. Nesse caso, ao existir, pode isso dar-se desde sempre ou a partir de um primeiro momento no tempo.

Assim, ao nível da coisa criada, o que de alguma maneira fundamenta a afirmação «x podia ter existido sempre» não é o substracto, que, mesmo existindo como nas coisas sensíveis, também foi criado e portanto não garante a ligação ao real da proposição «o mundo podia ter existido desde sempre». Mas é a essência real de cada coisa existente que se apresenta como não repugnando quer a um tipo de existência quer a outro. É uma espécie de não incompatibilidade ontológica coincidente com a não incompatibilidade lógica. Assim, se conjugarmos a parte do opúsculo que estamos a analisar com o texto da *Suma* que se acaba de transcrever, temos a primeira prova de que o mundo podia ter existido sempre a partir do próprio mundo, tendo em conta as essências (com matéria e sem matéria) que o compõem²¹.

As outras questões fundamentais do Opúsculo

Voltando ao opúsculo, esta é a primeira questão tratada. Se verificarmos bem por uma leitura global e ainda pouco aprofundada do opúsculo, encontramos neste mais três questões:

1ª) se a criação implica precedência temporal, causa-efeito ou nada ser;

2ª) se uma duração sem início nem fim representa uma atribuição às coisas daquilo que é próprio da divindade ;

3ª) se haver um número infinito simultâneo de almas seria um obstáculo à possibilidade de um mundo sem início mas criado.

À medida que avançarmos, veremos se todas estas questões têm o mesmo peso.

Aqueles que negam a possibilidade de um mundo criado sem início fazem-no por considerarem absurda uma tal concepção. S. Tomás delinea duas vias de investigação desse possível absurdo ou, *repugnantia intellectuum*, chegando à conclusão de que não há absurdo nenhum. Seria absurda a hipótese de um mundo criado sem início:

²¹ Alguém poderá perguntar porque é que S. Tomás não fez referência a isto no opúsculo. Nesse caso, creio que a resposta seria a de que S. Tomás procura aqui um terreno comum aos adversários, excluindo assim o recurso a uma doutrina que é apenas sua: a da relação essência-existência.

1º *Aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione;*
2º *Aut quia oportet quod non esse praecedat duratione*²².

Todas as outras objecções formuladas nas *Sumas* contra a hipótese da eternidade do mundo passam a um plano secundário juntamente com as antigas respostas, em face do conjunto das réplicas a estas duas hipotéticas objecções, que constituem como que o núcleo da obra.

São duas questões em que importa saber se há ou não repugnância lógica. Mas, antes mesmo de expressar o seu desdobramento, S. Tomás estabelece o princípio que abre e de certa forma orienta toda a investigação posterior.

Expresse omnipotentie Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit. Quem afirma que não pode ser feito por Deus algo que pode ser entendido nas criaturas cerceia expressamente a onnipotência de Deus.

É um princípio legitimador da investigação a fazer e que, S. Tomás com certeza considera partilhado pelos seus adversários. Por outro lado, está estrategicamente colocado a contrastar com aqueles casos que alguns consideravam possíveis, apenas para não diminuir aquela mesma onnipotência. São casos que, pela sua obscuridade, vão contrastar com este, mas são também afirmações que nunca ninguém classificou de heréticas... Porque se há-de considerar herética então uma opinião que também afirma o poder de Deus, mas desta vez sem cair no absurdo e no risco de negar o princípio de identidade, como lembra S. Tomás citando para o efeito um pequeno comentário de Santo Agostinho? Trata-se de criticar a afirmação de que Deus pode fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido, isto é, com que o passado não seja passado, tese que veio a ser defendida por S. Pedro Damiano²³. Mas isto é de menos importância no opúsculo. Importa sim

²² «1º Ou porque é necessário que a causa agente seja anterior em duração;

2º Ou porque é necessário que o não ser seja anterior em duração».

²³ «Si itaque posse coeternum est Deo, potest igitur Deus ut quae facta sunt non fuerint; sed omnia posse coeternum est Deo; potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint».

«Se o poder é coeterno a Deus, Deus pode por isso mesmo fazer com que as

salientar os dois segmentos de investigação que a seguir aparecem em resposta respectivamente à primeira e segunda destas questões, relativas à precedência causa-efeito (1º segmento) e precedência nada-ser (2º segmento).

Da causa absoluta

O 1º segmento é constituído por quatro argumentações a provar que o causado por Deus, pode ser simultâneo ao causante. Vamos considerar o que se diz de Deus como causa, mas pondo de parte o seu aspecto de causa voluntária: última parte da primeira argumentação e 4ª argumentação.

Como pode ver-se na primeira argumentação, lembra-se que a causalidade eficiente de Deus, ao ser intemporal, é súbita, podendo originar um efeito que lhe seja sempre simultâneo, sem precedência de duração. A produção das coisas por Deus, que não está submetida ao tempo nem ao movimento, não implica necessariamente precedência de duração. Causa e efeito, neste caso, poderão ser simultâneos. A análise dessa simultaneidade aponta-nos a precedência não cronológica da causa sobre o efeito, a subordinação do efeito à causa, que a tornam inteligível. Além disso, este tipo de causa, não é apenas possível: existe em algumas coisas, o que reforça ainda mais a sua aplicabilidade a Deus. São-nos apresentados assim, nesta primeira argumentação, dois tipos de causalidade eficiente: aquela que se caracteriza pela anterioridade cronológica e aquela que se dá em simultaneidade e que tem todas as condições para poder ser dita de Deus. Assim, a causalidade com anterioridade cronológica não é o único tipo de causalidade embora haja uma tendência a considerá-la dessa maneira: é a frequência com que aparece que leva os homens a não considerarem outro tipo de causalidade: uma espécie de mau hábito que não deixa ver a outra concepção.

coisas que foram feitas não tenham existido; mas é coeterno a Deus o poder realizar tudo; por isso mesmo Deus pode fazer que as coisas que foram feitas não tenham sido feitas» De Divina Omnipotentia, c.16. A ideia fundamental é a de que o poder é coeterno a Deus. Como eterno não pode ser condicionado pelas realidades temporais cuja existência depende dele em absoluto. Por isso, segundo S. Pedro Damiano, Deus pode fazer que as realidades passadas deixem de existir como passadas.

Até aqui, na primeira argumentação, trata-se de afirmar que deparamos com dois tipos de causalidade sem ainda formular expressamente qualquer hierarquia, se bem que isso já se faça sentir: a descoberta do outro tipo de causalidade representa uma libertação daquele hábito imposto pelo sensível.

É que, se uma vez posta a causa não puder dar-se o efeito imediatamente, tal atraso dever-se-á a alguma deficiência da causa, como se diz claramente na terceira argumentação. Note-se que S. Tomás diz *se não puder sustentar-se (si non possit poni)* em vez de «se não se sustentar» (o que seria em latim *si non ponatur*). Uma causa perfeita deve ter essa capacidade a partir de si, quer a realize quer não. Nada, extrínseca ou intrinsecamente, deve poder impedir que o seu efeito se dê «imediatamente» desde sempre (mas também nada extrínseco ou intrínseco deve obrigar a que o efeito exista desde sempre).

Assim, se considerarmos Deus a mais perfeita das causas, tem de excluir-se do seu influxo causativo qualquer exigência de precedência de duração sobre o respectivo efeito. Esta passagem do primeiro argumento para o terceiro é bem significativa, pois mostra como aquilo que a princípio se apresenta como a forma mais normal de causalidade, como que o seu modelo, em comparação do qual a causalidade simultânea parecia uma excepção a ser concedida, representa a forma mais primária e mais imperfeita de causalidade. De facto, a causa móvel nem é única, nem é o modelo de causalidade, nem mesmo é uma causa ao mesmo nível da outra agora descoberta: representa, afinal, devido ao movimento, uma forma inferior de causalidade, uma causalidade pouco clara apesar da aparência em contrário. Desta forma, a sua representação na mente, quando tornada hábito pelo domínio do sensível, passa a dominar como perspectiva única susceptível de obstar que se chegue a concepções não apenas diferentes, mas mais altas.

Esta ideia tão central da não precedência temporal possível na criação é reforçada pelo argumento *a fortiori* que lhe antecede. Se uma causa que não é criadora pode ser instantânea ou simultânea ao efeito, e dado que isso se dava na realidade, segundo pensava S. Tomás, porque não uma causa criadora que lhe é infinitamente superior?

Assim há como que uma linha ascendente dentro deste segmento que investiga o problema da simultaneidade causa-efeito:

1º A possibilidade de haver também outro tipo de causalidade além da relação de sucessão causa-efeito;

2º A observação de que ela se dá numa forma relativamente superior de causalidade e assim insistindo em que, com muito mais razão, uma causa totalmente superior o poderá fazer.

3º A indicação do que mais fundamenta essa possibilidade de simultaneidade com o efeito: só um defeito estrutural da causa é que pode impedi-la de ser simultânea ao efeito, de produzir um efeito que lhe seja simultâneo.

Assim, dado que posta a causa se pode pôr o efeito ao mesmo tempo, uma causa eterna poderá, na medida em que é eterna, ter um efeito simultâneo, um efeito «eterno», um efeito temporal do qual possa dizer-se que desde sempre está a ser causado pela causa eterna: Desde sempre e para sempre este mundo poderia ser simultâneo à sua causa eterna. Seria a «eternidade» possível para um ser que, mesmo sem início nem fim, não deixa de ser temporal. O que permite concluir isto é a *eternidade* da causa pensada à luz da análise teórica da causalidade, nos 1º e 3º argumentos e à luz da descrição dos casos temporais de simultaneidade causa/efeito.

Nos parágrafos que culminam estes dois segmentos, S. Tomás transcreve a exposição feita por Santo Agostinho acerca de uma doutrina que na sua época defendia a existência de um mundo criado sem início no tempo, lembrando que o próprio Bispo de Hipona não lhe encontrou qualquer absurdo. É um argumento de autoridade, oportuno para uma discussão com agostinianos, embora, se fosse apenas de autoridade, com a fraqueza que caracteriza qualquer prova deste género. Acontece porém que este argumento também é de razão na medida em que S. Tomás o assume como válido.

De facto no Livro X cap. 31 e no Livro XI cap. 4 e 5 de *De Civitate Dei* (Acerca da Cidade de Deus), Santo Agostinho aborda este tipo de criação sem início no tempo em que a relação criador-criado aponta uma precedência ontológica, mas não cronológica, permanente, comparada à acção sempiterna de um pé sobre a respectiva pegada impressa no pó. No primeiro livro citado, Santo Agostinho não põe em dúvida a racionalidade desse esquema, apenas acha que não deve aplicá-lo necessariamente à alma humana (que ele considera sem fim) dado que não estaria de acordo com aspectos relacionados com a felicidade.

Com esta argumentação pensa ter liquidado o princípio: *só não tem fim o que não tem início*. Se este axioma se tivesse de aplicar à alma, que é dada como não tendo fim, esta precedência criador-criado

desde sempre aplicar-se-lhe-ia sem dúvida. É portanto um esquema racional, rejeitado não porque tenha algo de absurdo, mas porque não é necessário.

No outro livro citado (XI), a criação de um mundo desde sempre é igualmente rejeitada por não se aceitar o argumento que pretende fundamentar tal perspectiva criacionista — o argumento de que se o mundo tivesse início, Deus pareceria um ser caprichoso e arbitrário pelo facto de entre os tempos possíveis escolher uns e não outros para criá-los e preenchê-los de criaturas. Tendo criticado este argumento e tendo, segundo pensa, demonstrado a sua falibilidade, Santo Agostinho conclui não ser necessário afirmar uma criação sem início. Mas de novo se vê que não foi por qualquer irracionalidade do esquema causativo apresentado (já sem aquela comparação), que Santo Agostinho o rejeita. Foi apenas, como no caso da alma, porque não se torna necessário.

Resumindo: o esquema de uma criação *ab aeterno*, explicado pela comparação pé-pegada *ab aeterno*, é um esquema racional invulnerável como tal, mas que não se aplica nem à alma, quando defendido à luz do princípio «só não tem fim o que não tem início», nem ao mundo, quando a criação *ab aeterno* deste é defendida para salvaguardar a perfeição e a dignidade da acção criativa²⁴.

²⁴ «*Ut enim hoc platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur afferre, quia nisi quod semper antea fuisset, sempiternum deinceps esse non posset (p. 471-472)... Numquid ergo si anima semper fuit, etiam miseria ejus semper fuisse dicenda esset?*» («Os platónicos, para se recusarem a aceitar isto julgavam apresentar como causa idónea a de que só o que existira sempre antes é que, a partir daí, poderia ser sempiterno... Mas se a alma existiu sempre, também a miséria dela deveria ser afirmada como tendo existido sempre?», *De Civitate Dei, C. D.*, L. X, cap. 31, p. 671-672.

A razão aduzida por aqueles platónicos, poderia expressar-se assim: só a partir da sua existência desde sempre é que uma realidade pode existir para sempre. Note-se que S. Agostinho contrapõe a visão de Platão, que interpreta como defensora dum mundo com início, à destes platónicos no que diz respeito à duração do mundo. A parte correspondente às reticências inclui esta afirmação seguida pelo extracto que S. Tomás reproduziu no Opúsculo. Segue-se uma nova explanação acerca da incompatibilidade entre o hipotético não-princípio da alma e as suas possíveis desgraças a partir do momento em que passa pela duração temporal. Assim acaba o capítulo. *No livro seguinte retoma-se a objecção fundada nessa infelicidade da alma: «dicunt quidem aliqui, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod nunquam ante venisset, facere mundum et accidisse illi voluntatem novam, cum in ullo sit omnino mutabilis: sed non video quo modo eis possit in ceteris rebus ratio ista subsistere, maximeque*

in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria, quae numquam ante per aeternum, nullo modo poterunt explicare.» («Dizem algo a partir de que lhes parece defensor Deus de uma arbitrária temeridade, para que não se pense que lhe ocorreu ao espírito aquilo que nunca antes lhe tinha ocorrido: fazer o mundo e assim ter surgido n'Ele um novo desejo não sendo porém de forma alguma mutável: mas não vejo como podem sustentar esta argumentação nas restantes coisas e, sobretudo quanto à alma; se defenderem que esta é coeterna a Deus não poderão explicar de forma alguma de onde lhe surge a desgraça posterior que antes por toda a eternidade não lhe tinha sucedido»), *De Civitate Dei*, C. D., XI, IV, “, pp: 688-689. Mas a resposta mais directa a essa objecção da arbitrariedade surge no capítulo seguinte do mesmo livro XI. «*Deinde videndum est istis, qui Deum conditorem mundi esse consentiunt, et tamen quaerunt de mundi tempore quid respondeamus, quid ipsi respondeant de mundi loco. Ita enim quaeritur cur potius tunc et non antea factus sit, quem ad modum quaeri potest cur hic potius ubi est et non alibi. Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somnari cogantur; ea tantum differentia, quod eos ille fortuitis motibus atomorum gigni asserit et resolvi, isti autem opere Dei factos dicturi sunt, si eum per interminabilem immensitatem locorum extra mundum circumquaque patentium vacare noluerint, nec eosdem mundos, quod etiam de isto sentiunt, ulla causa posse dissolvi?*

An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in hac vaniloquia progressuros. Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et loco suo determinatum, et operante Deo factum esse dicant: quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset; hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessaverit. Et sicut non est consequens ut fortuito potius quam ratione divina Deus, non alio, sed isto in quod est loco, mundum constituerit, cum pariter infinitis ubique patentibus nullo excellentiore merito posset hic eligi, quamvis eandem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere: ita non est consequens ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterissent, nec fuisset aliqua differentia unde tempus tempori eligendo preponeretur. Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum; respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum.» («Deve procurar saber-se o que respondem acerca do lugar do mundo esses que concordam ser Deus o criador do mundo e no entanto pretendem que lhes respondamos acerca do tempo do mundo. Assim pergunta-se porque foi feito em certo momento e não antes, da mesma maneira que pode perguntar-se porque está aqui em vez de estar noutra lugar. De facto, se pensam em infinitos espaços de

tempos anteriores ao mundo nos quais não lhes parece que Deus tenha podido abster-se de actuar, pensem da mesma maneira nos infinitos espaços locais fora do mundo; e se alguém disser que nestes o Onnipotente não pode estar ausente, não será de concluir que são forçados a sonhar, a inventar inumeráveis mundos como fez Epicuro? Mas isso só com a diferença de que este afirma que os tempos são produzidos e dissolvidos por movimentos casuais dos átomos; aqueles, porém, dirão que os mundos foram feitos por acção de Deus, se não quiserem que Ele esteja ausente através da interminável imensidade dos lugares, que se abrem por toda a parte fora do mundo e [se não quiserem] que os mesmos mundos possam desaparecer por alguma causa, o que também pensam acerca deste. Ou porventura dirão que a substância de Deus — a qual nem incluem no lugar, nem determinam pelo lugar nem a estendem no lugar, mas confessam estar toda por toda a parte numa presença incorpórea, como é digno que se pense acerca de Deus — está ausente de tão grandes espaços dos lugares fora do mundo, e está presente num lugar apenas, este tão exíguo em comparação daquela infinidade? Não penso que avancem para estes discursos vãos. Portanto, uma vez que afirmam que foi feito por Deus um só mundo de uma imensa extensão corpórea, mas finito e confinado pelo seu lugar, o que respondem acerca dos infinitos lugares fora do mundo — porque é que Deus neles se abstém de actuar — isso mesmo respondam-no também para si mesmos sobre os infinitos tempos anteriores ao mundo: porque é que nestes Deus se absteve de actuar. E assim como não é conclusivo que Deus, mais por arbítrio do que por razão divina, tenha feito o mundo neste lugar em que está e não noutra, apesar de não ser por um mérito mais excelente que pôde ser escolhido de entre tantos [outros lugares] igualmente infinitos que por toda a parte se nos deparam, embora nenhuma razão humana possa compreender a própria razão divina pela qual foi feita; assim também não é conclusivo que julgemos ter surgido em Deus algo de arbitrário pelo facto de ter dado origem ao mundo naquele tempo preferentemente a outro anterior, apesar de os anteriores tempos terem passado através de um espaço infinito anterior de duração e apesar de não haver nenhuma diferença a partir da qual preferisse escolher um tempo a outro tempo. Mas se disserem que são vãos os pensamentos dos homens pelos quais são imaginados infinitos lugares, pois que nenhum lugar existe além do mundo, responder-se-lhes-á que da mesma maneira os homens pensam em vão tempos passados sem actuação de Deus, pois que não existe qualquer tempo anteriormente ao mundo.»), *De Civitate Dei*, C. D., XI, V, pp. 690-691.

Como se vê a resposta agostiniana pretende apenas defender que a criação com início não é absurda dado que os argumentos dos adversários não são apodícticos, mas não pretende mostrar que a hipótese dos adversários seja absurda, pois não afirma que Deus não possa preencher todos os tempos possíveis passados (ou mesmo todos os espaços possíveis além do espaço deste mundo). Uma das bases da argumentação é que o tempo se tiver início está para o tempo possível anterior como o mundo espacialmente limitado está para o espaço irreal possível além destes limites. Tanto os adversários como S. Agostinho aceitavam que o mundo não era espacialmente infinito (o mesmo acontecendo mais tarde com S. Tomás). Por isso mesmo pode responder-lhes: assim como não se preocupam em saber porque Deus não preencheu esses espaços não há razão em questionar porque não preencheu Deus os tempos anteriores ao início do mundo. Ao aceitarem um mundo limitado

Este tipo de criação que aqui é negado como inexistente mas não como impossível transita, afinal, para outros níveis onde é afirmado como necessário, como se verá mais adiante. Afinal o que Santo Agostinho fez é neste ponto bem parecido ao que fez S. Tomás: mostrar como os argumentos com que se pretendia provar a eternidade de certos seres (mundo material e alma) não tem, relativamente a eles, nenhuma força apodíctica, embora não sejam absurdos.

Quanto à classificação de dificilmente inteligível que Santo Agostinho faz deste tipo de criacionismo, S. Tomás considera que tal apreciação é feita por influência do mau hábito já referido que prende os homens ao sensível, ao considerar que a única forma de causa é a temporal.

Será de lembrar que é com estes mesmos textos de Santo Agostinho, usados como contra-argumentos, que S. Tomás responde na *Summa Theologiae* àqueles que exigem uma criação com princípio fundados na exigência de um início temporal, invertendo, no entanto, os textos e assim fazendo do texto do Livro X o esclarecimento do Livro XI (I, q. 46, a. 2, *ad primum*)²⁵.

também poderiam acusar Deus de arbitrariedade por não ter preenchido de existência os espaços possíveis. As respostas que os adversários dêem transferem-se para o caso do tempo sem início. Se dizem que esses espaços possíveis são um simples nada e que portanto não devem formular-se problemas sobre os mesmos, a mesma resposta poderá ser dada acerca dos tempos anteriores possíveis. Com esta resposta Agostinho contrapõe a um problema por resolver outro problema, a uma dificuldade de compreensão que inquieta os adversários outra dificuldade de compreensão que não os inquieta. Todo este raciocínio cairia se os adversários acabassem por aceitar que aquilo que exigem do tempo deve efectivamente exigir-se também do espaço: que à infinidade dum deve também corresponder a infinidade do outro. Certamente que ficaria ainda uma resposta: a insondabilidade das razões divinas e da sua escolha o que também aparece neste texto muito de passagem. Note-se que também S. Tomás recorre à convicção de que o universo é finito para pôr em paralelo espaços possíveis envolventes e tempos possíveis anteriores, *S. C. G.*, L. II, cap. 35 (*non est autem*); (em resposta ao quinto argumento em favor da eternidade do mundo *ex parte Dei* do capítulo XXXII, em que S. Tomás responde da mesma maneira que Santo Agostinho ao mesmo tipo de objecção fundada na arbitrariedade de escolha de uns tempos em vez de outros); ver também *ibidem* cap. XXXVI em resposta ao Sexto argumento do Capítulo XXXIII, bem como *S. The.*, I, q. 46, a. 1.

25 A *Summa Contra Gentiles* limita-se a defender a possibilidade de uma causalidade sem precedência de duração, apontando um caso físico em que se dá essa precedência contraposto ao das causas móveis.

Quod enim «primo» dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam

A argumentação que vimos até agora seguiu esta linha:

— De facto, há criação com início;

— Os adversários da criação sem início terão razão nesse seu posicionamento se a criação com início representar uma certa precedência de duração entre a causa criadora e o seu efeito (mundo criado) que deva considerar-se como a única forma de causalidade;

— Deus é capaz de outra causalidade isenta desse tipo de precedência; Nisto difere das causas móveis que se submetem necessariamente à precedência de duração;

— Essa capacidade funda-se na sua estrutura de causa perfeita e é inteligível;

— Portanto, havendo a possibilidade de uma produção sem precedência temporal, há também a possibilidade de um mundo sem início.

O caminho percorrido até agora leva-nos ao encontro dos seguintes tipos de causas.

— Causas que, necessariamente implicam precedências de duração relativamente aos efeitos: causas móveis;

— Uma causa que, devido à sua perfeição, pode causar com aquela precedência de duração que parece acontecer na criação com início (interpretada pelos adversários), como pode causar sem estar sujeita a essa precedência;

— Causas que são de facto simultâneas ao efeito;

— Implicitamente encontra-se outro tipo de causa que é necessariamente simultânea ao seu efeito sem o superior poder de produzir de uma forma ou de outra.

Neste ponto e até aqui diríamos:

Com precedência de duração — mundo com início

Sem precedência de duração — mundo desde sempre

operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum: quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit. In his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.» («Relativamente ao que é afirmado no primeiro, [argumento] é verdade que, naquelas coisas que fazem algo por meio do movimento, o agente precede necessariamente o efeito que se realiza pela sua operação, porque o efeito está apenas no termo do movimento: é preciso porém que o agente também exista quando o movimento começa. Mas naquelas coisas que actuam instantaneamente, isso não é necessário, assim como o sol ilumina o nosso hemisfério no próprio momento em que se encontra num ponto do oriente.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 38, pp. 466-467.

Acontece porém que essa precedência de duração não é temporal, está muito longe da precedência de duração expressamente referida na argumentação, a das causas móveis, não apenas porque nestas a precedência tenha de dar-se necessariamente ao passo que em Deus não o é, mas também porque a precedência de duração que se diz implicada na criação com início não é uma verdadeira e real precedência. É a precedência de um tempo imaginado como diz S. Tomás na *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 1, *ad octavum*²⁶.

A razão disto é que na criação com início a causalidade real é tão simultânea ao seu efeito como na criação sem início. Qualquer tipo de criação implica em primeiro lugar este tipo de causa relativamente aos efeitos. Se Deus criou o mundo (que poderia não ter criado) a sua acção é simultânea ao efeito quer tenha início quer não ou mais rigorosamente, o seu efeito quer tenha tido início quer não, é simultâneo à sua acção causal. Em sentido estrito podemos continuar a dizer que não é necessariamente simultâneo na medida em que pode criar ou não criar, mas uma vez que o faça, fazê-lo-á segundo a simultaneidade.

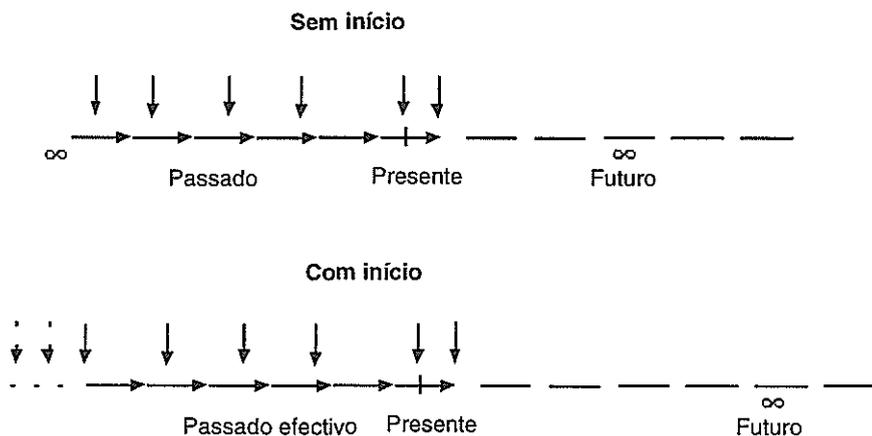
No primeiro caso, mundo com início, será em face dessa simultaneidade causa-efeito que poderá derivar-se a chamada precedência de duração como possibilidade secundária acompanhante. É uma precedência impropriamente dita de não tempo e de não coisas temporais. A única precedência real que se dá na criação com início é também a precedência ontológica simultânea do primeiro momento, bem como de todo os outros, a partir da causa entificadora. No segundo caso de um mundo igualmente temporal não ter início, cada momento foi igualmente simultâneo à sua causa tal como os momentos de um mundo com início.

