

## **TOMÁS DE AQUINO E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO KALAM: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS**

Felipe Soares Forti (IC) e Jonas Moreira Madureira (Orientador)

**Apoio:** PIBIC Mackpesquisa

### **RESUMO**

O artigo a seguir apresenta uma trajetória histórica de diferentes versões do argumento cosmológico, partindo da formulação de Aristóteles. Em seguida, se demonstra como os pensadores árabes da Idade Média se basearam nesse argumento para a formulação de suas próprias versões, além de explicar o contraponto dos teólogos da escola *kalam* à ideia aristotélica de eternidade do mundo e do tempo. Por fim, faz-se uma explanação das três primeiras vias de Tomás de Aquino para demonstrar a existência de Deus e quais são as suas convergências e divergências com os filósofos e teólogos árabes.

**Palavras-chave:** Argumentos cosmológicos. Tomás de Aquino. Filosofia Árabe.

### **ABSTRACT**

The following article presents a historical journey of different versions of the cosmological argument, starting from Aristotle's formulation. After that, it's demonstrated how the arabic thinkers of the Middle Age based themselves on this argument for the formulation of their own versions, in addition to explaining the conterpoint of the theologians of the *kalam* school of thought to the aristotelian idea of the eternity of the world and time. Finally, it is presented na explanation of the first three ways of Thomas Aquinas to show the existence of God and what are their convergences and divergences with the ideas of the arabic philosophers and theologians.

**Keywords:** Cosmological arguments. Thomas Aquinas. Arabic philosophy.

## 1. INTRODUÇÃO

“Todos os homens”, diz Aristóteles, “por natureza, tendem ao saber” (METAFÍSICA A, 1, 980a, 25). O Estagirita afirma que essa tendência ao saber é evidenciada pelo nosso amor às sensações, já que adquirimos o conhecimento por meio delas. Entretanto, há um tipo de conhecimento que é mais importante para Aristóteles do que aquele que simplesmente vem pelas sensações: o conhecimento das causas.<sup>1</sup> Aristóteles diz: “reputamos que, em cada ciência, seja mais sábio quem possui maior conhecimento das causas.” (METAFÍSICA A, 2, 982a, 15).

Os filósofos pré-socráticos, para responder “o que é a *physis*?”, buscaram justamente encontrar a causa primeira, já que tal pergunta “levanta a questão da origem de todas as coisas que constituem a realidade” (ABRAÃO, 1999, p. 24). O conhecimento das causas primeiras é para Aristóteles o objeto de sua investigação. Chamada de sapiência, ela “refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa” (METAFÍSICA A, 1, 982b, 10).

Tanto nos pré-socráticos quanto em Aristóteles, a existência de uma matéria eterna é um pressuposto. Por causa de sua busca pelos primeiros princípios, Aristóteles foi conhecido por ter exposto uma das primeiras versões do chamado *argumento cosmológico*. Com relação a esse argumento, é importante considerar o que William Lane Craig e James Sinclair disseram:

O argumento cosmológico é uma família de argumentos que busca demonstrar a existência de uma Razão Suficiente ou Primeira Causa para a existência do cosmos. O rol de defensores desse argumento se parece com um *Quem é Quem* da filosofia ocidental: Platão, Aristóteles, Avicena, Al-Ghazali, Maimônides, Anselmo, Tomás de Aquino, Scoto, Descartes, Espinosa, Leibniz e Locke, para nomear apenas alguns. Os argumentos cosmológicos podem ser convenientemente agrupados em três tipos básicos: o argumento cosmológico *kalam* para uma Primeira Causa do começo do universo; o argumento cosmológico tomista para um Fundamento do Ser que sustenta o mundo; e o argumento cosmológico leibniziano para uma razão suficiente do porquê existe algo ao invés do nada. (CRAIG; SINCLAIR, 2012, p. 101)

O argumento cosmológico segue, portanto, uma longa tradição histórica, vindo dos tempos mais antigos, passando pelo medievo e chegando à atualidade. Apesar das inúmeras variantes do argumento cosmológico, serão consideradas apenas duas versões em particular: o argumento tomasiano e o argumento *kalam*. O motivo desse recorte está no fato de Tomás de Aquino ter tido um contato direto com as escolas de filosofia e teologia

---

<sup>1</sup> Ao falar da distinção entre aqueles que dominam as artes e os trabalhadores manuais, Aristóteles diz: “consideramos os que têm a direção nas diferentes artes mais dignos de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas” (METAFÍSICA A, 1, 981b, 5).