²⁶ «*Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis sed aeternitatis — Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati et non realiter existentis. Sicut cum dicitur, supra caelum nihil est, ly supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.*» («Quanto ao oitavo deve afirmar-se que Deus é anterior ao mundo em duração. Mas esse «antes» (prius) não designa uma prioridade de tempo, mas de eternidade — Ou deve dizer-se que designa a eternidade dum tempo imaginado e não de facto existente. Assim como quando dizemos: «acima do céu nada existe»; esse «acima de» («supra») designa apenas um lugar imaginado segundo se puder imaginar que se acrescentam outras dimensões às dimensões do corpo celeste.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 1, p. 351-2.

Num mundo sem início, para todos os momentos e, num mundo com início para todos menos o primeiro, a única precedência real de duração é a que encontramos entre criado e criado, entre efeitos sucessivos que um por um dependeram da mesma causa à qual foram simultâneos. Ora esse tempo irreal que precedeu um mundo sem início designa apenas o conjunto anterior possível que, se tivesse existido, teria sido também simultâneo à sua causa.

Se nem a precedência real de um momento relativamente ao outro serve de intermediário entre este último e o criador, com muito menos razão se pode atribuir tal função à precedência do tempo irreal. Assim, o que se chama anterioridade de duração, é a precedência de efeitos possíveis que, se existissem, seriam na sua sucessão simultâneos à causa eterna.

Numa palavra, havendo algo criado, é a simultaneidade causa-efeito ou precedência ontológica causa-efeito que permite pensar a precedência de duração real ou possível.



O conjunto das flechas na vertical representa um único influxo sobre cada um dos momentos temporais sucessivos, estes sim, múltiplos. As setas na horizontal representam as causas segundas sucessivas através do tempo que de certa forma colaboram com a criação, mas que recebem também da causa criadora a sua consistência.

A verdadeira relação entificadora é a da causa eficiente eterna com cada instante do tempo. Assim, cada coisa não precisa de apelar

a um princípio no tempo para explicar a sua existência. Não é o temporalmente anterior que entifica, nem sequer é através do temporalmente anterior que a entificação se faz, nem mesmo a anterioridade temporal é condição para essa entificação. Sendo assim, ter início ou não ter início são modalidades possíveis do mesmo tipo de derivacionismo ontológico, neste caso criacionismo.

Já no *De Potentia* (art. 2) e na *Summa Contra Gentiles* (L. II, cap. 18) S. Tomás tinha referido que a criação não é mutação nem admite sucessão podendo assim levar a conclusões idênticas.

O peso desta ideia da precedência não temporal da causa sobre o efeito e portanto da sua simultaneidade é tão grande que ela aparece tratada muito antes de a criação ser abordada *ex professo*, na questão da omnipresença de Deus no mundo, *Summa Theologiae — quæstio VIII — De existentia Dei in rebus*, enquanto que a criação propriamente dita começa a ser tratada na questão 44 e sobretudo 45. Naquela supracitada questão VIII, prova a presença de Deus nas coisas, não através de uma onnipotência genérica, mas do permanente influxo entificador nas coisas igual a um primeiro momento criador.

Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (q.4 a.1 ad 3). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime²⁷.

²⁷ «Visto porém que Deus é o próprio existir pela sua essência, impõe-se que o ser criado seja o seu próprio efeito: assim como o queimar é próprio do efeito do fogo. Este efeito, porém, causa-o Deus nas coisas, não apenas quando começam a existir mas enquanto são conservadas na existência: assim como a luz é causada no ar pelo sol enquanto o mesmo ar permanece iluminado. Enquanto uma coisa tem existência, nessa medida impõe-se que Deus lhe esteja presente segundo aquela maneira pela qual tem existência. O existir porém é aquilo que é mais íntimo a qualquer coisa e aquilo que está mais profundamente em todas as coisas: visto ser formal respectivamente a todas as coisas que existem na realidade, como já foi dito. Daqui impõe-se que Deus esteja em todas as coisas e intimamente», S. The., I, q. 8, a. 2 (*Respondeo dicendum*), p. 51.

A mesma coisa repete-se no artigo seguinte:

Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem: sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco inquantum replent locum: et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus: corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi: imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca²⁸.

Esta abordagem do influxo entificador permanente de Deus igual a influxo criador não sofre de qualquer círculo vicioso já que a concepção de um criador e portanto da criação, apareceu já antes, embora sem aprofundamento, como conclusão das vias segunda e terceira. Por isso, o aparecimento desta temática pode considerar-se o segundo passo no desenvolvimento do criacionismo.

Deverá lembrar-se que a imensidade, resultado deste influxo, é por isso mesmo tratada muito antes da providência que nela se funda e com a qual não se identifica.

Tudo assim se orienta no sentido de mostrar que a própria criação com início também recusa a precedência cronológica, ou seja, que qualquer criação com início ou sem início é incompatível com a precedência cronológica como parte constitutiva de si como causalidade. Esta poderá dar-se ou não, mas é acidental. É, portanto, indiferente à essência do acto criador ter a criatura início no tempo ou não ter. O início do criado não é condicionador do acto criador. De novo deve dizer-se que Ihe é acidental²⁹.

²⁸ «De um e de outro modo Deus está em todo o lugar na medida em que está em toda a parte. Primeiramente, assim como está em todas as coisas como dando-lhes ser e força e operação, assim está em todo o lugar na medida em que lhe dá ser e força locativa. Além disso, as coisas situadas estão no lugar na medida em que preenchem lugar e Deus enche todo o lugar. Não como o corpo: o corpo efectivamente diz-se que enche lugar na medida em que não admite consigo outro corpo; mas por isso que Deus está em todo o lugar não se exclui que outras coisas estejam no mesmo: antes enche todos os lugares pelo facto de que dá ser a todas as coisas localizadas que enchem todos os lugares», *Ibid.*, p. 52.

²⁹ Entretanto até essa perspectiva, que parece impor-se, da causa sensível, já sofre de um defeito de visão. É que mesmo aí, nem tudo se reduz a uma relação de

Assim, dada a prioridade da precedência ontológica e o papel que tem na criação, pode afirmar-se que criar com início ou criar sem início são duas modalidades da mesma coisa. É a partir desta que se vislumbram duas modalidades de precedência de duração, a nenhuma das quais tem de subordinar-se como condição para actuar.

Assim, se naquela entificação a que Tomás de Aquino faz referência a actuação de Deus é a mesma no primeiro momento e nos que lhe seguem, nada impediria que a partir do presente, o começo tivesse sido mais tarde e nesse caso, a entificação do mesmo pelo qual tivesse um início, é igual à entificação pela qual dizemos que é conservado. Da mesma maneira, a entificação do momento em que começou a ser é igual ao que seria se tivesse momentos anteriores a precedê-la, quer estes momentos anteriores fossem muitos, quer poucos quer infinitos³⁰. A análise da causa produtora eterna como causa levou

anterioridade-posterioridade cronológicas ou a uma espécie de influxo puramente diacrónico. De facto, na descrição da causa em geral, S. Tomás enuncia um princípio que se aplica também à causa com movimento ao fazer notar que *terminus actionis est simul cum ipso facto* (o termo da acção é simultâneo ao próprio efeito). Por isso, a simultaneidade de um influxo causativo que se move também existe embora efemeramente. É afinal este momento da precedência não cronológica da causa sobre o efeito que permite chamar precedência causativa à própria precedência cronológica causa-efeito.

Na *Summa Contra Gentiles*, S. Tomás respondera à mesma objecção (ver nota 25) fundada na precedência causa-efeito sucintamente e de forma semelhante, mas contrastando causa-instantânea, que pensa encontrar na natureza, com causa por movimento, apontando que esta exige a ligação deste com o agente pelo menos no seu princípio: uma simultaneidade entre o agente e o início do seu movimento. *Agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit* (é porém necessário que o agente exista também quando o movimento começa) *S. C. G.*, L. II, cap. 38. É a outra face dessa outra simultaneidade efémera mas necessária já citada exposta no opúsculo. Conjugando as duas afirmações, pode dizer-se: o que permite à causalidade diacrónica ser causalidade mesmo, da entidade A sobre a entidade B, são essas duas simultaneidades que a diacronia liga entre si e pelas quais essa causalidade ainda se assemelha, embora de muito longe, com a causa perfeita. Assim, a análise rigorosa do que acontece no campo sensível, na consciência de que este campo é apenas ponto de partida, levaria à concepção de uma causalidade superior a si.

³⁰ As afirmações do 1º e 3º argumentos serviram para propor outra alternativa perante adversários empenhados na negação de um mundo sem início. S. Tomás faz-lhes ver que só se admitirmos a precedência de duração como única é que se poderá também considerar como única a criação com início. Ao dizer isto, já está a denunciar a desfiguração da noção de criação por parte dos adversários. É que, se assim fosse, estariam a tratar o acto criador segundo a estreiteza e a inferioridade

à possibilidade de ter um efeito que exista sempre, antes mesmo da sua análise como produção *ex nihilo*. A consideração de que a existência das coisas é *ex nihilo* servirá para radicalizar esta ideia da precedência ontológica e não cronológica da causa sobre o efeito, no supramencionado segmento constituído por argumentos fundados na criação assim considerada.

Ex nihilo

Supõe-se já conhecido o que significa criar do nada, e por que é necessário dizer «do nada»: na medida em que a causa produtora é autónoma, não depende de nenhuma outra realidade. Ora *ex nihilo* exigirá um começo, ou seja, uma anterioridade de duração de forma que possamos dizer que isto começou a existir e antes era nada? Seria uma precedência de duração que tem sentido se considerarmos que, retrocedendo no tempo, encontramos ou podemos encontrar um momento para além do qual já não há tempo algum mas apenas anterioridade possível. Não teria sentido algum se se considerasse que o *ex nihilo* da criatura exige um intervalo de tempo real. Que tempo seria esse que tinha de ser afirmado previamente à própria criação do tempo? É aquele 1º sentido que está em causa. De facto o segmento procura responder àqueles que interpretavam a precedência do nada incluída

das causas móveis e temporais (pelo esquema causativo e porque esse esquema neles é necessário).

Aponta-lhes, por isso, como uma causa perfeita **pode actuar**. Ora um aprofundamento maior, por parte dos adversários, encontraria como fundamento do seu criacionismo o princípio fundamental da outra perspectiva possível que lhe é oferecida pela argumentação de S. Tomás. Tal conclusão levá-los-ia a definir a sua noção de precedência de duração e em consequência, a diminuir-lhe importância e a não considerá-la exclusiva.

S. Tomás aqui dirige-se aos adversários considerados em toda a sua miopia e, assim, muito simplesmente demonstra-lhes a outra alternativa sem aprofundar o conceito de precedência de duração que eles parecem defender, e sem se preocupar em saber se o conceito de criação deles também inclui a precedência de natureza juntamente com a de duração ou se a exclui. Ao adversário compete então remodelar as articulações da sua metafísica, o que, uma vez realizado, demonstraria até que ponto é secundária e não condicionante a questão da precedência de duração, até que ponto não é paradigma de criação. Mas, mesmo que não se procedesse a tais remodelações, a argumentação provaria a possibilidade de um mundo criado sem início perante uma outra perspectiva de criacionismo fundado na precedência temporal, fosse qual fosse a maneira de a conceber.

na expressão «criar do nada», como implicando uma exigência de começo antes do qual nada havia nem sequer tempo. No *Comentário às Sentenças* II, d. 1, p. 1, a. 1 e q. 1, S. Boaventura considera o *ex nihilo* como implicando o *post nihil*. É evidente que uma realidade *post nihil* não pode ser eterna. As realidades cujo ser é produzido completamente por outro são produzidas por este a partir do nada. Assim se a criação é total não se pode recorrer à matéria de que as coisas são feitas, pois esta matéria também é criada e não é *ex Deo*, é *a Deo* como tudo o mais. Compreende-se que no decorrer do raciocínio S. Boaventura tenha esclarecido que o mundo é *ex nihilo originaliter* mas não *materialiter*. *Ex nihilo* trata o nada como se fosse algo, mas para dizer que esse algo não existe, ou seja, usa assim a estrutura de dependência da causa material mas para dizer que essa causa não existe. *Ex nihilo* propriamente é não *ex non aliquo* mas *non ex aliquo*. Tal negação da causa material leva-o a considerar que o termo deve significar *originaliter*. Aponta que uma coisa provém do nada como de uma origem, embora não seja uma origem real pois que a existência deve-se apenas ao criador.

Reflectindo um pouco sobre isto, há-de verificar-se que a matéria de que algo se faz é realmente prévia ao que dela se faz quando se trata de fabricar. Mas quando se nega a causa material e se mantém a respectiva anterioridade está-se a tratar o nada como se fosse algo. Esta anterioridade leva S. Boaventura a considerar que o tempo começou, é a dedução que lhe parece evidente: *ex nihilo — post nihil*. É o que também se expressa no *Breviloquium*:

*Si mundum producit, cum non possit ipsum producere de se ipso, necesse est, quod producat ex nihilo. Et quia productio ex nihilo ponit esse post non-esse ex parte producti, et immensitatem in virtute producente ex parte principii, cum hoc sit solius Dei, necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate*³¹.

³¹ «Se produz o mundo, dado que não pode produzi-lo a partir de si mesmo é necessário que o produza a partir do nada. E como produção a partir do nada põe o ser após o não ser por parte do produzido e a imensidade na força produtora por parte do [primeiro] princípio, sendo isto apenas próprio de Deus é necessário que o mundo criado seja produzido tendo origem no tempo por aquela própria força imensa que actua por si e imediatamente», *Breviloquium*, II, 1, 3.

Note-se aqui o esclarecimento ser após não-ser por parte do produzido, contraposto a poder actuante por si e imediatamente como num esclarecimento que evite pensar alguma mediação entre o acto criador e o aparecimento da coisa criada. A justificação deste equivalente *ex nihilo — post nihil* aparece posteriormente numa espécie de argumento rápido:

*Quidam enim dicunt, mundum ab aeterno fuisse. In hoc conveniunt sapientes, quod non possit aliquid fieri de nihilo et sic ab aeterno; quia necesse est, quod sicut, quando res cedit in nihilum, esse desinit; sic, quando fit de nihilo, incipit esse*³².

Recorre assim a uma espécie de simetria entre o que seria a aniquilação e o que é a criação, como se fossem simétricas e como se a primeira desse luz à segunda³³

³² «Alguns efectivamente dizem que o mundo existiu desde sempre. Nisto estão os sábios de acordo: em que algo não pode ser feito do nada se assim for desde toda a eternidade, pois é necessário que assim como quando a realidade cai no nada deixa de existir, assim também quando é feita do nada começa a existir» , *Collationes in Hexaemeron*, IV, 13.

³³ A S. Boaventura parece maior absurdo afirmar um mundo criado sem início do que afirmar uma actuação divina sobre uma matéria eterna embora também rejeite esta hipótese. Referindo-se àquela hipótese de um pé eternamente no pó cujo comentário por S. Tomás já foi referido, S. Boaventura admite a legitimidade desta causa simultânea pé no pó se a matéria for eterna, isto é eterna por si e não criada. Para S. Tomás o exemplo dado por Santo Agostinho serve para provar um caso de causalidade desde sempre quer o pó seja eterno, independentemente de Deus, quer seja criado pelo próprio Deus. A resposta de S. Boaventura ao exigir a causa material eterna por si própria acabará por considerar que a eternidade da acção superior só pode dar-se na dependência duma eternidade inferior, embora autónoma como eternidade. Ver, in *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (*conclusio*).

A contraposição desta matéria eterna ao mundo criado sem início mesmo só como hipótese, não deixa esquecer que é também um contra-senso que impediria qualquer criação mesmo parcial das coisas diferentes da matéria se esta se afirmar como eterna para não contrariar o princípio de que do nada não se faz o ser. É o que aponta, logo a seguir à parte do texto citado, das *Collationes in Hexaemeron*, IV, 13.

«Sed aliqui videntur posuisse materiam ingenitam; et sic sequitur, quod Deus nihil facit: quia materiam non facit, quia ingenita; nec formam, quia aut fit de aliquo, aut de nihilo; non de materia, quia essentia formæ non potest fieri de essentia materiæ; nec de nihilo, ut supponunt, eo quod Deus nihil potest facere de nihilo. Sed absit, quod potentia Dei fulciatur fundamento materiae. («Mas parece que

Há um aspecto em que S. Tomás e os adversários estariam de acordo: um mundo criado com início não é autónomo a partir da sua criação, continua a ser nada a partir de si e portanto, na medida em que existe e enquanto existe, precisa de receber ser³⁴. Esta noção é concebível na mesma se o mundo existir desde sempre no tempo: desde sempre é nada a partir de si.

Se a criatura nada tem em si a partir do qual exista, mesmo quando existe há nela uma precedência não cronológica do nada relativa ao existir. Quer isto dizer que, se o mundo não tiver princípio, é na mesma constituído a partir do nada, sendo nesse caso tão criado como se tivesse princípio.

Já no segmento anterior ao falar da simultaneidade causa-efeito, S. Tomás tinha subentendido uma precedência de natureza que assim distinguia de uma precedência de duração, ou seja, já aí recorria à distinção entre *ordo durationis* e *ordo naturae*. Aqui porém faz referência expressa a isso mesmo, para dizer que a verdadeira precedência nada-ser é a que se encontra na *ordo naturae*, podendo dar-se ou não a *ordo durationis*. A possível inteligibilidade desta não se põe em dúvida. O que porém se verifica é que a análise de *ex nihilo* não leva à exigência de um *post nihil* duracional mas ou à sua possibilidade apenas ou à conclusão de que, se algo existiu antes, mesmo infinitamente antes, não pode ter existido com mais consistência do que agora.

alguns afirmaram uma matéria inengendrada e assim se conclui que Deus nada faz: não faz a matéria porque é inengendrada, nem faz a forma porque ou esta se faz de alguma coisa ou do nada, da matéria não se faz porque a essência da forma não pode fazer-se da essência da matéria, nem do nada como supõem pois que Deus nada pode fazer a partir do nada. Afaste-se porém a ideia de que o poder de Deus se apoia no fundamento da matéria.»).

³⁴ Referindo-se aos dois casos em que é legítimo afirmar que Deus não pode fazer certas coisas, S. Tomás esclareceu um desses casos com um exemplo: «*Uno modo quia repugnat facto in quantum est factum; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quæ se in esse conservet: quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore; cum idem sit causa essendi rem et conservans rem in esse*» («Num sentido porque repugna ao produzido, na medida em que é produzido; como [quando] dizemos que Deus não pode produzir uma criatura que a si própria se conserve na existência pois, pelo facto de alguma coisa se nos apresentar como tendo subordinante, estabelece-se também que precisa de um conservador. Pois o mesmo é causar a existência da coisa e conservá-la na existência.»), *Quodlibet IX*, q. 1, a. 1, in *Divi Thomæ Quæstiones Quodlibetales* (179), Torino, Marietti, 1956, p. 177.

Naturalmente que uma realidade *post nihil* leva-nos a concluir que é *ex nihilo* e que essa é a condição que permite tal posterioridade. O nada, quando dizemos que a criatura é feita de nada, é aquilo que a caracteriza na sua existência. Aponta-se com essa expressão a inconsistência intrínseca de tudo o que existe no mundo e do próprio mundo. Neste sentido o nada precede sempre o ser contingente, mas não cronologicamente. É assim que S. Tomás interpreta o texto de Santo Anselmo. Duas vezes se insiste no que significa o nada preceder o ser em cada ser: é o não existir a partir de si. Se algo deve definir-se segundo o que é de si próprio, cada ser a partir de si é não ser — *Unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse*, de onde se conclui que aquilo que inere naturalmente a si [à criatura] é o nada antes do que o ser. Tal estrutura explicita-se pelo recurso a um caso hipotético por duas vezes afluído:

sibi autem relictæ, in se considerata, nihil est

e

ponitur quod natura ejus esset talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur

deixada entregue a si própria, e considerada segundo essa perspectiva é nada e afirma-se que a natureza dela [da criatura] seria tal que se tornaria nada se fosse deixada a si própria³⁵. (Mas o que a natureza mostraria ser nesse caso hipotético isso mesmo é-o agora. Por isso a variante *talis sit* ou *talis est* expressam o mesmo pensamento).

Significa isto que, se Deus suspendesse o seu influxo entificador, o que existe deixava de existir, tornava-se nada, ainda que não tivesse tido início. Talvez seja esta a essência mais profunda do criacionismo, quando fundado no princípio de causalidade. A permanente possibilidade de não ser no futuro, o único que pode vir de si, precede o ser de cada coisa. Essa possível suspensão do acto criador é uma perspectiva *de potentia absoluta*. Isto não significa que as criaturas tendam ao não ser. Tendem ao ser. Mas sem o concurso divino não realizam essa íntima

³⁵ É também esta uma das explicações que Averróis considera válida para defender a criação considerada filosoficamente, em Tahafut al-Tahafut (Primeira Questão) e em face das críticas de Al-Gazali. Ver também Abdurraman Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Vol. II, Vrin, Paris, 1972, p. 728-802.

tendência. Pode dizer-se mesmo que dar ser é dar tendência ao ser³⁶.

Note-se assim que a criatura pode ser encarada entre duas precedências simultâneas e permanentes, quer tenham tido início no tempo quer não: a precedência real da entidade criadora e a precedência do nada: a dependência de algo relativamente à causa material que é anterior à coisa, mas reduzindo esta causa material a zero. Ou seja, se *ex nihilo* é a tradução de *ab alio* (por outro) pela negativa, não há nada que a partir desta relação exija precedência temporal.

Acerca desta precedência, não de duração, nada-ser, S. Tomás faz notar que não significa simultaneidade do nada e do ser ao contrário do que acontece com a precedência causa criadora - efeito criado em que há duas realidades simultâneas e o influxo real da primeira sobre a segunda. De facto, havendo ser criado, há precedência do nada quanto a esse ser, quando considerado em si mesmo. Há nele não o nada mas a referência ao nada que lhe é mais intrínseca do que qualquer outra realidade ou até qualidade simultânea. Mesmo assim, pode dizer-se, o nada não lhe é simultâneo mas a referência ao nada poderia ainda, à falta de outra coisa e com estas reservas, ser dita simultânea. Só quando o ser estiver ligado à privação como no caso dos defeitos morais ou do pecado, é que se poderia falar de simultaneidade do ser e do nada, «mistura» do ser e do nada, embora neste caso não seria o nada a preceder mas a seguir³⁷.

³⁶ «*Omnia appetunt suam perfectionem*», (Todas as coisas desejam a sua perfeição), *S. The.*, I, q. 5, a. 1. «*Omnia autem quæ iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant*», («Todas as coisas que já têm ser amam-no naturalmente e conservam-no com todas as suas forças»), *De veritate*, q. 21, a. 2. Trata-se do fundamento do transcendental *Bonum*. Assim nem Deus poderia criar um ente que como ente fosse *non-bonum*, ou seja, que como ente não tendesse à sua conservação.

³⁷ O pecado é a carência de algo que deveria existir mas não existe no comportamento responsável de alguém. Mas este acto a que falta o que é devido é ser relativamente ao qual se dá a carência e é cometido por alguém que inicialmente é ser. Em primeiro lugar está o ser contingente íntegro susceptível de perder essa integridade. Mesmo o que falta diz-se em razão e em relação àquilo que já existe. Até a esse nível o nada (carência) do pecado é posterior aos aspectos positivos do comportamento. Os seres contingentes são «do nada» não na medida em que lhes falte algo que deveriam ter. De qualquer maneira é o nada da contingência que permite criar condições para o possível nada - carência. Quando este se dá pode falar-se duma mistura entre nada e ser, entre o que existe e o que indevidamente falta. Ver *S. Th.*, I, q. 48, a. 1, 2 e q. 49, 1, 2, 3; *S. C. G.*, 3, - c. VII-XII — XV; *De Malo*, q. 1, a. 1, a. 2, a. 3; q. 2, a. 12.

A vantagem destas duas análises está em que, servindo antes de tudo para provar que o mundo podia não ter início, na base da impugnação das duas precedências temporais, acaba por levar à conclusão de que mesmo a criação com início não pode fundar a sua característica na precedência do tempo, ou seja, na *ordo durationis*.

A precedência permanente criador-criado é postulada pelo nada intrínseco da criatura. Se nada há em si a cada instante, a cada instante tem que receber o ser para existir: ao instantâneo liga-se, assim, o permanente.

Se vemos as criaturas existirem, concluiremos que a cada instante são criadas e a sua subsistência não é a continuidade a partir de qualquer primeiro instante como responsável pela sua existência. São continuamente criadas e até a continuidade da sua existência é criada. Por isso, da estrutura da relação criativa tira-se como conclusão que ela é contínua, que essa continuidade não aponta qualquer precedência temporal nem acto de causalidade anterior no tempo e muito menos um início que servisse para entendê-la. Podemos dizer que, para S. Tomás, o mundo agora existe não porque foi criado ontem ou há séculos, mas porque agora mesmo é criado quer tenha início quer não tenha. Ou seja, as duas precedências de natureza implicam-se mutuamente no sentido de apontarem à relação de precedência simultânea e permanente e de excluïrem qualquer precedência temporal como parte necessária dessa relação. Mas ao neutralizar a precedência temporal deixam a possibilidade de esta dar-se ou não.

Este segmento caracteriza-se por uma grande radicalidade em dois aspectos: pela interpretação que faz da frase de Santo Anselmo e, em ligação com isso, pela indicação de um significado ainda não cronológico ao *post nihil* encarando-o como um aspecto de *ex nihilo* em contraposição ao que fez nas duas *Sumas*.

Do comum e universal não se segue o particular e o próprio. O comum e universal a toda a contingência é o ser *ex nihilo*. Daí não se segue necessariamente um *post nihil* no sentido de posterioridade cronológica. Esta poderá ser o próprio e particular que não se deduz do comum (*ex nihilo*, embora caiba nele se se descobrir por outra via). Naturalmente que o outro comum e particular que daqui não se deduz é o não ter início. Ao explicitar a relação entre *ex nihilo* = *post nihil secundum ordinem naturae* e o *post nihil* cronológico como relação entre o comum e o próprio, S. Tomás mostra até que ponto estas noções se ligam e se separam, o mesmo devendo tornar-se extensivo, uma vez mais, ao caso do não início.

A frase de Santo Anselmo pretendia explicar o sentido de «feito a partir do nada», de forma a que o nada não seja conceptualmente tratado como um ser ou como algo. S. Tomás interpreta-a tirando daí a conclusão de que a frase não implica uma ordem que a seguir verificasse ser a ordem de duração. A ideia principal *ex non aliquo* que poderia ser «de nenhuma coisa preexistente», «de nenhuma causa material preexistente», é interpretada como um simples «a partir de nenhum fundamento de si próprias» rejeitando assim como primordial a implicação necessária de qualquer não anterioridade real e sem a referir aqui como possível. S. Tomás aqui não distingue expressamente entre o sentido de anterioridade inaceitável e o sentido aceitável embora não necessário.

O recurso à precedência do nada ou à posterioridade do criado relativamente ao nada para contestar a possibilidade de um mundo sem início, é contestado nas duas *Sumas*, se bem que de forma breve.

A denúncia da inferência *ex nihilo — post nihilum* (a partir do nada — posteriormente ao nada), é feita na *Summa Contra Gentiles* ao lembrar que nesse caso estamos a tratar o nada como se fosse alguma coisa. De facto, a causa material real precede aquilo que dela se faz. Mas, a não causa material, a negação desta causa acarreta a negação de qualquer precedência real³⁸. A *Summa Theologiae* parece à primeira vista retroceder, quando atribui a resposta àqueles que defendem a realidade de um mundo sem início mas criado. Não aponta que essa argumentação lhe serve para se defender da tese adversa e não para estabelecer o carácter necessário do mundo sem início³⁹. No opúsculo, S. Tomás assume esta argumentação como sua, inserida numa estrutura

³⁸ *Quod etiam «secundo» dicitur; non est efficax. Ei enim quod est «ex aliquo aliquid fieri», contradictorium quod oportet dare ut hoc non detur; est «non ex aliquo fieri»: non autem hoc quod est ex nihilo», nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse». («O contraditório que é necessário opor ao «fazer-se algo de algo» é, para que isso não aconteça, «fazer-se de não algo», e não o facto de ser [feito] de nada; a não ser no 1º sentido. Daí não pode concluir-se que seja feito após o não ser»). *Summa Contra Gentiles*, L. II, c. 8, p. 466. Se o nada fosse causa material real, «após o nada» tinha sentido. Mas como não é real, não há precedência alguma.).*

³⁹ *«Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum aeternum dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam*

demonstrativa mais complexa, onde se mostra o lugar central de *ex nihilo* como independente de qualquer anterioridade de duração, onde o próprio *post nihil* como duração, segundo a interpretação justa, não é citado. Daqui porém fica em aberto a conclusão de que *post nihil* enraíza-se em *ex nihilo*, podendo aquele dar-se ou não se dar. Fica assim claro que tudo o que é *post nihil* deve reportar-se a um fundamentador *ex nihilo*, mas que *ex nihilo* não implica necessariamente *post nihil*. Assim, por exemplo, para aqueles que acreditam que a alma humana é criada no momento da concepção, esta criação deve considerar-se *ex nihilo* e *post nihil*. Com este *post nihil* aponta-se todo o tempo real e possível anterior à sua existência. No caso do mundo, *post nihil* representa todo o tempo possível ou imaginável anterior que o precedeu. No entanto, é a estrutura de contingência que explica aquele facto e não o inverso.

Como é fácil de ver no texto, S. Tomás refere as duas *ordines* naquele sector que investiga o *ex nihilo*, tendo silenciado estas mesmas ordens na primeira investigação, embora mesmo aí esta distinção já se encontre em presença latente. Pode perguntar-se por que fez assim. O certo é que para uma leitura dinâmica do texto, o encontro desta formulação na investigação deste segundo segmento, lança luz sobre o primeiro que se acabou de ler. Mas talvez porque a aplicação deste princípio ao primeiro e ao segundo caso não resulta numa estrutura simétrica como num primeiro momento seria de esperar, tenha sido levado a não fazê-lo na primeira parte. Assim evitou o risco de uma transferência de esquema para a segunda, o que seria falso se se admitisse a mesma estrutura. Desta maneira o leitor descobre por um lado a formulação teórica do princípio que esteve a ser usado, verificando vivencialmente por outro lado, a diferença ou a assimetria com a primeira aplicação.

non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua Metaphysica.» («Ao segundo deve responder-se que aqueles que afirmassem um mundo eterno diriam que o mundo é feito por Deus a partir do nada e não que tenha sido feito após o nada, de acordo com aquilo que entendemos pelo nome de criação, mas que não foi feito de algo. Assim alguns deles não recusam o nome de criação, como se mostra em Avicena na sua Metafísica.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 2, p. 353.

Vontade⁴⁰

No primeiro segmento, deixamos a terceira parte da primeira argumentação e o quarto argumento que se referem à causa criadora, como vontade. Referir-se-á agora a relação que aqui é feita dessa primeira causa criadora, não condicionada no actuar nem pela dependência da matéria nem pela dependência do tempo, com o seu estatuto de «voluntária». A vontade como outro elemento da criação já tinha sido tratada em I, q. 19, a. 3 e a. 4⁴¹. Com anterioridade S. Tomás já tinha demonstrado que Deus quer necessariamente algo ou não necessariamente incluindo, neste caso, a criação. Uma vontade eterna relativamente ao objecto que não deseja necessariamente não exige a eternidade desse mesmo objecto mas sim que se realize tal como o deseja e quando o deseja.

Posita enim causa sufficienti, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa: hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea. Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, sed quando voluntas effectum esse

⁴⁰ S. Tomás estrutura o opúsculo adscrevendo a temática da causa voluntária à questão da simultaneidade de causa-efeito, como que a reforçar essa precedência da causa nessa circunstância, mostrando até que ponto a mesma relativiza o mesmo efeito, evidenciando ainda de que tipo de vontade se trata.

Diferentemente, neste trabalho a abordagem do criador como causa voluntária é feita após a consideração da criação como a partir do nada, transferindo assim do lugar em que se encontram, as argumentações que tratam da vontade.

Procedeu-se desta maneira para destacar a importante função da ideia de vontade na criação e culminar assim a questão das duas precedências. A vontade é a tradução da autonomia absoluta da causa criadora. Assim, por razões sistemáticas e comunicacionais, pareceu-me mais aceitável não seguir a ordem do opúsculo na sua abordagem e interpretação. Procurou-se, assim, fazer um aprofundamento englobador da investigação dos dois segmentos ao dar um relevo especial a este aspecto sem fugir no entanto da temática das precedências de duração.

⁴¹ É um texto anterior necessário para a compreensão quer da crítica à eternidade do mundo como real e necessária, quer da crítica à criação com início apresentada também como necessária e única possível.

*disponit. In his autem quæ a causa naturaliter agente procedunt, secus est: quia actio naturæ est secundum quod ipsa est; unde ad esse causæ sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Ed ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.*⁴².

Afirmações semelhantes aparecem em: *S. C. G.*, L. II, cap. 35, *Nec tamen oportet quod*, p. 455, *Summa Theologiæ*, I, q. 46, a. 1 *ad sextum*, *ibidem ad decimum*, p. 351⁴³.

⁴² «De facto, uma vez estabelecida a causa suficiente, estabelece-se o efeito, mas não um efeito estranho à causa. Isso seria devido à insuficiência da causa, como se o quente não aquecesse. Ora o próprio efeito da vontade é que se realize aquilo que a vontade quer. Se porém existisse outra coisa diferente daquilo que a vontade quisesse, não se daria um efeito próprio da causa, mas alheio a ela. A vontade, porém, assim como quer que uma coisa seja tal, assim também quer o seu quando. Por isso não convém, para que a vontade seja suficiente, que o efeito exista quando existe a vontade mas sim quando a vontade dispõe que o efeito exista. Naquelas coisas que procedem naturalmente de uma causa actuante, é diferente pois a acção da natureza é segundo o que ela própria é. Por isso convém que o efeito siga o ser da causa. De facto, a vontade não actua segundo o modo do seu ser, mas segundo o modo do seu propósito. Portanto, assim como o efeito de um agente natural segue o ser do agente, se for suficiente, assim o efeito do agente por vontade segue o modo do propósito», *S. C. G.*, L. II, cap. 35 *Ex quo etiam patet*, p. 456.

⁴³ «*Ad decimum dicendum quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus: sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.*» («Ao décimo [argumento] deve responder-se que, posta a acção, segue-se o efeito segundo a exigência da forma, que é o princípio da acção. Mas, naqueles agentes que actuam por vontade, aquilo que foi concebido e pré-definido é recebido como a forma que é princípio de acção. Portanto, da acção eterna de Deus não se segue um efeito eterno, mas tal qual Deus o quis, isto é, que tivesse o ser após o não ser.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 1, *ab decimum*, p. 352.

Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. («Quanto ao sexto deve dizer-se que o agente primeiro é um agente voluntário. Embora tenha tido uma vontade eterna de produzir algum efeito, não produziu, apesar disto, um efeito eterno. E não é necessário que se pressuponha alguma mutação nem mesmo devido a qualquer acto de imaginar o tempo.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 1, *ad sextum*, p. 351.

Serve-lhe esta conclusão para provar que o mundo pode ter início sem que por isso a causa seja eterna, ou perca a dignidade de voluntária. Já nesse tipo de crítica supracitada a resposta deixava prever que Deus poderia ter optado pelo mundo sem início. Com efeito, se Deus pode dispor o quando da realização da sua vontade, tanto poderá optar por um mundo sem início ou com início, rejeitando assim apenas a necessidade de não ter início mas não a possibilidade disso mesmo. Mas a vontade também já tinha sido evocada para mostrar que, pertencendo a criação àquilo que Deus quer não necessariamente mas livremente, não pode por isso mesmo provar-se que teve início. Tratando-se de uma vontade livre relativamente ao que lhe é inferior, é impossível saber-se aquilo que escolheu. Porque algo existe, sabemos que escolheu criar em vez de não criar. Da mesma maneira, sabemos que pode ter escolhido criar com início no tempo ou sem início no tempo, mas não é pela análise de uma vontade livre, neste caso absolutamente livre, que se pode concluir o que ela vai escolher ou escolheu. Só há duas maneiras: estar presente ao acontecimento, o que obviamente é impossível no caso da criação, ou ser informado pelo próprio agente livre acerca da escolha livre e absoluta que fez.

Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle: talia autem non sunt quae circa creaturas vult ut dictum est (q.19 a.3).

Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.⁴⁴

Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit. («Nada impede dizer-se que a acção de Deus foi desde toda a eternidade embora o efeito não tenha existido desde toda a eternidade, mas no momento em que, desde toda a eternidade, [Deus] dispôs [que existisse]»), *S. C. G.*, L. II, cap. 35, Resp. ao 2, p. 456.

⁴⁴ «Nem [isso é possível demonstrar-se] da parte da causa-agente, a qual actua por vontade. Com efeito a vontade de Deus só pode ser inquirida pela razão no que se refere às coisas que Deus deseja necessariamente. Mas dessas não fazem parte as que deseja quanto às criaturas, como foi dito. Pode, porém, a vontade divina ser manifestada ao homem através da revelação à qual a fé adere. Daqui se conclui que é crível mas não demonstrável ou cognoscível por ciência que o mundo teve um início».

Note-se que é esta a segunda parte do *respondeo dicendum*, cuja primeira parte já foi citada antes (p. 15) a propósito do sentido atribuído à expressão *possibilidade de um mundo sem início*. I, q. 46, a. 2^{as}.

Também neste opúsculo que estamos a tratar se apela logo de princípio ao estatuto de voluntário e livre que tem o acto criador para supor um mundo sem início: *si ipse [Deus] voluisset* — se Deus tivesse querido.

No dito opúsculo, no 1º segmento, S. Tomás prevê duas objecções fundadas na vontade que possam diminuir ou anular a hipótese da eternidade do mundo (3ª parte do 1º art. e 4º argumento).

A primeira objecção é muito primária e própria de quem tivesse esquecido quer a imutabilidade do criador quer que a criação não é mutação. Dada a diferença entre a coisa realizada e a vontade, não haverá um intervalo de tempo entre ela e o causado? S. Tomás responde que isto só aconteceria se houvesse deliberação pois que a deliberação supõe movimento. É o movimento que pode supor tempo, o que naturalmente não acontece. Mas a vontade livre de Deus não passa pela deliberação. Não é só pelo simples facto de a deliberação supor um antes e um depois a preceder a decisão mas sim, primeiro porque a deliberação supõe uma certa limitação quer da vontade quer do conhecimento: delibera-se porque ainda não se sabe o que fazer; além disso, essa prioridade-posterioridade não se deixa passar para o plano da simples precedência lógica⁴⁶.

⁴⁵ Eventualmente poderá lembrar-se como culmina este texto. Após demonstrar que a criação com início não se pode concluir nem por parte do próprio mundo nem por parte de Deus como agente voluntário, S. Tomás acrescenta:

«Et hoc utile est ut consideretur; ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.»

(«É útil que isto se tenha em conta; não vá porventura acontecer que alguém, pretendendo demonstrar o que é de fé, recorra a razões não necessárias, as quais ofereçam matéria de escárnio aos infieis na medida em que podem pensar que nós acreditamos nas coisas que são de fé por razões desta espécie.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 2, p. 353.

⁴⁶ A precedência lógica diferente da precedência cronológica dá-se apenas do superior ao inferior que permite perspectivá-la deste para aquele, ou então entre iguais, nunca porém do menos para o mais, quando está presente a ideia de crescimento e quando a ideia de tempo é exigida para a sua realização e compreensão. Ora da deliberação à resolução há um crescendo, há um caminhar do provisório para o definitivo. Por isso pode conceber-se a acção causal simultânea ao respectivo efeito da causa eficiente, formal e final, mas não pode conceber-se assim o surgimento de algo a partir da causa material ou naturalmente a transformação de uma coisa na outra.

Na medida em que a condição de validade desta objecção seria a deliberação, podemos conotá-la com o argumento da *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2 *ad tertium*⁴⁷ ainda que ali se parta do intelecto e neste caso da vontade. Naquele caso é o *intelectus faciens* como o do artista ligado à vontade prévia à execução. Neste caso é o mesmo tipo de argumento embora directamente partindo da vontade.

A segunda objecção que S. Tomás parece prever é a de que se conote a eternidade do mundo com a tese aristotélica que não supõe em Deus uma vontade acerca do próprio mundo, sendo essa a condição para que este passe a ser necessariamente sem início, não sendo assim se nele houvesse uma vontade relativamente ao mundo. A isto contrapõe que o poder de um ser não munido de vontade não é diminuído se lhe atribuirmos essa característica, muito pelo contrário.

Alguns, respondendo a Aristóteles, consideram que as razões apresentadas por este para a eternidade do mundo seriam válidas se a Deus não se atribuísse vontade (acerca do mundo). A conclusão que S. Tomás tira daqui é, não a de que sendo Deus um ser com vontade é impossível o mundo ser sem início, mas a de que, se a um ser destituído de vontade se atribui o poder de fazer existir o mundo desde sempre, tal poder não deve ser negado se lhe atribuirmos a vontade: pois seria absurdo considerar que a vontade diminui o poder (*virtus*) daquele que dela se serve. Ou seja, a atribuição de vontade a Deus vem negar a necessidade de um mundo sem início e a necessidade

⁴⁷ (3 - *Praeterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper.* («3 - Além disso, tudo o que opera pelo intelecto, opera a partir de um certo princípio como é patente em todos os artífices. Ora Deus actua pelo intelecto. Consequentemente opera a partir de um certo princípio. Portanto, o mundo, que é o seu efeito, não existiu sempre»), *S. The.*, I, q. 46, a. 2, 3, p. 352.

«*Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagoræ, quæ ponitur in III Physic. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (q. 14 a. 7)*» («Ao terceiro deve dizer-se que aquela é a argumentação de Anaxágoras, a qual se encontra no l. III da Física. Mas não é necessariamente conclusivo, a não ser acerca do intelecto que deliberando procura saber o que se deve fazer, sendo essa procura semelhante ao movimento. Assim é o intelecto humano, mas não a divino, como já resultou evidente (q. 14 a 7)»), *S. The.*, I, q. 46 a. 2 (*ad tertium*), p. 354.

de uma criação desde sempre, mas não vem negar a sua possibilidade. Neste caso, é a própria vontade que pode fazer *ut causatum numquam non sit* — que o causado não deixe de existir nunca. Assim, embora não expressamente, este é um argumento *a fortiori*. Se a um ser, independentemente de ter vontade ou não, se atribui um tal poder, com muito mais razão se lhe atribuirá esse poder se lhe reconhecermos a existência de vontade. Mas esta leva a uma nova interpretação desse poder como mais reforçado: à liberdade efectiva de fazer ou não fazer e não a uma espécie de criacionismo determinista que exigisse um mundo sem início...(ou com início...pois também aí haveria determinismo). Nesse caso a força subordinante sobre as coisas seria maior, mas já não poderíamos dizer que existem necessariamente desde sempre como conclusão simplista do princípio «o mesmo faz sempre o mesmo» aplicado a Deus. Isto é, uma vontade eterna pode fazer existir algo desde sempre, não por necessidade, mas porque assim o quer. Se a vontade é o que melhor se conota com o poder absoluto, se ela é o estado máximo desse poder absoluto, com muito mais razão deve poder ter os mesmos efeitos pelo menos que os de um ser que, ao não ter vontade para além de si, deve ser concebido como tendo menos poder.

Quer a partir daqueles argumentos que lembram que a causa eterna se for voluntária não produz efeitos eternos mas efeitos conforme ao como e ao quando designado pelo agente, quer este apelo à vontade como poder de desde sempre dar ser quer de não dar, relativizam o criado, seja ele qual for. Mesmo que o mundo não tivesse início, a sua perpetuidade seria derivada da vontade, **por isso já não seria uma simples projecção da eternidade para além de si e para baixo de si.**

A eternidade é o que permite a possibilidade de uma duração sem início mas não o que a exige. Uma e outra modalidade, ao derivar da vontade, valem tanto uma como a outra e portanto um mundo sem início seria na mesma infinitamente diferente da sua causa. Por isso mesmo, neste caso, não seria a realização de qualquer princípio de proporcionalidade «causa eterna - efeito eterno», nem segundo a implicação necessária de uma possível proporcionalidade, como se a eternidade exigisse ser manifestada pela perpetuidade⁴⁸. Nem mesmo se se tratasse de realidades eternas intemporais e criadas.

⁴⁸ Uma vontade eficaz não espera, diz o adversário da tese de um mundo com início, uma vontade supõe um certo intervalo entre o acto de querer e a sua realização,é

suposto dizer o adversário de um mundo sem início. Ao primeiro, S. Tomás responde que uma vontade perfeita não perde a perfeição pelo facto de adiar para o momento desejado a realização daquilo que quer. Pelo contrário, faz parte da sua perfeição marcar o quando e o como da sua realização e realizá-la tal como projectou. Uma vontade que não pudesse adiar, que tivesse que realizar imediatamente, seria uma vontade imperfeita. É afinal o que responde aos adversários do mundo com origem no tempo. Em contraposição, uma vontade que fosse obrigada a estabelecer um intervalo entre o acto de querer e a realização seria na mesma incompleta. É esta a resposta aos adversários da possibilidade da eternidade do mundo. Uma vontade perfeita é aquela cujo poder está em realizar o que deseja quer mediata quer imediatamente de acordo com a escolha. Quando deparamos que se realiza de uma maneira, podemos pensar que o poderia fazer de outra. Porque a causa voluntária eterna pode ser imediata é que também pode realizar em certo tempo «posterior» à decisão.

Mas esta ideia de uma vontade que não realiza imediatamente tem de considerar-se perante duas hipóteses:

1º) a de um tempo vazio mas real que tivesse precedido o primeiro momento quer fosse um tempo desde sempre ou também com um começo;

2º) a de um tempo anterior inexistente mas possível, um tempo relativo ao qual há sempre outro anterior no plano da possibilidade.

No primeiro caso em que já existe algo desde sempre, pode realmente perguntar-se por que razão esse continente real começou a ser preenchido em tal momento da sua «linha» e não desde que existe. Poderá então dizer-se que entre o acto eterno da vontade e a sua realização parece interpor-se aquele espaço de temporalidade vazia, na medida em que aquele preenchimento poderia ser antes ou poderia ser desde sempre. Mas esta realização ou este preenchimento poderá ser considerado intervalo entre a Vontade e a sua realização? O tempo que antecede um acontecimento deverá considerar-se um intervalo entre a vontade eterna e a sua realização? Ou não há a mesma mediação da eternidade relativamente a todas as partes sucessivas do tempo? Se assim não fosse teria de dizer-se que tudo o que acontece é mediado por aquilo que começou antes e que portanto havendo tempo há um intervalo entre a vontade eterna e a sua realização. Nesse caso, a única maneira de não haver essa mediação seria as coisas não se darem no tempo ou então Deus ao criar um mundo temporal, subordinar-se-ia a fazer as coisas sempre mediatamente de maneira inevitável. De novo em tal caso ou Deus nunca poderia criar o mundo, ou a existência do mundo seria a negação da existência do seu criador dado que este criador seria sempre menos do que deve ser.

Curiosamente, o único caso de mediação, se seguirmos este critério, seria o da criação com início mas sem qualquer tempo real vazio anterior. Só relativamente ao que poderia chamar-se primeiro momento. Antes não haveria nada, apenas uma possível mas irreal anterioridade, como já se disse ao citar S. The. I, q. 46, a 1 ad octavum, nota 26. Ou seja:

1º) quer o mundo tenha princípio quer não tenha, cada acção é imediatamente ligada à sua causa, e por isso nesse momento nunca há mediação;

2º) se chamássemos mediação ao espaço de tempo que precede os seres, sempre haveria mediação se o mundo não tivesse início ou se houvesse um tempo vazio

Últimas conclusões acerca da vontade

Como se tem de falar de Deus segundo aspectos que Ele próprio é, à questão de qual é a causa das coisas S. Tomás responde explicitamente que é a Vontade. É certo que Deus actua por essência, mas

real que começou a ser preenchido. E sempre haveria, menos no primeiro momento, no caso de o mundo ter um início precedido por um tempo irreal imaginado. Se este fosse considerado mediação, poder-se-ia enunciar este princípio: tudo é criado imediatamente e também mediatemente com subordinação da mediatez real ou possível à imediatez.

Acontece porém que o tempo real vazio ou preenchido que precede uma certa existência ou acontecimento não é nenhum mediador ou intervalo entre a decisão eterna e a sua realização. Seria um intervalo se a decisão se desse num tempo e a realização num momento posterior. Ora, não é disto que se trata, pois a eternidade não é um tempo anterior. No entanto, é segundo este modelo que surge a objecção que exige o não intervalo assim como a outra (suposta) que exigiria o intervalo. A perfeição é não ter intervalo nenhum. Não pode haver mesmo intervalo no sentido mais estrito; tem de haver mesmo intervalo no sentido mais lato (e enganoso) do termo, por isso a resposta de S. Tomás é dada tendo em vista novamente a miopia mental do objectante. Àquele que diz ter de haver uma realização imediata para negar o início, S. Tomás trata-o como se realmente houvesse um tempo anterior que Deus «deixou passar» até que decidisse o instante da criação, mostrando-lhe que, mesmo que assim fosse, não teria razão. Da mesma maneira, quando no opúsculo responde que não é necessário que a vontade preceda em duração o seu efeito está a dar por suposto que possa precedê-la em duração, está a usar do esquema *Dato non concessio* segundo o qual o começo do tempo implicaria o intervalo, mostrando que tal não é necessário, mas deixando entender aparentemente que seria possível. Num caso e no outro, S. Tomás responde como se a objecção do adversário tivesse sentido. Ver também nota 30.

Note-se por outro lado, que essa hipótese de um tempo vazio mas real nem sequer cabe na filosofia de S. Tomás.

No entanto, pode dizer-se que a expressão «Deus marca o como e o quando» tem um sentido próprio para além da adequação à resposta dada à objecção contra a possibilidade do início. Nas coisas temporais, Deus estabelece sempre o como e o quando. Uma vez que decida que deve haver um como e um quando, para cada coisa temporal existente, no interior da decisão de que deve haver coisas temporais. No caso de S. Tomás, uma vez que Deus decida criar, pois que qualquer criado será temporal ou ligado ao tempo (caso do evo). Este marcar o como e o quando dá-se portanto quer o mundo tenha início quer não tenha e o próprio ter início ou não ter representa também um como e um quando: a possível duração do mundo sem início e sem fim torna-se acontecimento tal como a outra alternativa.

A ideia de que não haveria intervalo entre o mundo e o respectivo acto criador se o mundo tivesse existido sempre, funda-se na perspectiva de que o mesmo mundo nesse caso é uma espécie de envoltório não temporal do tempo, ou de que o tempo não é temporal, exigindo para isso que não tenha princípio temporal.

dizê-lo simplesmente assim poderia significar que actua por necessidade de natureza. Se por isso se dissesse que, sendo a acção identificada com a essência, Deus actua por essência, poderia chegar à conclusão de que actua sem deixar de actuar pois assim como é e não pode deixar de ser, assim também actua e não pode deixar de actuar. Ao contrário, se se disser que em Deus há entender e querer, já não poderá dizer-se que actua por necessidade pois que a vontade é livre. E no entanto poderá continuar a dizer-se que actua por essência dado que a vontade e o intelecto se identificam com essa essência, mas o seu destacamento conceptual permitiu considerá-la de outra maneira:

*Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis: nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum*⁴⁹.

Trata-se portanto de uma vontade com livre arbítrio não determinada pelas coisas como causas motivadoras de escolha, (*S. The.*, I, q. 19, a. 3 e a. 10).

A vontade livre passa a ser, de facto, o fundamento das possibilidades consideradas até ao seu encontro inteiramente lógicas e ao mesmo tempo, o fundamento do próprio fundamento material das possibilidades intrínsecas nas coisas que acaba por ser criado também. Voltaremos a este tema ao tratar do infinito.

Concebido em termos de autonomia em face do criado, o ente criador não pode ser considerado como tendo de criar sempre ou tendo de criar desde o início. Talvez por isso se possa dizer que falar de vontade é uma maneira de expressar essa autonomia. É uma tradução, ainda que antropomórfica, mas de alguma maneira indispensável, pois que nos leva facilmente ao conceito de liberdade e de possibilidade

⁴⁹ «Porém os efeitos preexistem na causa segundo o modo da causa. Por isso, visto que o ser divino é o seu próprio entender, preexistem nele os seus efeitos segundo um modo inteligível. Por isso é também por um modo inteligível que procedem dele. E sendo assim por consequência [procedem] segundo a vontade: com efeito a sua inclinação a realizar o que foi concebido pelo intelecto pertence à vontade. A vontade é portanto a causa das coisas», *S. The.*, I, q. 19, a. 4.

fundamentada⁵⁰. Por outro lado, o recurso aos antropomorfismos está salvaguardado ao sabermos que é feito sempre à luz das analogias que impregnam o discurso filosófico e teológico do Tomismo⁵¹.

⁵⁰ O aprofundamento da autonomia sob a forma de «vontade» interfere na opinião de outros autores como Boécio de Dácia e Sigério de Brabante.

Qui hoc demonstraret deberet demonstrare formam voluntatis divinæ; et quis eam investigabit? («Aquele que demonstrasse isto [começo ou não começo do mundo] deveria demonstrar a forma da vontade divina; e quem poderá investigá-la?»), G. LAJO, *Boetii de Dacia Tractatus...*1964, p. 51, lignes 509-510.

Algo de semelhante fora afirmado por Sigério de Brabante, (acerca da eternidade do intelecto possível em *Tertium de Anima*): *Oportet investigare formam voluntatis Primi sed quis est qui eam investigabit?* (Convém investigar a forma da vontade do Primeiro [ser] mas quem é que poderia investigá-la). Van STEENBERGHEN, *Sigério*, t. I, 1931, p. 165-166.

Mesmo estas afirmações expressam uma aproximação mas não dizem completamente o que S. Tomás afirma: que, mesmo após sabermos pela revelação que o mundo tem início, poderia afirmar-se a possibilidade de não tê-lo. Estes autores limitam-se a dizer que a razão não sabe o que concluir, devendo à Revelação a certeza sobre o que aconteceu. Uma vez que ficámos a saber, poderia concluir-se: deu-se a criação com início e não poderia deixar de dar-se ou deu-se e poderia não dar-se, ou ainda, fica fora do nosso alcance saber se poderia dar-se de outra maneira. Como se isso fosse consequência da estrutura da vontade. S. Tomás não faz derivar desta maneira a possibilidade de um mundo sem início da forma da vontade pois para além de todo o mistério que haja na vontade divina, uma coisa é certa: é livre perante o que lhe é inferior e portanto o que se deu poderia ter acontecido de outra maneira. Ou seja, das duas alternativas uma será verdadeira e outra falsa, mas nenhuma delas se apresenta como absurda nem antes nem depois do esclarecimento proveniente da Revelação.

Também o posicionamento de Maimónides é diferente. Maimónides considera que os argumentos aristotélicos em favor da eternidade do mundo não são concludentes pois não resistem à crítica. Quanto aos argumentos que se fundam na anterioridade metafísica e não cronológica da causa sobre o efeito, considera que eles mantêm como que a necessidade do mundo criado e, portanto, assemelhar-se-iam ainda aos de Aristóteles. Não aceita, por outro lado, a validade dos argumentos dos Mutakalimum para provar o início do mundo, mas considera ser esta a tese a seguir por não ter os efeitos maléficos da sua contrária. Escapa-lhe, no entanto, a hipótese de um mundo sem início livremente criado. Rabbi Mose Ben Maimon (Maimónides), *Guia de Perplejos*, edición preparada por David Gonzalo, Madrid, Editora Nacional, 1984. Capítulos 13 a 26 e 30.

⁵¹ Averróis foi sensível a esta diferença de vontades. Por isso diz que as expressões «vontade eterna» e «vontade contingente» são anfíbológicas, equívocas para não dizer contrárias, daí que o próprio caminho racional leve a um agente com uma característica que nem é voluntária nem natural, embora o discurso religioso corânico lhe chame vontade.

Das outras objecções

Todas as outras objecções à teoria da possibilidade de um mundo sem início, ou são anexadas a este núcleo relativo às duas precedências que acabou de ser analisado, como acontece no caso da vontade, ou passam a um segundo plano como objecções à tese principal já provada. As respostas que se lhe derem serão, portanto, simples esclarecimentos. Estas objecções expressas no opúsculo são, como pode ver-se, apenas três.

Se o mundo não tivesse início, primeiro o que é criado seria co-eterno com Deus; segundo, as coisas equiparar-se-iam a Deus em duração; terceiro, a quantidade de almas imortais até agora seria infinita, equivalendo a um infinito actual *secundum multitudinem*.

Se, ao lermos o opúsculo, nos fundarmos nas objecções como se acabou de fazer, esta última parte a partir das citações de João Damasceno pode ser vista como um conjunto de esclarecimentos acrescentados, como se acaba de lembrar. Mas, se repararmos na importância das respostas, sobretudo se repararmos no último recurso aos textos de Santo Agostinho, teríamos de considerar que a culminância do texto, a culminância profunda mas não patente do texto, encontra-se nas últimas citações de Santo Agostinho e num outro texto do Mestre do Ocidente, que refere sem citar, passando as objecções a ser como que pretextos para o seu aparecimento, não deixando porém estas mesmas citações de constituírem verdadeiras respostas. Se assim for, a parte puramente explicativa é a que se refere à problemática do infinito, com que o opúsculo acaba.

O número infinito como objecção

Comecemos, portanto, pela última objecção tal como se encontra no texto, partindo em seguida para os comentários que desencadeia e comparando-a finalmente com a maneira como a mesma é resolvida nas duas *Sumas*, levando, finalmente, às conclusões finais a tirar dessa comparação. S. Tomás no opúsculo refere a existência de outras objecções⁵²,

⁵² Na *Suma Teológica* transcreve-se também a objecção dos lugares inexplorados que só em certo momento começam a ser habitados e dos saberes que igualmente começam em determinado tempo. É uma objecção sem força alguma pois que,

*inter quas illa est difficilior que est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed hec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab eterno; et sic non remanerent post corpora anime infinite. Et preterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu*⁵³.

As três respostas podem dividir-se em duas partes: uma que não considera necessário recorrer a essa quantidade infinita; outra que aceita a não total demonstrabilidade da impossibilidade de um número infinito de seres em acto, em contradição com o que a própria *Summa Theologiae* diz em I, q. 7, a. 4. Quanto a esta, se considerarmos, ao contrário de Copleston⁵⁴, que isto não é um deslize de S. Tomás ou uma simples resposta irónica, o que pode dizer-se é que a força demonstrativa da possibilidade de um mundo sem início é tanta que, se tiver que admitir-se ao mesmo tempo e em sua consequência um número infinito de seres em acto, todas as demonstrações utilizadas até então para provar essa impossibilidade, não serão apodícticas como parecia e portanto mereceriam ser revistas.

como responde S. Tomás repetindo Aristóteles, tais terras podem ter sido sucessivamente ocupadas e desocupadas e tais técnicas podem-se ter perdido e novamente reinventado(*S. The.*, q. 46, a. 2, 4 e *ad quartum*). A resposta é dada sem neste caso recorrer à circularidade do tempo que é completamente alheia e contrária ao pensamento do Aquinense.

⁵³ «entre as quais a mais difícil refere-se à infinidade das almas: porque se o mundo existiu sempre, é necessário por isso mesmo que o número de almas seja infinito. Mas esta razão não tem validade, porque Deus pôde fazer o mundo sem homens nem almas, ou então pôde fazer o homem quando o fez ainda que tenha feito todo o resto do mundo desde sempre e assim não permanecerá um número infinito de almas após o corpo [isto é após a morte do corpo]. Além disso, ainda não foi demonstrado que Deus não possa fazer com que exista um número infinito de coisas em acto».

O quinto argumento contra a possibilidade de um mundo sem início formulado por S. Boaventura no Comentário às Sentenças (d. I, p. I, a. 1, q. 2) funda-se em que se o mundo não tiver início haverá um número infinito actual simultâneo de almas humanas imortais, pois que se desde sempre houve mundo, desde sempre houve homens. É contra este tipo de argumentação que vai dirigida esta última parte do Opúsculo.

⁵⁴ F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Vol. II, Barcelona Ariel, 1980, p. 358-9.

Sobre a primeira parte da resposta

No entanto, este seria o único caso em que se daria o infinito em acto e S. Tomás tem outra resposta mais fácil. O mundo criado podia não ter início mas os homens podiam ter sido criados em certo momento datável a partir do nosso presente; não é necessário haver homens desde sempre só porque há mundo desde sempre. Assim, a quantidade das almas imortais já não seria infinita em acto. Mas esta hipótese é seguida de outra mais radical ainda: Deus poderia fazer o mundo sem homens nem almas. Esta última resposta não era necessária para a discussão. Porque aparecerá aqui? A verdade é que a objecção funda-se na teoria de que o mundo é para o homem e, portanto, enquanto houver mundo, este deve existir segundo a finalidade que lhe dá sentido. É uma consequência de uma doutrina que faz do homem a criatura centro do universo. Trata-se, afinal, do antropocentrismo radical de S. Boaventura. S. Tomás poderia ter respondido apenas com a primeira parte da resposta, mas neste caso poderia ser ainda uma fórmula de compromisso entre o antropocentrismo e um começo datado da vida humana. Poderia ter-se pensado que o mundo teria desde sempre tendido necessariamente àquele momento privilegiado em que começou a haver homens, tal como os cinco primeiros dias do Génesis podem ser considerados como tendendo para o sexto. Mas, ao afirmar a segunda frase, S. Tomás quis provavelmente mostrar como rejeitava o antropocentrismo de S. Boaventura e portanto, como não podia tê-lo em conta na argumentação desta temática. Trata-se de rejeitar o antropocentrismo arvorado em princípio absoluto da criação e como finalidade essencial e não fáctica dessa mesma criação.

Não há nada em Deus que torne absurdo criar um mundo que não fosse para o homem, por isso poderia fazer um mundo sem homens nem almas. Esta segunda resposta não se separa da primeira, esclarece a primeira. Num opúsculo como este, S. Tomás não justifica estas afirmações, mas talvez pense que assim os seus adversários sintam que se o antropocentrismo for arvorado em critério de criação, em princípio teórico-normativo no próprio operar divino, a transcendência e a autonomia de Deus saem beliscadas.

No entanto, pode encontrar-se em S. Tomás também a afirmação de um antropocentrismo articulado a esta problemática da duração do mundo. Trata-se da única razão encontrada por Tomás de Aquino para privilegiar a criação com início, razão esta que não se encontra no

opúsculo. Na *Summa Contra Gentiles*, após ter eliminado a força de cada um dos seis argumentos tendentes a provar racionalmente que a criação deve ter início aponta um outro que considera mais eficaz, mas na mesma não apodíctico.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinæ voluntatis, ut supra (c. 33) tactum est. Finis enim divinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissimo autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliæ præter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliæ præter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divine bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret⁵⁵.

O fim da vontade divina na produção das coisas é a manifestação da sua bondade, ou melhor, é a sua bondade na medida em que se manifesta nas coisas criadas; essa bondade, porém, manifesta-se melhor se o mundo tiver início. E em seguida, S. Tomás diz porquê: manifestar-se-ia com mais clareza:

1º Que as coisas têm a sua existência não a partir de si mas de Deus.

2º Que Deus não actua por necessidade de natureza.

3º Que o seu poder de acção é infinito⁵⁶.

Por isso, diz, foi convenientíssimo que assim acontecesse. S. Tomás não diz que Deus optou pela criação com início no tempo por

⁵⁵ «Para mostrar isto pode proceder-se mais eficazmente partindo do fim da vontade divina. De facto o fim da vontade divina na produção das coisas é a sua bondade na medida em que se manifesta por meio das realidades causadas. Ora, o poder e a bondade de Deus manifestam-se supremamente por não terem existido sempre as coisas que são diferentes dele. A partir daqui [do facto de não existirem sempre] mostra-se claramente que todas as coisas menos ele é dele que tem a existência. Pois não existiram sempre. Mostra-se também que não actua por necessidade de natureza e que o seu poder é infinito no actuar. Portanto, foi muito conveniente à bondade divina dar às coisas criadas um início de duração», Livro II, Cap. 38, p. 468.

⁵⁶ O que a seguir ao citado texto se afirma : *Ex his autem ...* poderá ou não referir-se a esta argumentação racional. Com efeito, de tudo o que antecedeu e não apenas desta argumentação concluiu-se não que o mundo é eterno mas que pode ser ou não-ser, ao mesmo tempo que não se concluiu haver uma matéria eterna.

esta ser mais perfeita ou por conter mais poder. Diz apenas que assim ela se torna uma mensagem mais clara das características da criação. **Daquelas características que a criação teria na mesma se fosse sem início.** Não é a irradiação maior possível da bondade *ad extra*. É sim a fórmula mais conveniente de manifestá-la. Mas esta manifestação que se faz desta maneira para evitar confusões e obscuridades, para quem é? Quem precisa que o acto criador se torne hermenêutica de si próprio? Só pode pensar-se em seres racionais com alguma dificuldade em conceber ou descobrir o poder e a bondade de Deus no caso da outra alternativa: mundo criado e sem início. Não pode deixar-se de ver aqui um posicionamento de antropocentrismo mas com grandes diferenças daquele que está na base da objecção. Em primeiro lugar porque não se diz que foi necessário dar-se a criação com início, mas sim que foi convenientíssimo, em segundo lugar porque não se postula a relação intrínseca universo-homens. Apontam-se apenas duas realizações que podiam não se ter dado, o universo e o homem, apontando a maneira como Deus adaptou uma realidade à outra, o que também não se impunha. É um antropocentrismo não arvorado em princípio orientador da criação. Não é um antropocentrismo essencial mas factual. Note-se além disso que esta razão destina-se a defender, de certa maneira racional, a narrativa do Génesis contra os seus críticos. É portanto uma espécie de *ratio fidei*, a única válida e por sinal bem frágil. Na *Summa Contra Gentiles* já tinha aparecido numa réplica (L. II, cap. 35, *nec est necessarium*, 459); na *Summa Theologiae* volta a aparecer três vezes, (I, q. 46, a1, *ad sextum*, p. 351, e *ad nonum*, p. 352⁵⁷ e I, q. 46, a. 2, resp. dicendum, p. 353) a última das quais num contexto mais complexo. Deixa-se a sua análise para o fim desta exposição.

⁵⁷ *Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni: sed considerandum est in eo quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.* («Mas no agente universal que produz a realidade e o tempo não se impõe o considerar que faça agora e não antes, segundo a imaginação do tempo, posterior ao tempo, como se o mesmo tempo se pressupusesse à sua acção, mas deve considerar-se que deu ao seu efeito toda a quantidade de tempo que quis e segundo foi conveniente para demonstrar o seu poder. Com efeito, o mundo,

se não existiu sempre, leva ao conhecimento do poder divino criador mais manifestamente do que se tivesse existido sempre: de facto é evidente que tudo o que não existiu sempre tem uma causa, mas isso não é tão patente acerca daquilo que sempre existiu.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 1, *ad sextum*, p. 351.

Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum Auctorem. («Portanto, embora Deus tenha sido uma causa suficiente do mundo, não é necessário afirmar um mundo produzido por ele a não ser segundo aquilo que está na pré-definição da sua vontade, ou seja: que tenha o ser após o não ser a fim de que afirme mais claramente o seu autor.»), *Idem, Ad nonum*, p. 351.

Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut «septima» ratio procedere videbatur: sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producit effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine, divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternus effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem; et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, aeternitatem creaturarum supponentes. Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat. («Nem é necessário que o efeito divino sempre tenha existido só porque assim se ordenaria mais convenientemente ao fim como a sétima razão parecia indicar: ordena-se mais convenientemente à sua finalidade por não ter existido sempre. Com efeito, todo o agente que produz um efeito para participação da sua forma tem em vista introduzir nele a sua semelhança. Assim, portanto, conveio à vontade divina produzir a criatura para a participação da sua bondade para que pela sua semelhança representasse essa mesma bondade divina. Ora tal representação, não pode dar-se ao modo de igualdade, como um efeito unívoco representa a sua causa, como se fosse conveniente que, pela infinita bondade, fossem produzidos efeitos eternos, mas como o excedente é representado por aquilo que é excedido. Ora o excesso da bondade divina sobre a criatura expressa-se maximamente pelo facto de as criaturas nem sempre terem existido. De facto, por aqui se mostra expressamente que todas as outras coisas, além dele próprio, têm-no como autor do seu ser e que a sua força [criativa] não é constringida a produzir efeitos como estes, à maneira da natureza relativamente aos efeitos naturais e portanto que é um agente voluntário e com entendimento. Alguns afirmaram o contrário de tudo isto ao suporem a eternidade das criaturas. Assim, nada há por parte do agente, que nos obrigue a afirmar a eternidade das criaturas.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 35, resp. a 7, p. 459.

Sobre a 2ª parte da resposta:

Àquela objecção sobre a infinidade das almas responde-se também na *Summa Contra Gentiles*, Cap. 38 «*Quod autem sexto*», p. 468, e na *Summa Theologiæ*, q. 46, a. 2, *ad octavum*, p. 354-5⁵⁸. Em

⁵⁸ *Quod autem («sexto») de animabus obiicitur difficilius est. Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit (cf. c. si ad 3). Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eadem animæ post aliqua saecula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent. («Aqui lo que no sexto [argumento] se objecta acerca das almas é mais difícil. No entanto, a razão [apresentada] não é muito eficaz porque supõe muitas hipóteses. Com efeito, alguns dos defensores da eternidade do mundo afirmaram que também as almas humanas deixam de existir após o corpo. Alguns [também afirmaram] que de todas as almas só permanece o intelecto separado ou agente, segundo alguns, ou também o intelecto possível, segundo outros. Outros afirmaram haver uma duração circular nas almas, dizendo que as mesmas almas regressam aos corpos após alguns séculos; e há mesmo alguns que não consideram como inconveniente que haja algumas coisas infinitas em acto nas realidades que não têm ordem.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, Cap. 38, p. 468.*

*Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in *Metaphys.* Algazelis dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius (q. 7 a. 4). Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatae a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum (q. 75 a. 6; q. 76 a. 2; q. 118 a. 6). — Considerandum tamen quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus; non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno. («Ao oitavo deve responder-se que aqueles que defendem a eternidade do mundo subtraem-se ao alcance desta argumentação de várias maneiras. De facto, alguns não consideram impossível que haja um número infinito de almas em acto, como é manifesto na metafísica de Al-Gazali, o qual diz ser esse um infinito por acidente. Mas isto foi refutado antes (q. 7 a. 49). Alguns dizem que a alma se corrompe com o corpo. Alguns dizem que de todas as almas permanece apenas uma. Outros, como diz Agostinho, afirmaram, por causa disto, um movimento circular de almas, de tal maneira que as almas separadas dos corpos de novo regressariam aos corpos após determinados percursos de tempo. De todos eles tratar-se-á no que vem a seguir. Deve considerar-se porém que esta razão é particular. Portanto, alguém podia dizer que o mundo foi eterno, ou pelo menos,*

ambos os casos expressam-se respostas dos adversários como coerentes com a sua respectiva doutrina, que por outro lado é considerada falsa: mortalidade da alma, e imortalidade apenas da essência humana ou da colectividade humana, regresso das almas à sua origem (*Summa Theologiæ*); mortalidade, permanência apenas de um intelecto separado, agente ou possível, (*Summa Contra Gentiles*). São assim argumentos que têm em vista o posicionamento dos que afirmam como real a perspectiva de um mundo sem início. Na *Summa Contra Gentiles* cita-se mesmo a aceitação de um número infinito em acto por alguns, o mesmo acontecendo com a *Summa Theologiæ*, se bem que nesta já seja acompanhada de uma recusa por ter provado o contrário antes⁵⁹. Ora,

alguma criatura como o anjo, mas não o homem. Nós porém pretendemos saber de uma forma geral, se alguma criatura existiu sempre.»); *S. Th.*, I, q. 46, a. 3, *ad octavum*, p. 355.

⁵⁹ Se a essência humana é eterna, e portanto não tem início, os indivíduos humanos devem ser mortais, caso contrário, o seu número seria infinito em acto. Como tal é absurdo, as almas não são imortais. Assim pensavam os averroístas. Ou então, se desde sempre há vários intelectos, um para cada homem, haveria desde esse passado infinito infinitos intelectos em acto porque imortais, dentro duma multidividência que afirma que o mundo não tem início e que desde sempre há homens. S. Tomás responde a esta objecção com a afirmação de Al-Gazali: a possibilidade de um número infinito em acto, contanto que desordenado. S. Tomás responde afinal como que aceitando a hipótese averroísta e, dentro dessa suposta aceitação, insinuando que a teoria da eternidade, se fosse aceite, não seria incompatível com a existência de almas imortais desde sempre. É mais uma vez uma espécie da figura *data non concessa*: ainda que a teoria fosse verdade, seria possível um número infinito de almas imortais. Trata-se, afinal, de uma hipótese considerada aceitável no interior de uma outra hipótese considerada absurda. Mas mostra como S. Tomás tende a preferir sacrificar um dos princípios para manter a variedade no seu máximo. O mesmo insinua posteriormente às Sumas e ao Opúsculo *De eternitate mundi*.

Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum æternum et homines semper fuisse.

Ad hanc autem obiectionem sic respondet Algazel in sua Metaphysica: dicit enim quod «in quocumque fuerit unum istorum sine alio», quantitas vel multitudo sine ordine, «infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu cæli». Et postea subdit: «Similiter et animas humanas, quæ sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animæ: eo quod nullæ earum sunt causæ aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus

no opúsculo não acontece isso: S. Tomás introduz a resposta no âmbito do seu próprio pensamento e do pensamento cristão, isto é, assume opinião própria. Representa neste uma mudança para maior audácia referentemente às *Sumas*. No entanto, na *Summa Theologiae* aproxima-se algo das preocupações mais gerais do opúsculo quando lembra que a questão da eternidade do homem desde sempre é uma questão particular que poderá ser respondida pela negativa, como pode acontecer acerca deste ou daquele ser. A questão é mais se sempre pôde haver algo ou não. Podemos aqui então vislumbrar várias modalidades da eternidade do mundo.

— Um mundo eterno e criado porque sempre houve algo, ainda

creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et causae et causato».

Quomodo autem hoc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicæ non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in secundo Physic., quod de formis «quae sunt separatae, in materia autem (in quantum sunt separabiles), considerare est opus philosophiae primae». Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incoepisse. («Em favor da afirmação do seu erro, também [os averroístas] objectam que, se fossem vários os intelectos dos vários homens, visto que o intelecto é incorruptível, seguir-se-ia que haveria infinitos intelectos em acto, dentro do posicionamento de Aristóteles, o qual afirmou que o mundo é eterno e que os homens sempre existiram. A esta objecção, Al-Gazali responde na sua Metafísica, assim: em todos os casos em que houver uma destas coisas sem a outra, ou seja, a quantidade ou a multidão sem ordem, a infinidade não fica excluída por isso, assim como não é excluída do movimento celeste. E diz a seguir «da mesma maneira concedemos que também as almas humanas, que são separadas do corpo após a morte, sejam infinitas em número, ainda que tenham existência simultânea porque não há entre elas qualquer ordenação natural, removida a qual, as almas deixassem de existir, pois que nenhuma delas é causa das outras, antes existem simultaneamente sem anterioridade e posterioridade de natureza e posição. Com efeito, nelas não se intui um antes e um após segundo a natureza mas sim de acordo com o tempo da sua criação. Contudo, na essência delas, na medida em que são essências, não há de modo nenhum uma ordenação, mas são iguais no ser, contrariamente aos espaços e aos corpos; à causa e ao causado. Não podemos saber como Aristóteles resolveria isto, pois não temos aquela parte da Metafísica que fez acerca das substâncias separadas; com efeito, no segundo parágrafo da Física, diz o Filósofo, que é tarefa da Filosofia primeira, considerar acerca das formas que são separadas na medida em que estando na matéria são separáveis. Seja o que for que se diga acerca disto, é evidente que desta questão não nasce qualquer angústia para os católicos, os quais afirmam que o mundo começou [a existir].»), De Unitate Intellectus Contra Averroistas, in Opuscula Philosophica Sancti Thomae Aquinatis, Nº 262, Turim, Marietti, 1954, pp. 88-89.

que os seres nas suas individualidades e até nas sua essências reais, sejam sucessivos e não existam agora nenhuns dos que antes existiram.

— A existência contínua desde sempre de certas essências, multiplicadas em indivíduos de cuja morte não há sobrevivência.

— Uma ou várias essências existentes desde sempre, v. g., anjos entre os quais cada um é uma essência diferente da outra, segundo o Tomismo.

— O único problema é com a essência humana. Por isso, compreende-se que indique o homem como uma realidade que pode existir desde sempre e no entanto outras vezes responda que por qualquer razão não poderá existir desde sempre. Quando é encarado apenas com essência, pode dizer-se dele o que se diz de outras essências além de homem, como céu, pedra (*S. The.*, I, q. 46, a. 2, pág. 353), mas quando se encara esta essência, como multiplicada em indivíduos que sobrevivem, S. Tomás parece orientar-se para a negativa, embora, como já estamos a ver, não de uma forma definitiva.

O homem como essência humana causa problemas na medida em que desde sempre se multiplicasse em indivíduos, não na medida em que a essência humana existisse desde sempre, v. g., condensada num só indivíduo, ou no número finito mas invariável de indivíduos que só a partir de certo momento começassem a multiplicar-se até agora e até sempre.

Nas duas *Sumas* S. Tomás apresentara, para os rebater, outros argumentos em favor de um mundo com início, fundados na impossibilidade de um infinito sucessivo⁶⁰, considerado do presente para o passado: dizer que o tempo não tem começo implicaria um infinito de seres e actos sucessivos e portanto a realização de um absurdo: não pode percorrer-se o infinito...assim, a partir da infinidade dos dias não se chegaria ao dia presente, portanto, o tempo teve um começo. *Summa*

⁶⁰ É notável a insistência de S. Boaventura neste tipo de argumentos fundados na impossibilidade de um infinito sucessivo. Para tal recorre a quatro argumentos: 1 - É impossível acrescentar algo ao infinito; 2 - O infinito em número não pode ser ordenado; 3 - É impossível atravessar o infinito; 4 - É impossível abranger (pela compreensão) o infinito real. No desenvolvimento de cada argumento já se encontram as respostas que coincidem com as dadas por S. Tomás às quais S. Boaventura formula nova réplica. Não se nota em S. Tomás qualquer preocupação em replicar.

Theologiae, I, q. 46, a. 2 (6), p. 352 e *S. C. G.*, L. II, Cap. 38 (3) pág. 466⁶¹. Ou de outra maneira, o passado é o infinito percorrido, ora o infinito não pode ser percorrido. A resposta na *Summa Contra Gentiles* (*ibidem* - *quod etiam tertio*, p. 367) é que, todo o infinito *acceptum* é finito, por isso se não é possível em acto já será possível

⁶¹ «6 - *Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum.* («6 - Além disso, se o mundo sempre existiu, infinitos dias precederam este dia. Mas não é possível percorrer infinitas realidades. Portanto, nunca se teria chegado a este dia: o que evidentemente é falso.»), *S. Th.*, I, q. 46, a. 2 (6), p. 352.

Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita («Ao sexto deve dizer-se que o transitar entende-se sempre de termo a termo. Seja qual for o dia passado que se aponte, desde aquele até este há um número finito de dias que puderam passar. A objecção procede como se, uma vez estabelecidos os extremos, os meios fossem infinitos.»), *Ibidem*, p. 354.

3 - *Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundum semper fuit.* («3 - Porque não é possível perpassar realidades infinitas. Se porém o mundo existisse sempre, haveria já infinitas realidades percorridas, pois que o que foi passado foi percorrido mas se o mundo existiu sempre são em número infinito os dias ou as revoluções passadas do sol.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 38, p. 466.

Quod etiam «tertio» ponitur, non est cogens. Nam infinitum, nisi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum quod semper exigit duo extrema. («O que se afirma no terceiro não se impõe, pois ainda que o infinito não exista simultaneamente em acto, pode no entanto existir sucessivamente: porque assim, qualquer infinito recebido é finito. Portanto, qualquer uma das revoluções precedentes, pôde passar porque é finita. Porém, [consideradas] todas elas como simultâneas, se o mundo tivesse existido sempre não podia receber a primeira. E assim, o trânsito também não, o qual exige sempre dois extremos.»), *Idem*, p. 467.

S. Boaventura replicou que ou todas as revoluções são infinitamente distantes do presente ou não. Se todas são, há um infício. Se alguma é infinitamente distante, a que vem a seguir também é? Se não a primeira também não o é, pois há uma distância finita entre a primeira e a segunda. Se sim, pergunta-se: e a seguinte? É ou não é infinita? E assim indefinidamente. Todas elas, se a distância for infinita relativamente ao presente, serão simultâneas entre si, negando-se assim que sejam uma série. Esta impossibilidade de chegar até ao presente através de quantidades infinitas tinha sido usada por João Filopão como argumento contra um mundo sem infício.

como sucessivo. Esta ideia esclarece-se na *Summa Theologiae* (*ibidem*, *ad sextum*, p. 354) quando se afirma que, se considerarmos uma determinada revolução ou um determinado dia dos infinitos dias que passariam, cada um é sempre finito relativamente ao presente. A argumentação funda-se em que haja dois extremos com um infinito entre um e outro, ora aqui há um termo que torna finito o tempo de qualquer acontecimento quando considerado individualmente. Esta ideia de que só seria absurdo o infinito entre dois termos vem da *Summa Contra Gentiles* onde se põe a hipótese de vermos todas as revoluções sucessivas e infinitas ao mesmo tempo (*in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam*). Ao não haver um primeiro termo, não há o absurdo do trânsito, o qual supõe os dois termos.

A outra objecção funda-se na ideia de que não é possível proceder *in infinitum* na série das causas eficientes. É parecido ao primeiro tipo de objecção. (*S. The.*, I, q. 46, a. 2, p. 352 (7) e *S. C. G.*, L. II, Cap. 38, (5), p. 466). Numa *Suma* e noutra⁶² S. Tomás responde que a

⁶² *Quod etiam «quinto» obiicitur, non cogit. Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: accidit enim patri Sortis quod sit alterius filius vel non filius. Non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu: movet enim in quantum est motus.* («A quinta objecção não tem força demonstrativa. De facto é impossível que as causas agentes procedam infinitamente, em causas que actuam ao mesmo tempo, segundo os filósofos, pois seria necessário que o efeito dependesse de infinitas acções existentes simultaneamente. Assim são as causas infinitas por si próprias: A sua infinidade é [seria] exigida para o causado. Mas nas causas que não actuam simultaneamente, isto não é impossível segundo aqueles que afirmam a geração perpétua. Esta infinidade é accidental às causas. Com efeito, é accidental ao pai de Sócrates ser ou não ser filho de outro, mas ao bastão, na medida em que move a pedra, não é accidental que seja movido pela mão: move na medida em que é movido.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 38, p. 467.

Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens;

impossibilidade do processo *in infinitum* dá-se nas causas simultâneas. Aí é indubitável. Tais causas constituiriam séries infinitas por si próprias (*per se*). Mas já não é o mesmo nas causas sucessivas onde a infinidade é accidental (*per accidens*). Quando uma causa é simultaneamente efeito de outra, numa série de causas todas simultâneas e dependentes umas das outras, é impossível o seu número infinito. É essa a ideia que preside às cinco vias. Mas nas causas sucessivas isso não é necessário, segundo Tomás de Aquino. Esta segunda ideia é de novo afirmada e assumida como sua na *Summa Theologiae* (*ibid. ad septimum*, p. 354).

sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum. («Quanto ao sétimo deve dizer-se que nas causas eficientes é impossível proceder até ao infinito por si, como se as causas que por si se exigem para algum efeito se multiplicassem até ao infinito, como se a pedra fosse movida pela vara, a vara pela mão e assim até ao infinito. Mas não se considera impossível proceder até ao infinito nas causas agentes, se, por suposição, todas as causas que se multiplicam até ao infinito não constituírem a ordem de uma só causa, mas se a multiplicação das mesmas se fizer acidentalmente, como o artífice trabalha acidentalmente com muitos martelos, porque acidentalmente se quebram um após outro. É accidental a este martelo que actue após a acção de outro martelo. Da mesma maneira, é accidental a este homem, enquanto gera, que tenha sido gerado por outro. Com efeito, gera na medida em que é homem e não na medida em que é filho de outro homem. De facto todos o homens que geram têm um grau nas causas eficientes: o grau de gerador particular. Por isso, não é impossível que o homem seja gerado pelo homem até ao infinito. Seria impossível se a geração do homem dependesse deste homem, do corpo elementar, do sol e assim até ao infinito.»), *S. The.*, I, q. 46, a. 2, p. 354.

Para S. Boaventura em todas as séries ordenadas deveria haver um primeiro e não apenas nas séries causais. Quanto a estas não distingue para o efeito entre séries causais *per accidens* e séries causais *per se*. Por isso, diz que a sucessão das revoluções dos corpos celestes é paralela à geração de um animal pelo outro, pois é inconcebível que tenha havido mundo sem haver animais. Como a série causal dos animais deve ter um princípio, as revoluções celestes que lhe são paralelas também o devem ter.

Para além da discutibilidade daquilo que o Doutor Seráfico afirma das causas sucessivas, o argumento dá por provado que se houver mundo haverá animais, como num alargamento do antropocentrismo fundante da objecção que se apoia no número infinito de homens já tratado para uma espécie de biocentrismo: havendo mundo teria de haver desde sempre não só homens como também animais.

Na *Summa Contra Gentiles* (*ibid.* - *quod etiam quipto*, p. 467) era exposta como argumento usada pelos defensores da perpetuidade do mundo como se ela valesse apenas no âmbito do sistema deles, tal como fez ao tratar da argumentação da infinidade das almas. Assim, numa geração em que cada gerador gerado por um anterior X não gera como gerado por esse X, embora tenha sido gerado, poderá haver sempre geração no passado, não havendo portanto um primeiro gerador no tempo.

Na *Summa Contra Gentiles* aparece um outro argumento que já não é retomado na *Summa Theologiae*: se o passado é infinito cada presente é uma adição ao infinito. Ora é absurda a ideia de acrescentar qualquer coisa ao próprio infinito. (*S. C. G.*, L. II, Cap. 38 (5), pág. 466)⁶³.

A resposta é que dado um tempo eterno ele é infinito na perspectiva da sua anterioridade (*ex parte antea*), mas não segundo a posterioridade. Assim, a adição é feita à parte em que é finito. Mais uma vez é uma maneira de dizer que não se trata de um verdadeiro infinito (*Ibid.*, *quod etiam quarto*, p. 467)⁶⁴.

⁶³ 4 - *Præterea sequitur quod infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur*: («4 - Conclui-se além disso que se faz um acrescentamento ao infinito, pois todos os dias se acrescenta algo de novo aos dias e às revoluções passadas.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 38, p. 466.

⁶⁴ *Quod etiam «quarto» proponitur, debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte «ante», sed finitum ex parte «post»: nam præsens est terminus præteriti*. («O que se propõe na quarta [argumentação] carece de força pois nada impede fazer-se o acrescentamento ao infinito por aquela parte em que é finito. Mas da suposição de um tempo eterno segue-se que é infinito pela parte anterior mas é finito pela parte posterior: pois o presente é o termo do passado.»), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 38, p. 467.

A este argumento da adição S. Boaventura replicou que se há mundo desde sempre, teríamos uns infinitos maiores do que outros o que seria absurdo. Com efeito, para cada movimento de translação do sol à volta da terra (como se pensava) haveria doze movimentos de translação da lua. Assim a série infinita dos movimentos da lua seria maior do que a do sol. Também aqui S. Tomás não respondeu. Este argumento que também é reproduzido por Al-Gazali é respondido por Averróis em Tahafut dizendo que o que acontece nas séries finitas não se aplica às infinitas: no infinito não há mais e menos, tendo presente que se trata de um infinito não em acto. Admite porém que a objecção teria a sua força se se tratasse de infinitos quantitativos em acto (o que por outro lado Averróis rejeitava).

Nas argumentações que pretendem fundar-se na impossibilidade do infinito há coincidências com as de João Filopão que não tirou as mesmas conclusões de Aristóteles sobre este tema. O mesmo parece repercutir-se em Al-Kindi que

Nas duas *Sumas* este problema do infinito sucessivo parece-lhe fácil de resolver, em face do problema do infinito simultâneo constituído pelas almas humanas sobreviventes, considerado por S. Tomás como oferecendo maior dificuldade. Mas, ao dizer no opúsculo que nunca ninguém demonstrou cabalmente a impossibilidade de um número infinito em acto, terá considerado desnecessário retomar os problemas do infinito sucessivo, que se apresentam como problemas na medida em que ainda parecem apontar a um infinito em acto como infinito realizado. Pode dizer-se que trata o infinito sucessivo passado como semelhante ao infinito potencial embora não igual ao mesmo. Van Steenberghe censura S. Tomás por este nivelamento dos dois infinitos. Pois que um tempo sem início, diz, equivaleria a um infinito quantitativo em acto, a um infinito adquirido, realizado⁶⁵.

O mesmo autor considera que S. Tomás oscila entre uma concepção do número infinito impossível de ser considerado em acto, em razão da sua concepção de quantidade e a tendência a considerar o infinito passado sucessivo como possível, acabando pela audaciosa

pretendeu provar que o mundo só pode ter um princípio e que é impossível não ter fim.

S. Boaventura ainda recorre ao argumento de que o finito não pode abranger (pela compreensão) o infinito. Só Deus tem um poder infinito, diz. Afirma em seguida supor que nunca terá havido movimento cósmico sem a existência de uma substância espiritual criada que cause esse movimento, ou pelo menos o conheça, e que, dada a sua perfeição não esquece nada. Assim teríamos um ser com poder finito abrangendo o infinito. Mesmo que se responda que o conjunto infinito das revoluções são como uma só unidade devido à sua semelhança, os efeitos do mesmo são diferentes e infinitos. S. Tomás nem sequer se refere a este argumento e compreende-se. O poder finito de uma criatura superior seria sem dúvida, superior também a esse infinito quantitativo sucessivo que afinal é infinito imperfeito. Além disso não se vê por que havendo mundo teria de haver essa criatura superior. Tal exigência de S. Boaventura segue na linha duma concepção de mundo em que não se concebe a natureza material sem ligação simultânea com um espírito a que se subordine. A referência a esta exigência de um espírito criado vem completar as outras exigências anteriores — a do homem e a dos animais — na base das quais forjou argumentos com o mesmo fim. Ainda sobre infinito, S. Boaventura contrapõe a ordem na sucessão das coisas ao que seria um infinito das mesmas no qual não haveria ordem. Mas como aquela ordem existe, não há infinito quantitativo e portanto há um início. É a partir daí que pretende mostrar que à série sucessiva de rotações equivale uma série causal da geração dos animais, argumento a que já se fez referência.

⁶⁵ Fernand Van STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 461, nota 94; p. 463, nota 99; p. 241, nota 118.

afirmação deste opúsculo onde se considera como indemonstrável a impossibilidade de um número infinito actual de coisas. Steenberghen atribui esta segunda tendência, pelo menos no que diz respeito ao infinito sucessivo, como possível, ao fascínio que sobre ele exerceram os filósofos pagãos que defenderam a eternidade do mundo⁶⁶. Acontece, porém, que a hipótese tomista de um mundo sem início não tem nenhuma afinidade intrínseca com a concepção do Estagirita como se referiu no início desta exposição. É o resultado do aprofundamento filosófico do criacionismo⁶⁷, na sequência de uma certa linha de pensamento cristão em que surge esta ideia como hipótese ou mesmo como tese criacionista: Orígenes⁶⁸, Escoto Eriúgena⁶⁹, Santo Anselmo⁷⁰ (como

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 345-346, 460, 462.

⁶⁷ O averroísmo, como se vê, rejeita o número real infinito em acto, por fidelidade ao aristotelismo. É o próprio S. Tomás que o introduz contra Averróis e Aristóteles. Curiosamente, S. Boaventura e Averróis convergem em recorrer à hipótese de um número infinito de homens como refutação das doutrinas contrárias: num caso para, mantendo a eternidade, negar a imortalidade; noutra para, mantendo a imortalidade, negar a eternidade. O próprio S. Boaventura no seguimento do argumento contra a possibilidade de um mundo sem início em que teria de haver sempre homens com alma imortal, considera as duas respostas alternativas que evitariam esta dificuldade: ou a transmigração das almas ou a teoria de uma alma única que, por outro lado, considera como erróneas.

Deverá também observar-se que todos os argumentos de Aristóteles em favor da eternidade do mundo são anulados por S. Tomás na base de que desconhecera um outro nível de reflexão: um superior nível de reflexão. Dadas apenas tais premissas de ordem natural sem outro horizonte valeriam, isto é, não valeriam dentro do novo horizonte. Este novo horizonte não é tratado por Aristóteles porque o sistema não lho permite.

⁶⁸ Pela revelação Orígenes admite que este mundo teve um início e que terá um fim. Mas a mesma revelação deixa na indeterminação o que aconteceu antes e o que aconteceu depois. «*Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur*», De Princ., I, Praef. 7, K., in TRESMONTANT, Claude, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961, p. 400. Esta anterioridade e posterioridade são abordadas à luz de uma reflexão racional filosófico-teológica sobre Deus como Omnipotência e Bem, pela qual pensou concluir que antes e depois deste mundo houve desde sempre e haverá para sempre realidades criadas, ou seja, outros mundos. A concepção de Deus como Bem traduzida numa perspectiva trinitária cristã é uma das razões da tese de Orígenes. «*Hic est bonus deus et benignus omnium pater, simul et ευεργετική, δύναμις et δημιουργική id est bene faciendi virtus et creandi ac*

providendi. Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas. Illicitum namque est vel leviter suspicari has virtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles (...) Et per hoc consequens videtur quod neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando non fuerit.», (Este é o Deus bom e benigno, pai de todas as coisas, e ao mesmo tempo força de acção benéfica, de criação e de providência. É absurdo e, ao mesmo tempo, ímpio pensar que essas capacidades de Deus em algum tempo e em algum momento estiveram inactivas. Com efeito, é ilícito supor, ainda que levemente, que essas forças, pelas quais principalmente Deus é pensado como digno, tenham alguma vez suspenso os seus efeitos tão dignos de si e que tenham estado inactivas (...) E por isto, conclui-se com toda a evidência que Deus nunca deixou de ser criador, benéfico e providente), *De Princ.*, 1, 4, 3, K., *ibidem*, pag. 402. Ou seja, o bem é difusivo de si próprio, isso mesmo pertence à sua essência. É por isso inconcebível que alguma vez não existam os resultados da sua irradiação. Este princípio sobre o bem coincide com o dos neo-platónicos, mas trata-se aqui de criação *ex nihilo* e não de simples emanação.

Outra razão é a onnipotência. Para que se possa dizer que Deus é onnipotente é necessário segundo Orígenes, que exerça essa onnipotência de facto sobre as coisas, sem que haja um momento sequer em que o seu domínio não se exerça. «*Quodsi nunquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata*» (Mas se nunca deixou de ser onnipotente, é necessário que também se mantenham na existência aquelas coisas pelas quais é dito onnipotente e que sempre tenha tido realidades em que exerceu o domínio, as quais terão sido regidas por Ele como ser supremo e soberano.), *De Princ.*, 1, 2, 10, K., *ibidem*, pg. 401. Ver também: *Enchiridion Patristicum*, Coll: M. J. Rouet de Journel, 1947, p. 456, nota 468, cit. in ALTANER, Berthold, *Patrologia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1953, p. 165.

69 *Commentaire de Boèce*, cit. in BRÉHIER, Émile, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1971, pp. 54-55. Cf. também *De Divisione naturae* 486-c (eternidade das artes).

70 Santo Anselmo admite a possibilidade de uma realidade sem início e sem fim no tempo sem que isso seja absurdo. No primeiro capítulo do «Livro Apologético» isso é feito para contrapor o tempo à eternidade exigida por *Aliquid quo majus cogitari nequit*: «*Nam etsi dicatur tempus esse semper et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique*». Da mesma maneira no capítulo oitavo da mesma obra estabelece uma gradação crescente de duração do ponto de vista da perfeição: Melhor do que ter princípio e fim é ter princípio e não ter fim; melhor ainda do que isso é não ter princípio nem fim no tempo e melhor ainda, e parece-lhe inultrapassável, é não ter passado nem futuro. Aquela duração ainda temporal a partir da qual se dá o salto para o eternidade *stricto sensu* não parece ser absurda mas apenas hipotética... *et sicut istud illo melius est, ita isto melius est illud quod nec finem habet nec initium etiamsi semper de praeterito per praesens transit ad futurum. Et sive sit in re aliquid hujusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitatur mutari vel moveri?*, («E

hipótese e de passagem) e, como em breve se verá, Santo Agostinho. Além disso, a ideia de criação conduz à outra ideia de onisciência que o criador tem do que cria e do que pode criar. Como em breve se vai referir, Deus conhece o número infinito de coisas ou acções. Este conhecimento liga-se à perspectiva de Deus como ser criador. É portanto o criacionismo, e não a visão clássica do *cosmos*, que predispõe S. Tomás à afirmação do número infinito sucessivo e até do número infinito actual, que de resto era rejeitado por Aristóteles, (e por Averróis). É o conhecimento infinito ligado ao de poder infinito de um ente.

Também não aparece como muito clara aquela afirmação de Steenberghen de que o infinito sucessivo é um infinito realizado: um infinito adquirido é um infinito em acto? Em acto a que nível?

Quando o passado é concebido à luz do tempo apenas, apresenta-se como o que se perdeu ou o que se perde. Neste caso, o «já não» é tão negativamente determinante como o «ainda não». E neste caso, o infinito sucessivo pode encarar-se à maneira de um infinito potencial ainda que o não seja.

Só não seria assim se o passado fosse considerado como algo conservado para sempre e nesse caso pode perguntar-se, no caso de conservar-se como antigo presente, que factor ou factores o conservam e como. Esta ambiguidade do passado, por um lado tão indestrutível

assim como isto é melhor do que aquilo [ter início e não ter fim é melhor do que ter início e ter fim] assim também é melhor do que isto o que não tem fim nem início embora transite para o futuro a partir do passado e através do presente. E quer exista na realidade alguma coisa deste género quer não exista, é muito melhor ainda do que isto aquilo que de forma nenhuma precisa de mudar ou mover-se ou como tal seja pensado.»). Além disso o capítulo XX do *Proslogion* dá um critério para a consideração das coisas contingentes que não tenham fim: é que podem ser pensadas como tendo-o. Este critério deixa em aberto que também se diga poder haver coisas que porventura não tenham início mas que podem ser pensadas como tendo-o. Serão na mesma contingentes, ao contrário daquilo que exige ser pensado sem início (e que no aprofundamento da sua concepção exige ulteriormente que a nível mental se exceda, se salte para a intemporalidade). Em ambos os capítulos tal como S. Tomás e Boécio, Santo Anselmo demarca claramente a eternidade *stricto sensu* da temporalidade sem início e sem fim. *Liber Apologeticus*, in *Obras de San Anselmo*, 1º Vol., Madrid, La Editorial Catolica, 1952, p. 420 (1º capítulo) e 434 (8º capítulo).

Some-se tudo isto ao texto do *Monologion* invocado por S. Tomás neste opúsculo e talvez tenhamos em Anselmo de Cantuária como que o precursor do posicionamento tomista acerca da duração do mundo.

que nem Deus pode fazer que o que foi não tenha sido e tão negativo que se apresenta como *já não*, como presente definitivamente negado, permite perspectivá-lo de várias maneiras: O definitivo, como uma espécie de repositório, de eternidade pós-presente em que o que foi sucessivo se torna simultâneo, permanentemente aberto ao que nele cai e *o que já não*, completamente negativo.

Quer esta manutenção do passado não seja apenas a visão da nossa memória ou de qualquer outra e portanto se conserve pela sua própria natureza, quer seja algo mantido nessa objectividade pelo próprio Deus, (como dá ser ao presente), a visão que Deus tenha dele é igual à do futuro e vice-versa.

Num certo nível S. Tomás nunca deixou de reconhecer a legitimidade do número infinito em Deus: ao nível do conhecimento que Deus tem das coisas, antes e depois de existirem, dos possíveis que nunca existirão, não de uma forma genérica, mas tão global como singularizada. Assim, para a compreensão que Deus tem das coisas futuras, ou de um futuro sem fim, o problema do infinito como número é o mesmo que se põe para o infinito passado considerado como infinito realizado. Daí um passo para uma certa abertura à não impossibilidade ou ao não absurdo do infinito quantitativo actual, relativizando assim a sua própria argumentação em *S. The.*, I, q. 7, a. 4, pág. 49, onde S. Tomás rejeita a hipótese de uma *multitudo* acidentalmente infinita mas em acto. Vale a pena lembrar com que argumentos, uma vez que, implicitamente, o opúsculo põem em dúvida ou põe reservas à sua apodicticidade.

Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita: quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. — Item, multitudo in rerum natura existens est creata: et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.

Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis: quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia

*proceditur ad materiam, ut supra (a.3 ad 3) ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis*⁷¹.

Como se pode verificar, só o primeiro argumento pretende fundar-se na estrutura da quantidade numérica discreta para concluir a impossibilidade de uma *multitudo* infinita: qualquer número é pluralidade medida, logo limitada pela unidade. Assim, devido à estrutura do número, o infinito numérico é impossível (não pode ser feito? não pode dar-se a nenhum nível?). No entanto, o segundo argumento não aponta a uma impossibilidade estrutural, diz apenas que o criado obedece a um certo critério do criador, a uma certa ordem. O contrário, criar por criar sem ordem, seria agir em vão. Isso porém não representa uma impossibilidade ontológica. É um argumento *ex potentia ordinata* e como tal já é relativo.

A apocricidade que é posta em cheque, portanto, é a do primeiro argumento que se refere ao número em si, à matemática afinal e nem sequer ao acto de criar. Prudentemente já aqui S. Tomás só fala da criação no segundo argumento: naquele que tem menos força.

Mas, por outro lado, Deus conhece realidades infinitas.

*Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia vel sua vel creaturæ, ut ostensum est (a.9); hæc autem constat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita*⁷².

⁷¹ «Mas isto é impossível. Porque é necessário que toda a pluralidade se dê em alguma espécie de pluralidade. As espécies de pluralidade dão-se segundo a espécie dos números. Mas nenhuma espécie numérica é infinita: porque qualquer número é pluralidade medida pelo um. Daqui se torna impossível haver uma pluralidade infinita em acto, quer por si quer por acidente. — Além disso, a pluralidade que existe na natureza das coisas é criada: e todo o criado é abrangido por uma determinada intenção do criador: com efeito, qualquer agente não opera em vão: por isso, é necessário que todas as coisas criadas sejam compreendidas sob um determinado número. É portanto impossível existir uma pluralidade infinita em acto ainda que seja por acidente.

Mas é possível existir uma pluralidade infinita em potência. Com efeito, o aumento da pluralidade segue a divisão da grandeza: quanto mais algo se divide mais realidades plurais resultam segundo o número. Daqui se pode concluir que, assim como o infinito se encontra em potência na divisão do contínuo, pois se trata da matéria como antes foi explicado, pela mesma razão, também, o infinito encontra-se em potência na adição da pluralidade», *S. The.*, I, q. 7, a. 4 (p. 49).

⁷² «Deve responder-se que, visto que Deus conhece não apenas aquelas coisas que existem em acto mas também as que existem em potência ou sua [de Deus] ou

Sub specie aeternitatis o número infinito dá-se mesmo em acto no conhecimento. Deste conhecimento faz parte não só o saber divino acerca dos possíveis como até a «ciência de visão» que diz respeito ao que há-de certamente acontecer, ainda que os indivíduos não venham a multiplicar-se infinitamente (dado saber-se pela Revelação que o mundo terá fim):

*Si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur; creaturis rationalibus permanentibus absque fine*⁷³.

O conhecimento é mais ou menos abrangente e incisivo segundo a representação que o caracteriza. Ora a semelhança mais fiel das coisas é a que está na mente divina, por isso tem de conhecê-las individualmente e não apenas pela essência a que pertencem.

*Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est (a.11). Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta*⁷⁴. (Ver também *S. The.*, I, q. 14, a. 11, pág. 121, *Utrum Deus cognoscat singularia*)

da criatura, como já foi demonstrado, e visto que estas coisas são infinitas, é necessário afirmar que Deus conhece realidades infinitas», *S. The.*, I, q. 14, a. 12 pág. 123.

⁷³ «Se considerarmos mais atentamente é necessário afirmar que Deus conhece realidades infinitas também por meio de ciência de visão. Pois Deus conhece também os pensamentos e os afectos dos corações, que se não-de multiplicar indefinidamente, dado que as criaturas racionais não-de permanecer sem fim.», *Ibidem*.

⁷⁴ «A essência divina, porém, através da qual o intelecto divino entende, é uma semelhança suficiente de todas as coisas que existem ou possam existir, não só quanto aos princípios comuns, mas também quanto aos princípios próprios de cada uma delas, uma por uma, como já foi demonstrado. Daqui conclui-se que a ciência de Deus estende-se às coisas infinitas, mesmo segundo se distingam umas das outras.», *Ibidem*, p. 124.

O que pode concluir-se daqui é que Deus conhece os futuros e os outros possíveis como se existissem. Assim, perante esse conhecimento, dá-se de facto o número infinito, com todos os problemas que suporia um número infinito real. Aqui, número infinito seria aquele tão grande que já não seria possível acrescentar-lhe mais nenhum e não aquele ao qual é sempre possível acrescentar mais um⁷⁵.

Acabam assim por distinguir-se: o infinito quantitativo em potência o qual inclui o infinito realmente futuro bem como o futuro irreal

⁷⁵ Por aqui vemos que Lucio Lombardo Radice, não tem razão quando considera que a defesa de Galileu em favor de um infinito actual tem a raiz apenas em Santo Agostinho cuja concepção neste ponto contrapõe à que chama aristotélico-tomista. Segue a exposição do supramencionado autor.

«Agostinho nega que se não possa conceber um infinito na prática, como sustenta firmemente Aristóteles. Com efeito, numa passagem da sua obra mais famosa, *De Civitate Dei (Da Cidade de Deus)* escreve:

«Todo o número é caracterizado pelas suas propriedades, pelo que nenhum (...) pode ser igual a qualquer outro que se queira. Portanto (os números) são desiguais entre si e vários, e tomados individualmente são finitos, e todos (juntos) são infinitos. Deus, portanto, em virtude da infinidade, conhece todos os números: e porventura (talvez nunca) a ciência de Deus chega apenas a uma certa (qualquer que seja) soma de números e ignora os outros? Quem sustentaria isto, sem estar totalmente demente?»

A tese agostiniana da presença de «infinitos actuais» na mente de Deus (*in mente Dei*) influenciou provavelmente, mil anos mais tarde e depois, o pensamento de Galileu. Leiamos uma passagem do *Diálogo sobre os Maiores Sistemas do Mundo* (1632) de Galileu, obra à qual teremos ocasião de voltar:

«(...) O entender pode tomar-se de duas maneiras, ou seja, *intensivo* ou *extensivo*, por outras palavras, quando à multidão dos inteligíveis, que são infinitos, o entender humano é como nulo, ou quando entendesse mil proposições, porque mil em relação à infinidade é como um zero. Mas tomemos o entender *intensivo*, quando este limite se aplica intensivamente, ou seja, perfeitamente, a alguma proposição, digo que o intelecto humano abarca alguns tão perfeitamente e tem tanto a certeza deles, como da sua própria natureza: e são essas as ciências matemáticas puras, isto é, a geometria e a aritmética, das quais o intelecto divino sabe bem outras proposições infinitas, *porque as sabe todas*, mas das poucas entendidas pelo intelecto humano creio que o conhecimento iguala o divino na certeza objectiva, pois chega a compreender a sua necessidade, acerca da qual não parece que possa haver maior segurança», Lucio Lombardo Radice, *O infinito*, Lisboa, Notícias, 1981, pp. 17-18. É exacto na contraposição entre Aristóteles e S. Agostinho, mas não é exacto na contraposição que faz neste ponto entre S. Agostinho e S. Tomás, porém tem pelo menos o mérito de nos recordar até que ponto as concepções de teologia filosófica influenciaram o desenvolvimento da matemática em Cantor, quanto à distinção entre infinito e transfinito. *Op. cit.*, pp. 87-88 e 145-147.

mas pensado; o infinito sucessivo sem início e o infinito quantitativo em acto constituído por indivíduos que não formam entre si uma articulação causal mútua ou constituído por uma série simultânea de elementos mutuamente implicados. Este último é considerado como impossível de existir. Quanto ao anterior S. Tomás oscila entre a afirmação de impossibilidade ou a de que não há provas cabais dessa mesma impossibilidade.

Consequências: infinito e possibilidade

Como se vê, só acerca do infinito constituído por uma série simultânea de elementos mutuamente implicados é que S. Tomás considera de uma maneira radical ser impossível a sua existência.

Como se viu, a possibilidade de um mundo existir antes da sua existência não é nada de real por parte do próprio mundo ou ao plano em que o mundo iria existir, não é uma espécie de receptividade, pois que o nada não é receptivo e este nada é também a não possibilidade ao plano das coisas, por isso, antes de qualquer nova conclusão, o único sentido de possibilidade do mundo seria a de não incompatibilidade lógica dentro da qual o onipotente poderá realizar o que quiser. Mas uma vez admitida a potência activa de Deus, no caso de o mundo ter início, essa possibilidade passa para o plano transcendente e nesse caso não só na sua relação com o tempo possível anterior como em relação a um possível mundo anterior. Se essa hipótese é possível — haver um tempo anterior — ela está em Deus assim como a de num tempo anterior poder ter havido um mundo. Assim, no caso de o mundo ter um início, a possibilidade de o não ter não se reduz apenas à não incompatibilidade lógica mas tem uma base ontológica que é a potência activa de Deus muito mais evidente quando aprofundamos a sua interpretação como vontade livre que escolhe entre alternativas relativas a coisas contingentes e portanto sem ser motivado mais por uma do que por outra.

Avançando mais nessa perspectiva da potência activa infinita que deve ser pensada de acordo com o que se disse da vontade livre (que já por si se liga aos possíveis e encerra a sua dimensão de infinito) conjugada com este conhecimento que o infinito tem de infinitos simplesmente possíveis, verifica-se até que ponto a noção de possibilidade em toda a sua extensão é salva de se tornar apenas lógica ao reduzido nível da mente humana.

Portanto estes possíveis a que se refere o Livro V da Metafísica de Aristóteles passam a ter um fundamento ontológico que é o próprio criador. Uma vez mais se dá uma mutação essencial neste «aristotelismo» de que se serve S. Tomás. Todos os possíveis e não apenas as potências inseridas no mundo material têm um fundamento ontológico no ser absoluto que de certa maneira, mesmo para as potências inseridas na matéria, passa a ter mais importância do que o seu substrato material e do que as potências activas em geral pois passa a ser o doador da função fundamentante ao próprio fundamento material das possibilidades intrínsecas das coisas ao qual em primeiro lugar dá a existência assim como directamente às potências activas criadas na sua potencialidade e na sua realização. Sem negar a existência das causas materiais, este criacionismo secundariza-as quanto à importância que explícita ou tacitamente tinham no sistema aristotélico.

Assim esta doutrina não pode separar-se dessa validação da possibilidade que pela concepção criacionista ultrapassa em muito o aristotelismo embora talvez lhe amplifique o espírito na medida em que um dos grandes avanços do pensamento peripatético está em sustentar um fundamento extramental do possível. Neste sentido e neste ponto, a perspectiva tomista poderia considerar-se como o ponto intermédio entre uma teoria restrita da possibilidade em Aristóteles e uma teoria amplificada que atingirá o seu máximo em Leibniz numa amplitude que está muito mais próxima deste do que daquele.

Não conhecer coisas infinitas uma a uma no tempo e fora do tempo como se existissem seria reduzir a importância da possibilidade traduzida em possíveis; não derivá-las de uma vontade livre seria não tratá-las como possibilidades. Defende-se a possibilidade não lhe negando limite algum na sua multiplicidade. Defende-se a multiplicidade passando-se uma grande parte da mesma ao plano do possível ao qual sem excepção se dá um fundamento real.

Se a multiplicidade fica em aberto, o ter ou não ter início no tempo, a finidade ou a infinidade efectivas são relativizadas ao plano da possibilidade. Sintetizando: um aspecto do espírito que preside a esta opção parece ser pura defesa radical da multiplicidade e do mínimo de realidade que deve ter a possibilidade. Assim, manter-se-ia a multiplicidade ilimitada, não a todos os níveis, mas pelo menos ao nível do possível.

Mas dado que o criacionismo não pode ser pensado à luz do binómio conhecimento - vontade apenas mas à luz do trinómio

conhecimento - vontade - acção, como três aspectos distintos para nós mas que no criador constituem um todo, a multiplicidade infinita não poderá tornar-se multiplicidade real⁷⁶.

Tudo depende da resposta à questão: «se Deus conhece infinitos seres como um todo e um por um, não poderá dar-lhes existência a todos»?

Perante a eminência de ter de sacrificar uma das duas afirmações (impossibilidade de um número infinito em acto e possibilidade de criação desde sempre) S. Tomás não hesita em sacrificar a impossibilidade de um infinito em acto. Não é nenhuma concessão a Aristóteles. Trata-se sim de levar o criacionismo às últimas consequências e, afinal, de descobrir todo o horizonte possível de compreensão daquela alternativa que foi revelada.

O aristotelismo neste ponto terá constituído apenas uma sugestão.

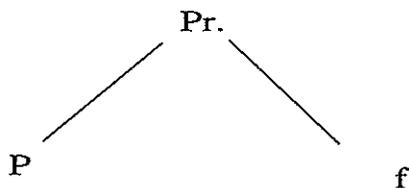
Não é a argumentação aristotélica que funda a ampliação desta concepção. As argumentações aristotélicas são compreendidas como levando a uma certa conclusão se forem consideradas como confinadas a um horizonte natural cujo defeito é ignorar outros níveis. Dentro

⁷⁶ Criar todo um infinito seria criar todo um mundo em que não houvesse possibilidade. Só por isso Deus não pode criar todas as coisas conhecidas que ele próprio conhece uma por uma como se existissem.

S. Tomás não desenvolveu isto muito mais. Ao dizer que nunca foi provado que Deus não possa criar quantidades infinitas, pode supor-se: de um determinado tipo de seres. Não quererá possivelmente referir-se à criação de tudo quanto é possível. Por um lado, se conhece as coisas uma por uma possíveis ou futuras como se existissem, pode realmente perguntar-se por que não as pode realizar também uma por uma. Mas por outro lado isso levaria a exigir a inconcebibilidade da possibilidade num tal estado de coisas, levaria a afirmar o esgotamento da capacidade criadora que é precisamente o de «mais ainda para além do que já existe», ou seja, o de fecundidade infinita. Os possíveis de uma infinita possibilidade são por si próprios cognoscíveis? Como manter a importante ideia de possibilidade real não confinada à matéria, mas ligada à noção de fecundidade infinita real (como suprema indeterminação), se quisermos manter os possíveis singularmente conhecidos um por um? Não é isto talvez um paradoxo do criacionismo em geral, mas do criacionismo que se alia à concepção do absoluto como perfeito conjugada com a concepção deste como cognoscente. Assim nesta forma de pensar eleva-se até ao infinito a noção de possibilidade real fundada numa vontade livre actuante, mas ao subordinar essa possibilidade a um conhecimento ainda que actuante e não passivo, a possibilidade é feita depender dum sujeito que de certa maneira a relativiza ao determiná-la. Isto nomeadamente num sistema que defende a precedência do conhecimento sobre a vontade.

desses níveis que outra alternativa teria o aristotelismo? Se de nada nada se faz e sendo o Acto Puro apenas uma entidade cuja influência ordenadora é sempre a mesma, não sendo nem fabricante nem emanante nem criador, o mundo tem mesmo de não ter início. Mas já não se trataria dos mesmos argumentos e fundamentação se por exemplo, se atribuísse ao Acto Puro o conhecimento de tudo o que aconteceu e de tudo o que vai acontecer. Aí a exigência duma possibilidade de infinito passaria pelo conhecimento. Por um lado, torna-se mais difícil defender um passado sem início pois que há um plano em que não é potencial nem perdido: o do conhecimento. Mas por outro lado não se pode rejeitar dado que a dificuldade que o acompanha é a mesma que caracteriza o futuro o qual é potencialmente infinito mas presente à eternidade de Deus. Nesta concepção de S. Tomás a possibilidade de um infinito passado passa a ter um novo fundamento — Deus — pelo que a concepção de infinito passado se abre também à de uma duração finita passada: esta inscreve-se na duração infinita possível. Notar-se-á que se admitíssemos a impossibilidade dum infinito passado esta interviria de duas maneiras: primeiro, a exigência de início seguida da explicação do aparecimento das coisas que, para evitar cair-se de novo no infinito temporal, teria de ser atribuída a um ser intemporal e portanto, a uma anterioridade ontológica apenas relativamente ao primeiro instante; segundo, dar-se-ia a prova da criação *ex nihilo* deixada na indeterminação confirmando-se a seguir a exigência posterior de início devido à suposta impossibilidade do infinito passado. Tal esquema de anterioridade dá-se no tomismo mas desde que, por arbítrio divino, haja início e não porque tenha de haver esse tipo de começo em razão do qual a anterioridade ontológica absorve e integra necessariamente todo o tipo de anterioridade.

Em função do predomínio do presente, S. Tomás relativiza o passado indefinido, tratando-o como infinito potencial, como se passar a passado fosse passar de novo a potência, ou a um novo estado do que já antes tinha sido potência e acerca do qual não se põe discussão alguma.



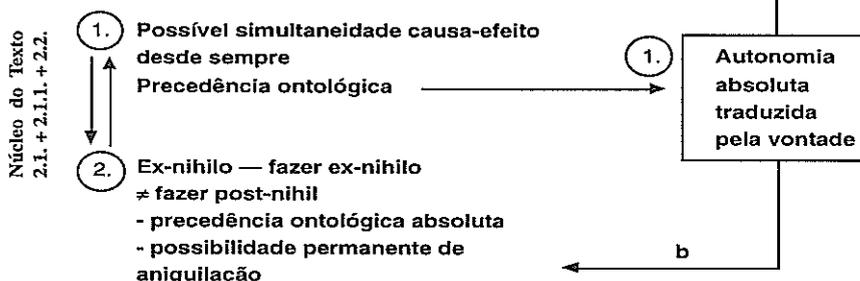
Trata-se de dar um sentido à criação sem início. Mas podia dizer-se que acaba por uma filosofia do predomínio do presente, que não era a princípio procurada, convergente, no entanto, com o sentido da criação como entificação simultânea ao entificado.

Note-se que o tempo sem início desta hipótese tomista já está longe de ser concebido como circular.

Parte Culminante do texto

Chegados aqui, podemos ter uma visão mais sintética ou mais sistemática e estrutural do texto.

1. Discriminação do sentido: o mundo podia não ter início.
2. Características de uma causa eficiente suprema



3. Culminância: argumento de autoridade fundado em Agostinho.

4. Esclarecimentos: resposta às objecções — Tempo ilimitado infinitamente diferente de eternidade e questões sobre o número infinito actual.

Como se pode ver, o núcleo do texto é o apontado em 2.

A partir da culminância ver-se-á posteriormente que se pode fazer uma outra esquematização.

Este esquema poderá ser modificado no fim, de maneira a encontrar-se uma segunda culminância, ficando assim:



Como se disse, a resposta às duas objecções anteriores está de tal maneira estruturada que pela sua transcendência poderia considerar-se parte do culminar do texto que inicialmente foi apontado nas duas primeiras citações de Santo Agostinho. É que, se estes elucidam a precedência eterna, os que vêm em seguida, ao elucidarem o quanto o subordinado difere do subordinante, não se limitam a responder à questão da temporalidade sem início mas passam a outras formas superiores de seres criados, anteriormente ao tempo, se bem que ainda ligados à temporalidade.

Como se pode ver no texto, a primeira objecção pode resumir-se em: «o que não é Deus não pode ser *coeterno* a Deus». A segunda objecção é: «se o mundo for sem início nem fim, equipara-se a Deus em duração». As duas podem resumir-se no seguinte: «o que não é Deus não pode ser coeterno com Deus, portanto o mundo também não pode existir sem início nem fim, de contrário, ao equiparar-se a Deus em duração, seria coeterno com ele». À primeira objecção responde com um texto de Boécio, no sentido de mostrar que uma realidade sem início nem fim no tempo não é coeterna, pois que não se trata do mesmo tipo de duração, ainda que se use o mesmo nome: *Aliud enim est per interminabilem duci vitam, aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam* (Uma coisa é ser conduzido através de uma vida interminável e outra é ser, sem qualquer desigualdade, a presença total e abrangente de uma vida interminável). Aí se contrapõem as duas definições: a da eternidade propriamente dita e a da perpetuidade sem limites temporais, daí se concluir que o mundo não está incluído nessa suposta coeternidade. Trata-se de mostrar a distância infinita entre a duração maior possível que se pode atribuir a um ser temporal e a eternidade em sentido estrito. Diferença tão grande que deveriam ter nomes diferentes⁷⁷. Mas S. Tomás corrobora essa conclusão respondendo ao mesmo tempo à outra objecção com

⁷⁷ Esta objecção de que o mundo se equiparia a Deus se não tivesse início é a quinta formulada em *S. The.*, I, q. 46, a. 2, e é respondida na mesma à maneira de Boécio: «*quia esse divinum est esse totum simul absque successione, non autem sic est de mundo.*», (o ser divino é um ser todo e simultâneo sem sucessão, tal porém não acontece com o mundo). No citado Comentário às Sentenças S. Boaventura parece esquecer esta diferenciação absoluta, ao dizer que a eternidade não se adapta à natureza da criatura e que, por isso, não seria conveniente que lhe fosse concedido esse estado que é o mais excelente de todos.

a referência a três textos de Santo Agostinho, dois dos quais são citados enquanto o terceiro é apenas referido sem citação. Referem-se às criaturas mais excelsas, cuja duração Santo Agostinho tem dificuldades em definir, debatendo-se entre o desejável «sempre» dessas criaturas e a necessidade de distingui-las do criador.

Da duração das criaturas mais perfeitas

É o que faz em todo o decorrer do capítulo 15 do Livro XII da *Cidade de Deus*, ao abordar a duração dos anjos e no Livro XII das *Confissões*, ao tratar dessa primeira criatura e dessa primeira pessoa do universo criado a que ele chama «Sabedoria criada». Aqueles seres são apresentados num dos casos com alguma hesitação (anjos) e no outro sem qualquer dúvida (sabedoria) como criados antes do tempo e, portanto, com uma forma superior de duração mas criados. Ora, nos dois casos, Santo Agostinho aponta, como sinal de inferioridade e de contingência, apenas uma certa mutabilidade destes seres (anjos) ou mesmo uma imutabilidade criatural que não deriva da criatura, que lhe é concedida como criatura a qual, sem essa doação cairia na mutabilidade que caracteriza o tempo. Este encontro da perspectiva agostiniana mostra como a teoria tomista sobre a simples possibilidade de um mundo temporal sem início mas criado é muito menos surpreendente e chocante do que as considerações agostinianas que já não tratam de simples possibilidade mas de discutir a maneira de conceber a duração real desde sempre de seres que considera existentes.

Para o texto de S. Tomás, mostra-se até que ponto os princípios do criacionismo têm como conclusão não só a possível eternidade do mundo mas até a possível forma de duração de realidades que S. Tomás não considera existirem mas cuja concepção poderia beneficiar da sua doutrina. É uma forma de mostrar aos adversários (que eram agostinianos), como é possível não ver absurdo em realidades criadas sem início (se são ante-temporais com podem ter início?), e em como é suficiente que algumas sejam susceptíveis de estar de certa maneira sujeitas à sucessão temporal para as distinguir infinitamente de Deus ainda que não tenham início, já que para uma nem foi possível conceber essa sucessão mas apenas uma certa mutabilidade acrescentada ou uma possível temporalização *de potentia absoluta*. O critério de distinção é a temporalidade, se quisermos, a temporabilidade apesar do não início. É isto que os agostinianos terão de aceitar no seu próprio terreno,

encontrando, desta forma, a sua desrazão na classificação de absurda e herética lançada à teoria de S. Tomás.

Aponta-se nestes textos uma coisa criada com uma forma superior de duração àquela que teria o mundo sem início, ressaltando que o mais pequeno indício de mutabilidade mesmo numa realidade imutante, é indicativo de inferioridade infinita. Como na tese de S. Tomás, seja qual for a temporalidade, esta distancia infinitamente um mundo sem início do próprio Deus; é como se esta tese fosse levada ao extremo derivando-se dela que nem seria necessária a temporalidade como tal mas a temporalização por influência ou a simples possível temporabilização (mas nunca real temporalização) apesar da perfeição dos seres e da sua duração.

Neste sentido, é a culminância da argumentação em face dos agostinianos. É que, se houvesse temeridade e heresia, esta encontrar-se-ia no seu campo e tendo como fonte o próprio Santo Agostinho...As razões de Santo Agostinho são mais as do homem religioso do que as do puro metafísico, mas ele próprio acaba por pôr a si próprio os mais difíceis problemas metafísicos. O axioma que o orienta é este: Deus foi sempre senhor; assim, é necessário que, desde sempre, tenha havido uma criatura ou criaturas a adorá-lo: *suo dominatui servientem*⁷⁸.

⁷⁸ Este «servir» é suposto vir de algum ser capaz de ter a consciência e a vontade de o fazer. Não seria errado chamar «adoração» a esta permanente e dignificante acção de «servir». Há neste ponto dois aspectos a considerar: o ser sempre senhor a partir da sua eternidade e o haver desde sempre algo (ou melhor ainda, alguém) que o reconheça como senhor e se comporte em conformidade com esse reconhecimento. Quando se trata apenas do primeiro aspecto, não é necessário que haja sempre criaturas: Deus é sempre senhor, na sua eternidade, das criaturas caracterizadas por terem início no tempo, (assim como não é necessário haver desde sempre criaturas para que Deus seja sempre criador). Curiosamente, em *De Potentia*, q. 3, a. 17, 21 e resp., é assim que S. Tomás responde a um argumento em favor da eternidade do mundo fundado nesta ideia de Santo Agostinho: para que Deus seja sempre senhor é necessário que tenha havido desde sempre alguma criatura a Ele submetida. Mas a outra exigência é diferente: que do ponto de vista da duração das criaturas Deus seja sempre adorado, sem que isso seja a condição do primeiro aspecto. Por isso se diz, neste trabalho, que se trata de uma exigência do homem religioso. Esta temática é também abordada por Santo Agostinho em *De Trinitate*, V, 16, para dizer que *Dominus* é um apelativo relativo mas não accidental, pois «*nihil accidit Deo temporaliter*». É no entanto um apelativo *ex tempore*. O problema coloca-se apenas perante a criatura temporal. «*Nam etsi dominus non dicitur, nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo: non enim sempiterna creatura est cujus est ille dominus*» (de facto, embora não se

Santo Agostinho debate-se dramaticamente entre o que lhe parece ser a exigência de uma criatura que adora Deus desde sempre, a índole contingente desse ser criado e a fidelidade à mensagem do Génesis. Mas nunca pôs a hipótese de um tal ser ou tais seres não existirem. Após postulá-los, procura saber como se harmonizam com o estatuto de criatura, procurando ao mesmo tempo fazer uma interpretação conforme da própria Escritura.

1º Dos anjos

Relativamente aos anjos, Santo Agostinho põe várias hipóteses:

— Terem sido criados apenas quando começou o nosso tempo, para que não se diga que são coeternos a Deus. Mas isso não garante que Deus tenha sido sempre venerado como senhor, embora se evite a coeternidade:

*Cum tamen non fuerint, antequam fierent, ne, immortales si semper fuisset dicantur, Deo coaeterni esse credantur*⁷⁹.

diga senhor a não ser quando começa a ter um servo, também esta denominação é relativa a Deus a partir do tempo: com efeito, não há uma criatura sempiterna da qual Ele seja senhor). Assim aqui o problema parte da suposição de que as criaturas têm todas início no tempo, podendo-se apesar disso chamar a Deus senhor sem que isso represente um nome accidental, mas sim relativo: senhor do homem, que teve um início, do povo de Israel, desta árvore que existe no tempo, ou seja, mesmo que existissem seres desde sempre teríamos de explicar porque também de cada um destes quando com início Deus é dito senhor sem que tal o modifique. Assim, a resposta neste livro de Agostinho é a mesma que S. Tomás dá àquela argumento já citado embora no mencionado tratado agostiniano, através do recurso a comparações e analogias. Mesmo aqui, para exemplificar o que seria uma entidade sem início, uma realidade intemporal, Santo Agostinho não deixa de referir-se a «*quisquis extiterit qui aeternum quidem Deum solum dicat, tempora autem non esse aeterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tempora tamen non in tempore esse coepisse (non enim erat tempus antequam inceperent tempora, et ideo non in tempore accidit Deo ut Dominus esset, quia ipsorum temporum dominus erat quae utique non in tempore esse coeperunt)*» (alguém que diga que só Deus é eterno, que os tempos não são eternos por causa da sua variedade e mutabilidade, mas que os tempos apesar de tudo não começaram no tempo (com efeito, não havia tempo antes de que os tempos começassem e portanto não foi accidental a Deus, o ser senhor, dado que era senhor dos tempos os quais sem dúvida não começaram a existir no tempo), *ibidem*.

⁷⁹ «Já que não terão existido antes de serem criados para que não se acredite que são coeternos a Deus, se se disser que como imortais sempre existiram», *C. D.*, 12, 15, 1, p. 785.

— Terem sido criados antes de todos os tempos, ficando assim garantida a eterna adoração a Deus.

Si autem dixero, non in tempore creatos Angelos, sed ante omnia tempora et ipsos fuisse, quorum Deus dominus esset, qui nunquam nisi dominus fuit: quæretur a me etiam, si ante omnia tempora facti sunt, utrum semper potuerint esse qui facti sunt. Hic respondendum forte videatur. Quo modo non semper, cum id quod est omni tempore, non inconvenienter semper esse dicatur? Usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint si tamen a caelo coepta sunt tempora, et illi iam erant ante caelum⁸⁰.

Por isso diz que, se foram criados antes de todos os tempos, estão em todo o tempo. Em todo o tempo é uma expressão de uma perpetuidade criada pois não é o tempo do mundo que lhe interessa, é uma duração em que possa dizer-se *sempre*, é uma espécie de «sempre» criado.

— Mas pode acontecer que o tempo tenha começado antes do próprio céu e nesse caso os anjos inseridos nesse tempo já têm em si algo de temporal na medida em que os tempos foram feitos *cum illis* (juntamente com eles). Dir-se-ia tratar-se de um tempo ilimitado, o qual envolveria o mundo que começou no tempo.

A prova de que se trata não do tempo do mundo material, onde as coisas se sucedem, mas de uma duração supra-temporal a que ainda se chama tempo, é o texto que passo a citar:

Quo modo ergo non sunt coaeterni Creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? quo modo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelleguntur? Ad hoc quid respondebitur? An dicendum est, et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore facti sunt,

⁸⁰ «Se porém disser que os anjos não foram criados no tempo mas que tinham existido antes de todos os tempos, para que deles Deus fosse senhor, Deus que nunca deixou de ser senhor, poderão perguntar-me também se, mesmo no caso de terem sido feitos antes de todos os tempos, é possível existirem em todo o tempo na medida em que foram feitos. Talvez se possa responder como segue. Por que não sempre, pois que não é inconveniente que se diz existir sempre aquilo que existe em todo o tempo? A tal ponto porém, existiram em todo o tempo que foram feitos também antes de todos os tempos se é que os tempos começaram a existir a partir do céu e eles [anjos] já existiam antes do céu», *Ibidem*.

*aut cum quibus tempora facta sunt, et tamen creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat*⁸¹.

A criação do tempo não é temporal e portanto não necessariamente é temporal aquilo que deriva de uma criação que o cria juntamente com o tempo. Mostra-nos isto como Agostinho quer manter a omni-temporalidade para esses seres. A essa duração chama ainda tempo e por isso justifica-se que se diga: *sic ergo, erat aliud tempus...quando non erat hoc tempus*, (787) assim também havia um outro tempo quando este tempo não existia.

Há portanto seres que duram desde sempre com uma mutabilidade menor do que a dos tempos em que o mundo material está inserido, que por essa mesma mutabilidade, e não por terem início, diferem de Deus, não lhe sendo coeternos. É o que faz notar mais em pormenor o extracto desse capítulo XV do Livro XII desta mesma obra *Cidade de Deus*, descrevendo a forma de duração dos anjos: *nec praeterita est quasi jam non sit; nec futura quasi nondum sit...tamen, eorum motus...in praeteritum transeunt*. (Nem é passada como se já não existisse nem é futura, como se ainda não existisse...no entanto, os movimentos deles transitam para o passado). As primeiras linhas do parágrafo seguinte, que S. Tomás não transcreve, mas que deveriam ser conhecidas pelos Agostinianos, não deixam dúvidas relativamente ao que Santo Agostinho pretendia: a existência de um ser ou de vários desde sempre, mas contingentes, e com a marca dessa contingência na sua forma superior de duração. A mutabilidade, por pequena que seja, permite isso: formular a ideia de uma causalidade permanente, simultânea, precedente, sem tempo.

Quapropter, si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verum tamen non de ipso genitam, sed ab

⁸¹ «De que maneira não são coeternos ao criador se tanto ele como eles sempre existiram? De que maneira deverão ser ditos criados se se entende que sempre existiram? A isto que se responderá? Acaso deve dizer-se que existiram sempre, pois existiram em todo o tempo aqueles que foram feitos com o tempo, (ou aqueles com os quais os tempos foram feitos), e que no entanto são criados? Não negaremos também que os próprios tempos foram criados embora ninguém duvide de que o tempo existiu em todo o tempo.», *C. D.*, 12-15-2, p. 787.

*ipso de nihilo factam; nec ei coaeternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurren- te, sed manente, perpetuitate praecedens*⁸².

A última afirmação é extremamente feliz. Poderia Tomás de Aquino tê-la utilizado para referir-se à relação entre o criado e o hipotético mundo sem início.

É certo que Santo Agostinho, logo a seguir, relativiza estas suas afirmações, mas apenas quanto à concepção da maneira como esta existência se realiza e não quanto à certeza dessa mesma existência desde sempre.

De facto, este esforço metafísico provém da ânsia do homem religioso para quem não basta dizer que Deus foi sempre senhor da criatura que começou a existir, mas para quem a partir da criatura e não apenas de Deus, é preciso que haja uma ou várias acerca das quais se possa dizer: desde sempre existem para adorarem, pelo que desde sempre são criadas. Mas aparece uma razão a que podíamos chamar ontocosmológica para que os anjos existam antes (ontologicamente antes do tempo) e com o criador: o que vem a dar nessa duração sem início.

No próprio texto citado por S. Tomás diz-se: *eorum motus quibus tempora peraguntur* (os movimentos deles pelos quais os tempos são realizados). E ainda antes se afirma:

*Sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt, omni tempore fuerunt quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peraguntur, tempora omnino esse non possunt*⁸³.

⁸² «Por isso, se Deus foi sempre senhor, teve sempre alguma criatura servindo a sua dominação; sem dúvida, não gerada de si mas feita por si a partir do nada nem coeterna com ele. Com efeito, existiu antes dela mas em nenhum tempo sem ela; precedendo-a não por meio de qualquer espaço sucessivo mas através de uma perpetuidade permanente», 12-15-3, p. 788-789.

⁸³ «Portanto, diz-se que sempre existiram porque existiram em todo o tempo e sem eles os tempos não puderam de maneira nenhuma existir. Em todo o tempo existiram porque sem eles os próprios tempos não podiam existir. Onde não exista nenhuma criatura por cujos movimentos mutáveis os tempos são realizados, os mesmos tempos não podem de maneira nenhuma existir», 12-15-2, p. 788.

Por aqui ficamos a saber que os tempos precisam de uma criatura anterior a eles pela qual os mesmos *peragantur*, sejam realizados, activados. Isto é, se há tempos, tem de haver uma realidade criada que os active e absolutamente necessária para a sua existência. É, por parte de Tomás de Aquino, uma forma de nos chamar a atenção para as virtualidades do criacionismo, no âmbito das quais a sua hipótese é reforçada na sua legitimidade pelas conclusões não apenas hipotéticas e muito mais ousadas tiradas por Agostinho no âmbito do seu pensamento. E é também a maneira de defender-se contra acusações de heresia.

2º Sabedoria Criada

O que vamos recordar, encontra-se nas *Confissões*, obra de leitura obrigatória para o conhecimento de Santo Agostinho.

S. Tomás faz referência também ao Livro XI das *Confissões*, onde a imutabilidade absoluta de Deus é o sinal de superioridade que o distingue das criaturas e que não deixa que estas sejam perspectivadas como eternas a partir de si mesmas ou como coessenciais à eternidade do criador.

*Extendantur etiam in ea quæ ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora æternum creatorem omnium temporum, neque ulla tempora tibi esse coæterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora*⁸⁴.

Aqui, Santo Agostinho fala declaradamente de preexistência ao tempo e fá-lo com certeza a pensar no capítulo seguinte onde se refere à *Sabedoria criada*. Esta é tratada sem as reservas com que é abordada a questão da duração dos anjos. Agostinho vê no céu inicialmente criado uma certa realidade espiritual que identifica com a sabedoria personificada a que se refere o Eclesiástico, conjugadamente com o que diz o Salmo 148 acerca das coisas criadas e com o que S. Paulo afirma em Gálatas, 4, 21-26: criada antes de todos os tempos. Sendo o

⁸⁴ «Que estendam também o pensamento para aquelas coisas que estão antes e entendam que Tu és, antes de todos os tempos, o eterno criador de todos os tempos e nem quaisquer tempos podem ser coeternos contigo, nem nenhuma outra criatura, ainda que alguma esteja acima dos tempos.», *Conf.* XI, 30, 40 p. 500.

Céu do Céu a primeira criatura segundo o Gênesis, Santo Agostinho identifica-o com a Sabedoria à qual o Eclesiástico se refere como sendo a primeira identidade criada:

*Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in caelis ut originetur lumen indeficiens (...) Et qui creavit me requievit in tabernaculo meo (...) Ab initio et ante saecula creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam, et in habitatione sancta coram ipso ministravi*⁸⁵.

A esta Sabedoria aplica Santo Agostinho o que o Salmo 148 diz das coisas criadas em geral:

*ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt, statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi*⁸⁶

Na citada Epístola aos Gálatas S. Paulo refere-se à mulher livre de Abraão como sendo uma alegoria do Novo Testamento. Assim é a livre (isto é, o Novo Testamento) que é «a nossa mãe». Santo Agostinho refere estas palavras à Sabedoria criada como a mais excelsa das criaturas. O que importa aqui notar é que a santo Agostinho não repugnou considerar a existência duma realidade eterna criada e que para isso encaminhou e interpretou, muito à sua maneira, textos sagrados nesse sentido, o de que há-de haver sempre fora de Deus um ser que o adore. Neste caso, a sabedoria foi criada antes de todas as coisas e portanto antes da criação dos tempos.

*Nam etsi non invenimus tempus ante illam prior quippe omnium creata est sapientia...*⁸⁷

Mesmo sendo criatura, nela não há início, nem fim, nem sucessão quanto à duração:

⁸⁵ «Eu surgi da boca do Altíssimo sendo a primogênita antes de toda a criatura. Eu fiz com que nos céus surgisse uma luz inapagável (...) E aquele que me criou descansou no meu aposento (...) Desde o início e antes dos séculos fui criada e, nos séculos futuros nunca deixarei de existir; na habitação santa servi perante Ele próprio.», *Eccli.*, 24, 1, 5, 6, 14.

⁸⁶ «Ele próprio disse e foram feitas, ordenou e foram criadas, estabeleceu-as para todo o sempre e para o século do século.»

⁸⁷ «Se é certo que antes dela não descobrimos o tempo, porque a sabedoria foi criada anteriormente a todas as coisas», *Conf. XII, 15, 20, p. 522*

*Estne ista domus Dei, non quidem Deo coaeterna, sed tamen secundum modum suum aeterna in caelis, ubi vices temporum frustra quaeritis, quia non invenitis? Supergreditur enim omnem distentionem et omne spatium aetatis volubile, cui semper inhaerere Deo bonum est*⁸⁸.

Criada antes dos tempos, recebendo a imutabilidade do ser imutável por si, ela própria perderia essa característica se de alguma maneira perdesse a adesão ao Absoluto: nesse caso cairia numa situação de mutabilidade que Agostinho conota com o tempo.

etsi non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quæ prior omnium creata est, ante illam tamen est ipsius creatoris aeternitas, a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae.

*Unde ita est abs te, Deo nostro, ut aliud sit plane quam tu, et non id ipsum. Et non solum ante illam, sed nec in illa invenimus tempus, quia est idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea, quo fit, ut nulla mutatione varietur. Inest ei tamen ipsa mutabilitas; unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te.*⁸⁹.

88 «Não é esta a casa de Deus, que, não sendo coeterna com Deus, é, a seu modo, eterna nos Céus, onde em vão procurais as vicissitudes dos tempos, porque as não encontras? Transcende portanto toda a extensão e todo o espaço volúvel da duração, ela para quem o bem consiste em estar sempre unida a Deus.», *Conf.* 1L-15-22, p. 524.

89 «...Embora não encontremos tempo antes dela pois antecede também a própria criação do tempo, antes dela que foi criada antes de todas as coisas, está a eternidade do próprio criador, a partir do qual, como produzida, tomou princípio, embora não do tempo, porque não havia tempo, mas da sua própria criação. Por isso, de tal maneira existe a partir de Ti, nosso Deus, que é inteiramente diferente de Ti e não isso mesmo [que Tu és]. E não só antes dela mas nem mesmo nela encontramos o tempo, porque é capaz de contemplar sempre a tua face nem alguma vez dela se aparta pelo que se torna insusceptível de qualquer variação. É-lhe inerente porém, a própria mutabilidade por isso entenebreceria e gelaria se não fosse por aderir a Ti com um grande amor que a faz brilhar com luz meridiana e ferver a partir de Ti», *Confessiones*, XII, 15, 20-21, p. 523. Assim, Santo Agostinho fala de duas Sabedorias: uma incriada que é o próprio Verbo de Deus, engendrada, não constituída a partir do nada de si própria, e uma sabedoria criada e eterna, mas não coessencial a Deus nessa eternidade, com princípio ontológico do seu ser, mas sem começo da sua duração. Por um efeito conjugado da Bíblia e do pensamento plotiniano, Santo Agostinho distingue um *nous* derivado que só pode ser igual ao derivante num processo

Assim, entre o tempo e a eternidade está esta realidade *subeterna* que pela sua natureza está mais próxima do tempo embora não tenha passado nem futuro. Neste sentido é temporável, pois que a imutabilidade não lhe vem de si própria, bastando essa inferiorização possível e nunca realizada para dar-lhe a diferença infinita e a distância infinita entre ela e o criador. Também nela o nada precede o ser, a causa precede o efeito, sem qualquer precedência cronológica⁹⁰.

Como foi possível que, no campo agostiniano, tivessem surgido exigências dessa precedência quanto ao mundo?

Triplo sentido do termo “Eternidade”.

Poderão assim distinguir-se, depois de tudo o que vimos, três formas de duração sem início e sem fim.

A Eternidade *stricto sensu* é a de um ser cuja plenitude implica uma duração que não se perca no passado nem tenha que avançar para um futuro.

Deverá considerar-se também a duração dum mundo que não tem início nem fim no tempo e que é uma possível duração da contingência que já não é portanto, de forma nenhuma, eternidade em sentido estrito.

Pode finalmente conceber-se um ser cuja duração é também

semelhante à emanação e ao qual se poderá chamar geração ou filiação, e um *nous* subordinado, eterno, que para e por ser subordinado só pode ser criado. É como o desdobramento do *nous* plotiniano: emanado e subordinado. O emanado é corrigido no seu subordinacionismo e tornado igual ao emanante; o subordinado é desligado de qualquer emanação, que como tal seria sempre coessencializante e tornado apenas criado. No sentido de afirmar estas Sabedorias, Santo Agostinho recorreu a textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, aos quais já se fez alguma referência. Note-se que o que se diz, por exemplo em Provérbios, cap. VIII, 22-30, já se poderia aplicar à Sabedoria incriada.

⁹⁰ A ideia de *Ævum* (Evo) é a que mais se aproxima dessas durações a que Santo Agostinho faz referência comparando-a com o tempo e com a eternidade. «*Sic ergo tempus habet prius et posterius: ævum autem non habet in se prius et posterius sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius nec posterius nec ea compatitur.*» («O tempo tem anterioridade e posterioridade (um antes e um depois), o evo não tem anterioridade e posterioridade mas estas podem unir-se-lhe, a eternidade porém não tem anterioridade nem posterioridade e não se deixa afectar por elas»), *S. The.*, I, q. 10, a. 5.

O evo é a duração dos anjos segundo S. Tomás de Aquino. No entanto, os anjos não são criaturas simultâneas à eternidade de Deus. Com efeito, os anjos não existiram antes do mundo, isto é, antes dos corpos (I, q. 61, 2. 3; q. 102, a. 2 ad 1 e 4 ad 1), embora pudessem ser criados antes (I, q. 61, a. 4, *ad primum*). Além disso, *motus angeli non est in instanti sed in tempore*, I, q. 53, a. 3; III, q. 57, a. 3 ad 3.

intemporal, por isso mesmo sem passado nem futuro, mas que assim não é por si próprio, visto ser tão criado *ex nihilo sui* como todas as outras criaturas. É o caso da Sabedoria criada, dos anjos, segundo a primeira perspectiva de Santo Agostinho (e talvez dos anjos segundo S. Tomás, se tivessem sido criados *ab aeterno*), será também o caso das entidades constitutivas da natureza criadora criada de Escoto Eriúgena. Assim, os problemas do infinito a parte ante, não são os de uma suposta eternidade criada. Aí, não havendo sucessão, não há este problema do infinito quantitativo (a menos que se pensasse na hipótese de um número infinito de realidade intemporais eternas e criadas). Mas, por outro lado, se é possível que Deus crie uma realidade eterna e contingente, porque lhe seria impossível a um nível inferior de contingência o que lhe é possível a um nível superior de realidade igualmente contingente?

In principio: dupla interpretação

Como já vimos, o único argumento que S. Tomás considera de algum peso no sentido de levar a razão a inclinar-se mais para a criação com início, é aquele que enuncia este tipo de criação como revelando melhor o poder e a bondade de Deus. É a finalidade dessa modalidade de criação que, para ser sabida, foi conveniente ser revelada. No entanto, a própria comunicação deste facto, nos termos em que nos é feita, ultrapassa segundo S. Tomás esta finalidade. Os objectivos expressamente apontados são três:

— Informar e impugnar a tese dogmática que julga provar pela razão a eternidade do mundo (e não a possibilidade dessa eternidade).

— Lembrar que não há dois criadores um bom e um mau, evitar o maniqueísmo.

— Evitar dizer que a realidade material foi criada por intermediários.

É isto que se expressa na *Summa Theologiae*:

Respondeo dicendum quod illud verbum Gen. 1, In principio creavit Deus caelum et terram, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores: 1) Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium (cf. a.1). Et ad hoc excludendum, exponitur: in principio, scilicet temporis — 2) Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur: in principio idest in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio, propter sapientiam: ut sicut dicitur [Ps.

103, 24], *omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio; secundum illud Apostoli ad Col. 1, 16: In ipso, scilicet Filio, condita sunt universa. — 3) Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum, exponitur: In principio creavit Deus caelum et terram, idest ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis (quæ nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica⁹¹.*

Segundo S. Tomás porém, na primeira frase do Génesis, a expressão *in principio* também significa *in Filio* (portanto *in Verbo*), quando conjugada com as afirmações do Salmo 103 e da epístola aos Colocenses 1. 16. Neste caso, para além dos três objectivos expressos, a frase revela-nos um aspecto da criação tão acima da razão, que esta não poderia sequer prevê-lo como possibilidade e do qual uma vez conhecido, não seria legítimo afirmar que poderia realmente ser de outra maneira. O contrário acontece com a «notícia» de que o mundo teve um início no tempo. Esta com efeito é a confirmação de uma das duas alternativas deduzidas pela razão, o que não invalida a possibilidade da outra.

A base do primeiro e terceiro objectivos é diferente da do segundo. Aquela diz respeito ao início no tempo e aos seres que passaram a ter existência a partir desse início; esta reporta-se à criação *in Filio*. Note-se que, se ao termo *in principio* fosse dado apenas o significado de *in Verbo*, nem mesmo pela Revelação se ficaria a saber

⁹¹ «Deve responder-se que aquela palavra do Génesis 1, *no principio Deus criou o Céu e a Terra*, é exposta triplamente para excluir três erros: Com efeito alguns afirmaram que o mundo existiu sempre e que o tempo não tem principio. Para excluir isto diz-se: *no principio*, isto é, do tempo. Alguns afirmaram que há dois principios de criação, um das coisas boas e outro das coisas más. Para excluir isto declara-se *no principio*, isto é, *no Filho*. Com efeito, assim como o principio efectivo é atribuído ao Pai devido ao poder, assim também o principio exemplar é atribuído ao Filho devido à sabedoria, porque, tal como se diz [Ps. 103, 24]: *fizeste tudo em sabedoria*, assim também se entenda que Deus fez todas as coisas no principio, isto é, no Filho, segundo aquela frase do Apóstolo aos Colonicenses 1, 16: *Nele, isto é, no Filho, foram criadas todas as coisas*. — Outros disseram que as coisas corporais foram criadas por Deus através de criaturas espirituais. Para excluir isto diz-se: *no principio Deus criou o céu e a terra*, isto é, antes de todas as coisas. Efectivamente, afirma-se que foram criadas ao mesmo tempo quatro coisas, ou seja, o céu empírio, a matéria corporal, (que se entende pelo nome de terra), o tempo e a natureza angélica», *S. The.*, I, q. 46, a. 3.

que o mundo começou a existir. É que, se o mundo não tivesse início no tempo, continuaria a ser criado *in Filio*. Também será de observar que, de entre os textos que abordam esta temática, é este o único em que ao termo *in principio* são atribuídos dois significados tão díspares.

Destes três objectivos da Revelação claramente expressos, o segundo e o terceiro não pretendem comunicar o que é inacessível à razão, mas apenas transmitir-lhe da maneira mais segura aquilo que ela própria, pelas suas forças, seria capaz de atingir. Com efeito, até a impossibilidade do maniqueísmo, que neste texto se funda na interpretação de “*in principio*” como “*in Filio*”, é provada apenas pela razão em outros textos de S. Tomás⁹².

Do não-início como hipótese iluminadora

Os argumentos que pretendem provar o início partem duma concepção defeituosa da causa que confundem com as características da causa temporal, da causa total em que confundem as ordens cronológica e ontológica ou em que se considera a consciência divina nas suas perspectivas de intelecto e vontade à maneira de uma consciência deliberadora, ou em que ingenuamente se confunde eternidade *stricto sensu* com temporalidade ilimitada (sem início e sem fim) numa atitude de espírito muito semelhante à dos que, para não diminuírem a onipotência divina, negavam a existência de causas segundas ou o intelecto agente como pertencente ao plano das criaturas.

Os argumentos de tipo aristotélico que partem do movimento, do tempo e das características de incorruptibilidade e de inengendrabilidade (*S. The.*, I, q. 46, a. 1, *ad secundum, ad tertium, ad quintum, ad septimum*; *S. C. G.*, L. II, cap. XXXIII, argumentos 1º, 2º, 3º, 5º e respectiva resposta no cap. XXXVI) sofrem de uma concepção demasiado ampla daquilo de que falam ou se quisermos são apontados como não tendo descoberto ou aprofundado a contingência dessas entidades em que pretendem fundar-se. A estrutura específica de cada uma destas entidades é analisada no sentido de concluir a sua

⁹² *Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali*, (Se existe um mal supremo que seja causa de todo o mal) *Summa Theologiae*, q. 49, a. 3, p. 372-4; *Quod solius Dei est creare* (Criar é próprio apenas de Deus), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. XXI, p. 409, com relevo para as argumentações 4ª, 5ª e 6ª; *Utrum solius Dei sit creare* (Se criar é próprio de Deus apenas), *S. The.* I, q. 45, a. 5, *Respondeo dicendum*, p. 342; *Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis* (se a criatura corporal foi criada por Deus por intermédio dos anjos), *S. The.*, I, q. 65, a. 3, p. 474-475; *Quod nullum corpus potest creare* (nenhum corpo pode criar), *Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. XXI, p. 407.

possibilidade de não existir ou de existir, como afinal acontece com qualquer outra realidade diferente e portanto, nem sequer se lhes atribui uma maior abertura estrutural ou essencial para a possibilidade de sempre terem existido.

Ao contrário, os argumentos fundados na ideia de causa perfeita, causa total absolutamente autónoma, causa eterna e voluntária levam por si à possibilidade positiva das duas alternativas de duração das coisas criadas. Para que tal concepção de causa esteja aberta à possibilidade de início, é necessário que se passe pela hipótese do não início. Com efeito àqueles que para provarem o não-início temporal do mundo se fundam na superioridade da causa entificadora, S. Tomás faz vislumbrar uma superioridade ainda maior implícita já na concepção dessa superioridade. No caso dos argumentos em favor do início, o ponto de partida é criticado de imperfeito; no caso dos supracitados argumentos contra o início, o ponto de partida é reconhecido como perfeito embora sem o horizonte total dessa perfeição. O efeito de uma causa perfeita é-lhe simultâneo sempre no tempo, desde sempre houve momentos simultâneos ou não desde sempre; a causa autónoma não depende de algo anterior para causar nem gera a partir de si algo inferior a si, a cada momento dá ser às coisas, desde o início ou desde sempre. Como superior ao tempo perante o mesmo autónoma, a causa eterna não tem que se subordinar ao tempo, poderá portanto originar um tempo sem início nem fim, sem início e com fim, com início e sem fim e com início e fim. Mesmo no primeiro caso, o efeito temporal duma causa eterna nunca seria eterno no sentido próprio.

Em todos os casos trata-se duma maior amplificação da noção de causa, ou melhor dito ainda, da consciência a ter das conclusões de uma noção de causa já suficientemente ampla.

Também a possibilidade de infinito passado, dado o seu novo fundamento, permite compreender a possibilidade de um tempo sem início como já foi expresso ao tratar do infinito, sendo também esta possibilidade que permite compreender a outra de um tempo com início⁹³.

⁹³ Deparamos de qualquer maneira com uma espécie de resistência perante a ideia de um mundo sem início no tempo, cuja necessidade é, no entanto, inevitavelmente imposta no aristotelismo, e cuja possibilidade é apresentada também como conclusão indiscutível em razão do criacionismo tomista. A resistência tem a ver com os padrões mentais pós-clássicos conjugadamente com o pensamento da nossa existência individual. Se para o pensamento clássico, perante a dificuldade de

O criacionismo tomista e o princípio parmenideano

A transgressão do princípio parmenideano, de que do nada não se faz o ser, não tem lugar apenas na criação com início, mas nas duas modalidades de criação da mesma maneira, embora se torne mais visível na modalidade que aponta um início no tempo. Assim se entende que na *Suma Contra Gentiles*, L. II, cap. XXXIV, apareça este princípio como premissa de um argumento contra o início e que mais tarde na *Suma Teológica* esse mesmo princípio apareça como argumento contra a criação em geral, antes de por-se a questão da sua modalidade e portanto abrangendo as duas. Em ambas o princípio parmenideano é considerado por S. Tomás como sendo próprio apenas da filosofia natural e não como um princípio lógico-metafísico.

Na *Suma Contra Gentiles*, a intransgredibilidade do princípio parmenideano é apresentada para fundamentar a necessidade duma matéria prima existente desde sempre, depois já da demonstração mais geral de que a criação *ex nihilo* é possível. Trata-se portanto, por parte do suposto adversário, de demonstrar a impossibilidade duma criação com início no tempo, obrigando assim a optar pela outra alternativa criacionista. Assim pelo menos deverá interpretar-se dentro do lugar em que esta objecção está incluída, embora isto nos deixe perante a interrogação acerca do tipo de criação que exigiria uma realidade eterna fora de Deus, por mais indeterminada que fosse, como condição para

explicar um começo é mais fácil admitir que uma coisa existe desde sempre, para o pensamento posterior a primeira questão a pôr é como começou. Por outro lado, o facto de termos começado a existir e no entanto aspirarmos a não ter fim levam-nos a sentir maiores dificuldades perante o não início possível de uma realidade do que perante os problemas que igualmente põe a concepção de uma realidade sem fim. São dois obstáculos provenientes do senso comum aliado a uma exigência de conhecimento intuitivo.

Se há no tempo uma exigência de anterioridade, o criacionismo vem trazer uma concepção dupla dessa anterioridade: a cronológica e a ontológica. Dessa maneira, num primeiro momento, as dificuldades ou as resistências que põe uma anterioridade cronológica sem limites são neutralizadas por esse outro «antes» que responde na mesma e melhor a essa exigência. Só que num segundo momento essa anterioridade estende-se a todo o processo neutralizando assim a importância do primeiro momento. E é a partir dessa realidade anterior, à luz dela e já não do tempo que a fez encontrar como solução que se passa (ou não) para a possibilidade de um tempo sem início já sem as dificuldades que deu a sua primeira concepção, as quais devem estar presentes como ultrapassadas para que não se repita o problema que deu origem a todo o processo de raciocínio.

a produção das coisas, a menos que se considerasse que essa realidade eterna é ela própria uma condição real criada por Deus para que a criação do resto se pudesse fazer. Neste caso ou a criação seria eterna (com a matéria eterna criada) ou não haveria criação. Mas se houvesse criação desde sempre, mesmo da matéria ou de qualquer possibilidade real ainda mais diminuta, teríamos na mesma a transgressão permanente do princípio parmenideano. Isto é, o recurso a uma matéria desde sempre criada só viria evitar a sua transgressão mais evidente deixando-lhe incólume a sua raiz profunda e portanto só aparentemente apagando a primeira transgressão citada.

Repare-se que o princípio é apresentado na argumentação da *Summa Contra Gentiles*, como um princípio comum geralmente aceite e só por isso válido⁹⁴. Ao contrário, na *Suma Teológica*, em que o

⁹⁴ 1. *Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est: sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate. Defectus autem per accidens sunt: quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus sicut iudicium quod de saporibus ab omni gustu datur; non potest esse falsum. Ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. «Communis autem sententia est omnium philosophorum ex nihilo nihil fieri» (I Phys., 4, 2; 187 a). Oportet igitur hoc esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum. Quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere: quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo primo omnia fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus: quia ipse non potest esse materia alicuius rei, ut in Primo (c. 17) probantur est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia. («É impossível ser totalmente falso aquilo que é dito comumente por todos. Com efeito, a opinião falsa constitui uma certa debilidade do intelecto, tal como acontece que o juízo falso acerca do sensível próprio provém da debilidade do sentido. Porém os defeitos são acidentais, pois que existem para além da orientação da natureza. O que porém é acidental não pode existir sempre e em todos, assim como o juízo que se formula acerca dos sabores a partir de qualquer paladar não pode ser falso. Assim, o juízo que é expresso por todos acerca da verdade não pode ser erróneo. «Porém, é uma afirmação comum de todos os filósofos que do nada nada se faz.» É necessário portanto que isso seja verdade. Se portanto alguma coisa for feita impõe-se que seja feita de algo. Mas se [esta] também for feita impõe-se igualmente que seja feita de outra coisa. Não é possível porém proceder indefinidamente, pois assim nenhuma geração seria levada a cabo, já que não é possível atravessar quantidades infinitas. É necessário portanto chegar a alguma realidade primeira que não seja feita. É necessário porém que tenha*

princípio é referido como objecção à criação e não apenas à criação com início, o princípio surge não como simplesmente comum mas também como um princípio lógico-metafísico ao nível do princípio da identidade e da não-contradição e de outros, os quais segundo S. Tomás nem Deus poderia transgredir⁹⁵. A resposta que dá é que esse princípio só tem sentido e validade na produção das causas particulares, mas não na produção «*ab universali principio rerum*». Sem mais explicações deixa a ideia de que não tem a validade absoluta que atribuíu aos outros princípios aos quais é igualado na fórmula da objecção. É como quem diz: a evidência que o torna semelhante a outros princípios metafísicos universais é uma ilusão de evidência, é válido apenas ao nível da experiência⁹⁶. Isso é o que afinal se desenvolvera mais detalhadamente na resposta da *Suma Contra Gentiles*. Como se pode verificar, S. Tomás aí faz como que a história da questão metafísica da *arché* dividindo-a em três períodos: aquele em que todo o processo de aparição de

sido feito aquele ente que não existiu sempre. Portanto impõe-se que aquela realidade a partir da qual primeiramente todas as coisas são feitas seja sempiterna. Tal realidade porém não é Deus, pois este mesmo não pode ser matéria de alguma coisa tal como antes se provou. Segue-se portanto que existe alguma coisa, fora de Deus, que é eterna, isto é, a matéria prima.»), *S. C. G.*, L. II, cap. 34, 1.

⁹⁵ *1. Quia secundum Philosophum, I Physic., antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.* («1. Segundo o Filósofo, I Physic., os antigos filósofos acataram como um conceito comum do espírito que do *nada nada se faz*. Mas o poder de Deus não se estende àquilo que é contrário aos primeiros princípios como Deus fazer com que o todo não seja maior do que a sua parte, ou com que a afirmação e a negação sejam simultaneamente verdadeiras. Portanto Deus não pode fazer alguma coisa do nada, ou seja, criar.»), *S. The.*, 1, q. 45, a. 2.

⁹⁶ *AD PRIMUM ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra (q. 44 a.2) dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione: et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.* («Quanto à primeira objecção deve dizer-se que os antigos filósofos tal como anteriormente foi dito (q. 44, a. 2), só tiveram em conta a derivação dos efeitos particulares a partir das causas particulares acerca das quais é necessário pressupor alguma coisa na sua acção; e de acordo com isto, era opinião comum deles que do nada nada se faz. Mas isto não tem lugar na primeira derivação a partir do princípio universal das coisas.»), *S. The.*, 1, q. 45, a. 2.

algo novo é interpretado extrinsecamente; o período em que já há uma perspectiva do que é intrínseco à natureza e finalmente, a perspectiva que considera mais profunda. Na perspectiva do primeiro período todo o aparecimento novo era simples alteração do próprio ente em acto; o segundo período é aquele em que se recorre à potência para dizer que o que surge de novo surge da potência que lhe é anterior; finalmente chega-se à concepção da derivação de todas as criaturas por autoria dum só causa e aí, diz S. Tomás, torna-se impossível admitir que as coisas sejam feitas de (*ex*) algo anterior, portanto *ex aliquo ente*, incluindo aí qualquer possibilidade real prévia. Assim poderia dizer-se *ex nihilo nihil fit* pode ser válido para o primeiro caso e para o segundo, desaparecendo, no entanto, no terceiro caso, onde já não há *fieri*, mas *esse* (onde se considera o *esse* em toda a amplitude)⁹⁷. Neste

97 *Communis enim philosophorum positio ponentium «ex nihilo nihil fieri», ex quo «prima» ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit. Unde principium rerum perquirentes particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut «rarum, densum», et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi «alterari», propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. — Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit in quantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem in quantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur. — Profundius autem ad rerum originem ingredientibus, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem: ut ex rationibus hoc ostendentibus supra (c.16) positis patet. In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia «ex nihilo nihil fieri». Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen «factionis» ei competere consideraverunt, cum nomen «factionis» motum vel mutationem importet, in hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c.17). Propter quod nec ad Naturalem Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu. — Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen «factionis» transferimus, ut dicamus ea «facta» quorumcumque essentia vel natura*

caso, *ex nihilo aliquid est*, podia dizer-se, continuando a ser verdade que *ex nihilo nihil fit*. De metafísico que parecia o princípio é reduzido à física.

Uma vez mais, é estranho que S. Tomás, nesta breve referência às explicações anteriores, não se tenha reportado às emanações de tipo neo-platónico que, sem dúvida, conhecia para criticá-las.

Em nome de um criacionismo, doutrina metafísica descoberta pela razão, acaba por exigir-se a relativização daquele princípio

ab aliis originem habet. («A opinião comum de todos os filósofos que afirmavam que do nada nada se faz, princípio de onde derivava a primeira objecção, é verdadeira segundo aquela forma de fazer-se que eles próprios consideravam. Visto que todo o nosso conhecimento começa a partir dos sentidos, que diz respeito aos singulares, a reflexão humana parte das considerações particulares até às universais. Por isso, aqueles que investigavam o princípio das coisas tiveram em consideração apenas as realizações particulares dos entes, inquirindo de que maneira se faz este fogo ou esta pedra. E portanto, estes primeiros considerando o fazer-se das coisas de uma maneira mais extrinsecamente do que se devia, afirmaram que a realidade se faz apenas segundo umas certas disposições acidentais como «raro, denso» e outros casos parecidos, dizendo consequentemente que o fazer-se nada mais é do que «modificar-se» visto pensarem que cada coisa se faz a partir de um ente em acto. Os que a seguir vieram, no entanto, considerando a realização das coisas mais intrinsecamente, passaram a perspectivar o fazer-se das coisas segundo a substância, afirmando que não é possível algo ser feito a partir de um ente em acto a não ser acidentalmente, mas que por si [se faz] a partir de um ente em potência. Porém este fazer-se que é o de um ser a partir de qualquer outro ser é uma realização do ente particular, trata-se de um efeito daquilo que se faz enquanto é este ente, tal como o homem ou o fogo, não porém enquanto é universalmente, com efeito, havia anteriormente um ser o qual se transforma neste [outro] ser. Avançando porém mais profundamente à origem das coisas, consideraram finalmente a derivação de todo o ser criado desde uma causa primeira, como é manifesto a partir das razões que o provavam expostas anteriormente. Nesta derivação porém de todo o ser por Deus não é possível que se faça alguma coisa de alguma outra, com efeito não seria a produção da totalidade do ser criado.

Não alcançaram esta produção os primeiros filósofos da natureza, dos quais era opinião comum que do nada nada se faz. Ou se por acaso alcançaram, não consideraram que se lhe devia dar o nome de produção, já que o nome produção [acção de fazer] encerra movimento ou mutação, porém nesta origem de todo o ser a partir de uma primeira realidade, não pode pensar-se a transformação de um ser no outro como foi demonstrado. Por isso, não pertence ao filósofo da natureza considerar desta maneira a origem das coisas, mas sim ao metafísico que considera o ser em comum bem como aquelas coisas que existem separadas do movimento. Nós porém transferimos o nome de produção àquela origem dentro de uma certa semelhança de forma a dizermos que aquelas realidades feitas têm por natureza ou essência a origem a partir de outras.»), S. C. G., L. III, cap. 37.

parmenideano igualmente racional, o seu abaixamento ao nível da natureza: passa a ser considerado como uma norma na concepção das transformações. Ao torná-lo princípio da natureza torna-o princípio metafísico da contingência, lei reguladora das naturezas, mas não lei que abranja a todo o ser, muito menos lei lógica indestrutível. Na medida em que o que existe de criado passa ao nível do acontecimento, o princípio parmenideano é imanente à relação causa-efeito entre os entes constitutivos desse nível. Pode comparar-se este tratamento de descida de nível dado a este princípio parmenideano com a maneira como é tratada a criação *ex nihilo* com início. Ter início não é uma exigência metafísica absoluta: é descido ao plano da factualidade (como de resto a outra modalidade possível que poderia igualmente acontecer). Da mesma maneira, o princípio parmenideano passa a ter validade apenas intramundana ou metafísico-cosmológica mas não é uma exigência metafísica absoluta.

Início ou não início não são exigências metafísicas alternativas que se excluam mutuamente: segundo S. Tomás poderiam existir umas certas realidades desde sempre criadas e outras criadas com início, sem necessidade de substrato prévio.

Qualquer um dos criacionismos preocupa-se em aprofundar a contingência dos derivados relativos ao derivante no mesmo sentido: separar essencialmente o derivado do derivante a fim de que da concepção daquele nada fique que possa perturbar o carácter absoluto do próprio Absoluto, bem como a sua tradução em perfeição absoluta. Nesse ponto, a possibilidade dum mundo temporal sem início, a possibilidade de um ser intemporal criado *ab aeterno*, ou a afirmação de um e de outro representam diversas maneiras de aprofundar o mesmo espírito: a de como conceber, na medida do possível, a derivação de tudo quanto existe duma fonte absoluta a cujo ser pertence também o agir *ad extra*. Todas as objecções que entre as diversas correntes cada uma procurou lançar acusatoriamente às outras podem resumir-se sempre no seguinte: estás a dar demais às criaturas considerando o simples acto da criação. Estamos muito longe da autonomia relativa concedida ao mundo nos sistemas aristotélicos e até platónicos ou neo-platónicos. Na sequência de Boécio e afinal de Santo Agostinho, S. Tomás como que deu conta do quanto era ainda superficial demarcar a nova visão da contingência da antiga apelando apenas à criação com início. A contingencialização bem como a dessacralização dos derivados é muito mais ampla.

Conclusões finais

a) O que S. Tomás critica é que em nome da razão se considere apodicticamente provada uma das alternativas e apodicticamente rejeitada a outra.

b) As duas alternativas são racionais. São duas hipóteses igualmente racionais, igualmente inteligíveis, deduzidas da noção de criação.

c) Saber qual das duas hipóteses aconteceu é reduzido ao saber de uma questão de facto, análoga assim a uma questão histórica. Pela análise da contingência e da entificação, não se pode concluir se teve início ou não teve porque Deus não é obrigado necessariamente e portanto porque, tal como nos acontecimentos, o quis livremente.

d) Não pertence à pura razão descobrir verdades factuais a partir de premissas metafísicas e lógicas.

e) Por isso, saber se o mundo teve início ou não, não é propriamente algo acima da razão: não está ao seu alcance apenas porque é factual. **As duas hipóteses são inteligíveis.** O contrário só se poderia admitir se se dissesse que os factos históricos estão acima da razão só porque não tivemos acesso aos mesmos através dos testemunhos que a eles conduzem.

f) Ora, para S. Tomás, existe um testemunho que nos informa sobre o que de facto, aconteceu: a Bíblia.

g) Por isso mesmo, após ter sido informado sobre a realização de uma das alternativas (mundo com início), continuamos a pensar que a outra se poderia ter dado.

h) Poderia então avançar-se e dizer, dentro deste espírito: se por outro tipo de Revelação nos fosse dito que o mundo é criado sem início, poderíamos igualmente pensar no carácter plausível da alternativa oposta.

i) Esta solução está de acordo com a concepção de criação como acto eterno, livre e autónomo, acima de qualquer tempo possível.

j) Não deve ser apresentado como um exemplo típico das relações entre a razão e a fé. Não se parece às revelações de Deus acerca da sua essência e vida intrínseca ou acerca das suas acções santificadoras: no primeiro caso, após o que nos é revelado, não poderia dizer-se: Deus é assim mas poderia não ser, por exemplo, Deus como Pai gera o Verbo mas poderia não gerar. O que nos é revelado assim está ontologicamente acima das forças da razão e não permite sequer pensar alternativa. No segundo caso, quanto aos conteúdos, estão na mesma conotados com o mistério, como por exemplo a redenção, embora

pudesse discutir-se se poderia ou não acontecer, ou mesmo se poderia acontecer de outra maneira. É certo que S. Tomás compara este conhecimento revelado ao mistério da Trindade (*S. The.*, I, q. 46, a. 2, pág. 353), pelo facto de não poder ser demonstrado e impor-se apenas pela fé. Neste aspecto podem ser aproximados, mas os motivos de indemonstrabilidade são bem diferentes. Um diz respeito a algo factual que, como tudo o que pode acontecer ou não, deriva da vontade livre de Deus. A Trindade diz respeito à essência de Deus. Não se trata aqui de um caso em que a razão nos orientasse por um lado e a Revelação viesse corrigir-nos orientando-nos para outro, como no caso da concepção de Deus como pessoal em que a razão nos leva a concluir que é apenas uma pessoa e a Revelação vem dizer que se trata de três, obrigando assim a razão a um esforço que nem sequer previa. Um está acima da razão e é misterioso, o outro é uma hipótese racional de conteúdo claro.

k) Assim, o que S. Tomás considera absurdo racionalmente é que a razão acuse de absurdo verdadeiras alternativas válidas no campo racional. Desde esse ponto de vista, alarga o âmbito da capacidade racional, pois é por si própria que a razão descobre essas alternativas.

l) O que acaba por ser criticado é a absolutização de duas obediências:

— obediência à letra da escritura como se não se pudesse passar além dela, contra S. Boaventura e os seus seguidores;

— ou então a adesão a Aristóteles, como se este não se enganasse, contra os averroístas.

m) Contra qualquer tentação de simplismo interpretativo, há-de ter-se a preocupação de que esta solução de S. Tomás não apareça como um caso de duas verdades.

n) Está dentro do espírito tomista, a seguinte hipótese: um homem que descobrisse que tudo é contingente e, portanto, chegasse, pela razão, à conclusão de um ser necessário que entifique tudo quanto existe sem que nisso dê algo de si próprio, seria levado a concluir que a cada momento cada coisa é o que é não a partir de si mas daquela referida entidade. Se perguntasse a si próprio se essa entificação teve um começo ou não, descobriria que tão possível é uma hipótese como a outra. Assim, poderia ainda concluir que, se tivesse alguma informação nova acerca daquilo que descobriu, poderia vir a resolver essa questão de facto, mantendo-se válida a outra alternativa como possibilidade.

o) A análise da possibilidade de uma criação sem início, conduz ao aprofundamento da criação com início no tempo quer quanto à precedência da causa, quer quanto à posterioridade do ser relativamente ao nada a partir do qual é feito. Sem essas duas precedências simultâneas, a criação com início não seria criação. O início no tempo de certa maneira é uma variação accidental, mas isto faz que a criação sem início passe a ser a outra variação igualmente accidental.

p) Dado o seu contributo para o esclarecimento e aprofundamento do criacionismo, este opúsculo e toda a exposição anterior de S. Tomás sobre o assunto ultrapassa os limites do acontecimento cultural em que teve lugar, continuará a poder ser lido e repensado enquanto problemas análogos se nos depararem, enquanto se considerar válida e real a diferença entre absoluto e contingente, enquanto para muitos as expressões criacionistas do Génesis e do Alcorão tiverem um sentido e, finalmente, na medida em que contribui a que se demarque a questão científica do surgimento do universo da questão metafísica da sua existência. Tudo isto perante uma perspectiva puramente filosófica ou de novo perante o sentido de uma crença que se quer manter sem negar o que a ciência vai dizendo, isto é, quer esta fale de começo absoluto, quer da eternidade quer de um começo para antes do qual não queira manifestar-se. Nos três casos é possível manter o essencial do criacionismo: o que existe é metafisicamente dependente, podia não existir e poderia ter existido doutra forma, quanto à duração. É certo que, para isso, haveria que relativizar o «*in principio*» quando se trata da Escritura. Quando se trata de um criacionismo puramente filosófico, o importante é assumir a filosofia como pensamento da possibilidade.

q) Outros aspectos do pensamento do Aquinense devem ser interpretados segundo esta perspectiva, nomeadamente as vias segunda e terceira e indirectamente as outras três.

Conexão com as vias

As cinco vias não conduzem todas à ideia de criação. Portanto, aquelas que a isso não conduzam subordinam-se às que efectivamente acabam por apontar a uma entidade criadora. Estas são apenas a segunda e a terceira. Por isso nenhuma dessas vias poderá interpretar-se como exigindo um início ou um não início. Devem interpretar-se como abertas às duas hipóteses. A segunda aponta a impossibilidade de proceder *in infinitum*. A partir do que se acabou de expor quanto a este opúsculo

ficamos a saber em que sentido isso é impossível. É apenas o infinito simultâneo de causas entre si encadeadas (*In omnibus causis efficientibus ordinatis*⁹⁸) e não o infinito sucessivo. Diz apenas respeito às causas cujo encadeamento S. Tomás compara várias vezes ao caso do bastão que, movido pela mão, move a pedra. (*Summa Contra Gentiles*, L. II, cap. 38, *quod etiam quinto*, p. 467 e *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2 (*ab septimum*), p. 354). Portanto, a segunda via não leva pela sucessão causa-efeito à consequência de que o mundo teve um princípio no tempo.

Sobre a terceira via: para um observador superficial, esta parece orientar-se para a conclusão de que as coisas começaram a ser, uma vez que há uma realidade necessária que lhes deu início. Vejamos:

Nas coisas encontram-se algumas realidades possíveis de existir ou não existir.	Pois verifica-se que se geram e se corrompem.
---------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------

O que é possível de não ser alguma vez não é.

Portanto não podem existir sempre.

Se todas as coisas são possíveis de não existirem nada houve.

Nesse caso também agora nada há.	Pois o que não é só começa a ser por algo que é
----------------------------------	-------------------------------------------------

E seria impossível haver pois seria impossível ter começado.

⁹⁸ *Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.* («A segunda via funda-se na natureza da causa eficiente. Com efeito, verificamos que nas coisas sensíveis existe uma ordem das causas eficientes. E não encontramos, nem é possível, que alguma coisa seja causa eficiente de si própria. Assim, seria prévia a si própria, o que é impossível. Não é porém possível proceder até ao infinito nas causas eficientes. Pois, em todas as causas eficientes

Ora nós verificamos que agora há coisas que podem existir ou não. E portanto é falsa essa afirmação de inexistência, que se deduziu da noção de «apenas possível»⁹⁹.

Nesse caso, para explicar a existência actual de seres existentes que podem não ser, é necessário que exista um ser necessário actual. Portanto, o necessário aparece para dar um sentido às realidades contingentes actuais e não para dizer que lhes deu uma origem num remoto passado, que começou a dar-lhes um início temporal de existência (embora isso também fique em aberto).

É que toda a descrição anterior é a da contingência entregue a si própria. A partir de si a contingência é absurda porque nem poderia ter começado a existir. É que, entregue a si próprio, o que pode não existir alguma vez não é, e como se trata de possíveis temporais, a possibilidade prévia à existência pode ser concebida temporalmente.

ordenadas, o primeiro é causa do médio e o médio é causa do último, quer os médios sejam vários quer apenas um; porém, uma vez removida a causa, remove-se o efeito: portanto, se não tiver existido um primeiro nas causas eficientes, não haverá nem um último nem um médio. Mas se se proceder até ao infinito nas causas eficientes, não haverá uma primeira causa eficiente e assim não haverá nem um efeito último nem causas eficientes médias o que manifestamente é falso. É portanto necessário estabelecer [a existência de] uma causa eficiente primeira à qual todos chamam Deus.», *S. The.*, I, q. 2, a. 3, p. 18.

⁹⁹ *Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quæ talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quæ sunt possible esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossible est autem omnia quæ sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia alia sunt possible: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.* («A terceira via é tomada do possível e do necessário, a qual é como segue. Encontramos nas coisas algumas que podem ser e não ser: pois verificamos que algumas são geradas e corrompem-se, por consequente podem ser e não ser. Mas é impossível que todas as coisas dessa natureza existam sempre pois aquilo que pode não existir alguma vez não existe. Portanto, se todas as coisas podem não existir, alguma vez nada existiu na realidade. Se isto é verdade, também agora nada existiria, pois o que não é não começa a ser senão por algo que é; se portanto nada existia, foi impossível que algo começasse a existir e sendo assim nada existiria, o que é manifesto ser falso. Portanto, nem todos os outros entes são possíveis, pelo contrário, impõe-se que exista na realidade algo necessário.»), *Ibidem*.

A parte restante da prova já não importa para este caso. Levaria a problemas que

Por isso se tudo for apenas possível de ser nem sequer começou a existir. Para dar um sentido a estes existentes que a partir de si não podem ser, e que portanto a partir de si não podem ter começado, aponta-se o ser necessário, não para explicar o início passado da coisa presente, mas para explicar a quebra da indiferença ao ser e ao não ser do possível. Por isso, perante o necessário perde o destaque todo o problema do início ou não início: deixa de se pôr como problema central. O necessário é aquilo que, não podendo deixar de existir, garante o não absurdo do presente e do passado contingente, quer este seja ilimitado quer não.

Basta esta análise para concluir que as outras vias, ao subordinarem-se a estas, também não apontam necessariamente nenhum início no tempo embora igualmente se abram a essa alternativa, duma maneira mais destacada a primeira.

se põem acerca do necessário derivado, ou necessário por outro que, mesmo subordinado, seria concebido como existindo desde sempre. Tal é uma hipótese que nem se dá no sistema de S. Tomás. É uma noção que lhe serve para subir imediatamente ao necessário por si.

Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum. («Tudo o que é necessário ou tem a causa da sua necessidade fora de si ou não tem. Não é porém possível que se proceda infinitamente nas coisas necessárias as quais têm causa da sua necessidade, assim como o mesmo não é possível nas causas eficientes como já foi provado. Portanto é necessário afirmar alguma coisa que, sendo necessária por si própria, não tenha causa da necessidade fora de si, mas que seja causa da necessidade para as outras coisas: o que todos dizem ser Deus.»), *Ibidem*.

Bibliografia

1. Textos

ARISTÓTELES

Physique, Ed. Bilingue, 2. Vols., Paris, Les Belles Lettres, 1961. Texto grego e tradução por CARTERON, H.

De caelo, Ed. Bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 1961. Texto grego e tradução por MORRAUX, P .

Métaphysique, trad. TRICOT, 2 vols, Paris, Vrin, 1953.

PLOTINO

Ennéades, 7 vols, Paris, Les Belles Lettres, 1924. Texto grego e trad por BRÉHIER, E.

SANTO AGOSTINHO

La ciudad de Dios, Edición Bilingue, in *Obras de San Agustín* (XVI e XVII), Madrid, La Editorial Católica, 1977, 1978.

Las Confesiones, texto bilingue, in *Obras de San Agustín* II, Madrid, La Editorial Católica, 1968.

Tratado de la Santísima Trinidad (De trinitate), Texto bilingue, in *Obras de San Agustín*, Madrid, B.A.C., 1968.

MAIMÓNIDES

Guía de Perplejos, trad. GONZALO MAESO, D., Madrid, Editora Nacional, 1984.

AVERRÓIS

Tahafot al Tahafot, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Beirut, 1930.

Reimpressão: *Dar el Machreq*, Beirut, 1987. Ed. crítica do texto árabe por BOUYGES, M., S. J.

Tradução completa em inglês: *Averroes' Tahâfut al Tahâfut (The incoherence of the incoherence)*, trad por BERGH, S. van den , London, E. J. W. Gibb Memorial, New Series XIX, 2 vols., 1954; re: Cambridge University Press, 1978.

KOGAN, B. S., «Eternity and origination: Averroes' Discourse on the

manner of the world's existence», in *Islamic Theology and Philosophy*, Albany (N. Y.), M. E. Marmura, 1984, pp. 103- 135. Tradução por KOGAN, B. S. para inglês a partir de uma tradução hebraica do original árabe que se perdeu.

S. BOAVENTURA

Comentarium in IV libros sententiarum in Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia, (I-III), ad aquas vivas- Quaracchi, 1882-1902 (10 vols).

Breviloquium, in *Obras de S. Buenaventura*, 1º Vol., Madrid, BAC, 1968.

Collationes in Exaemeron sive illuminationes Ecclesiae, in *Obras de S. Buenaventura*, 5º Vol., Madrid, BAC, 1966.

S. TOMÁS

Summa Theologiae, Madrid, la Editorial Católica, 1955.

Suma Contra los Gentiles, Edición Bilingue, en dos tomos con el texto crítico de la Leonina, Madrid, la Editorial Católica, 1952.

Divi Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica, cura et studio, P. Fr. Raymundi M. SPIAZZI OP, Taurini-Romae, 1954.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, Roma 1882- segg. (em curso de publicação).

2. Outras obras

BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, II Vols, Paris, Vrin, 1972.

CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1974 (3ª ed.).

COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía II De S. Agustín a Escoto*, Barcelona, Ariel, 1980.

GILSON, E., *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Études de philosophie médiévale, 1), Paris, Vrin, 1972 (6ª ed.).

GOMEZ NOGALES, S., «Hacia una nueva interpretación de Averroes», in *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 53-69.

GRENET, P., *O tomismo*, Lisboa, União Gráfica, 1970, trad José Barata Moura.

MARTINEZ LORCA, A., «Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo

- Medieval», in *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 39-52.
- QUASTEN, J., *Patrología*, Madrid, Bac, 2 vols, 1991, trad em espanhol por Ignacio OÑATIBIA.
- RADICE, L. L., *O infinito*, Lisboa, Notícias, 1981, pp. 16-17.
- RAMÓN GUERRERO, R., «Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la “izquierda aristotélica” en la filosofía árabe», in *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 71-92.
- SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945.
- TRESMONTANT, C., *La métaphysique du cristianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961.
- *La métaphysique du cristianisme et la crise du XIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1964.
- VAN STEENBERGHEM, F., *La philosophie au XIII siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966.