árabes, as quais ele dialoga em seus escritos. Os nomes dessas escolas são *falsafa* e *kalam*<sup>2</sup>.

Tomás de Aquino conhecia os argumentos dessas escolas e foi bastante influenciado por elas. Por exemplo, as famosas *quinque viis* dão prova disso. Para ele, há cinco vias capazes de provar que Deus existe (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 166, S. th. I, q. 2, a. 3. ad. 1). É nas três primeiras que ele apresenta a sua versão do argumento cosmológico (FESER, 2011, p. 61). É importante que se leve em conta que as cinco vias encontram-se resumidas na *Suma de teologia*, escrita para iniciantes em teologia que já eram crentes e estariam, em tese, familiarizados com elas (Ibid., p. 62).

A prova cosmológica que aparece nos escritos dos teólogos da escola *kalam* visa a demonstrar uma origem do mundo com argumentos de regresso temporal (CRAIG, 1980, p. 99). O teólogo muçulmano Al-Ghazali, preocupado com o rumo da filosofia árabe, desferiu seus ataques a ela em sua obra *A incoerência dos filósofos*, cujo foco, em boa parte da obra, foi argumentar a favor da ideia de que o mundo possuía um início no tempo, defendendo o tradicional argumento *kalam* (CRAIG, 1980, p. 98). Para Al-Ghazali, explica Craig, “a tese de que o universo é eterno era equivalente ao ateísmo” (Ibid. p. 99). Com o passar do tempo, *kalam* se tornou o nome de todo um movimento, o qual seus participantes eram chamados de *mutacalim* (Ibid.). Ao falar desses pensadores, Richard Walzer diz que eles possuíam uma diferença metodológica dos filósofos ao ter “a verdade do Islã como ponto de partida” (Apud. CRAIG, 1980, p. 49).

A problemática considerada aqui é cercada, portanto, por certas questões: Como o conhecimento por meio das causas levou Aristóteles a admitir a existência de um Motor Imóvel? Como os árabes e Tomás de Aquino foram influenciados pelos argumentos aristotélicos? Essas são apenas algumas das questões que perpassarão a pesquisa. Compreender as origens dos argumentos apoloéticos<sup>3</sup> pode trazer luz não somente para os atuais estudos em teologia natural, mas também pode contribuir para o esclarecimento da enorme influência que o argumento *kalam* exerceu na filosofia e na teologia medievais.

## 2. DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

Com base no que foi dito, observa-se que os argumentos cosmológicos vindicam a prova da existência de Deus a partir do movimento do mundo (como em Aristóteles), da

---

<sup>2</sup> A palavra *kalam* significa literalmente “falar”, e é definida como um teísmo filosófico ou teologia natural, de modo que denota uma doutrina teológica, ou uma declaração de posição intelectual. Já a palavra *falsafa* se refere à filosofia que se propagava pela cultura islâmica da época (CRAIG, 1980, p. 98).

<sup>3</sup> A palavra “apoloética” vem do grego *apologia*, que significa “defesa”. A expressão “argumentos apoloéticos”, assim, é usada para denominar os argumentos a favor da existência de Deus usados pelos filósofos e teólogos cristãos na defesa de sua fé.

contingência do mundo (como em Avicena e Averróis) e da origem do mundo (como em Al-Kindi e Al-Ghazali). Resta, portanto, passar por essa trajetória em seus escritos.

## 2.1. O ARGUMENTO DE ARISTÓTELES

Depois da introdução ao problema dos argumentos cosmológicos, pretende-se, agora, apresentar um desenvolvimento mais aprofundado da questão central da pesquisa. Aristóteles servirá como ponto de partida, uma vez que ele foi o maior influenciador tanto dos árabes quanto de Tomás de Aquino.

### 2.1.1. O PRINCÍPIO DO MOVIMENTO E A TEORIA DO MOTOR IMÓVEL

Baseando-se no princípio do movimento (*kinesis*)<sup>4</sup>, Aristóteles também formulou uma versão do argumento cosmológico. A *kinesis* pode ser dita como o movimento de X do ponto A ao B, de modo que, repousando em A, X tem tanto a potencialidade de estar em B quanto a de se mover até B (KENNY, 2011, p. 222). Esse movimento de A para B de Aristóteles é aquilo que ele definiu como a mudança da potência ao ato.<sup>5</sup> Nas palavras de Aristóteles, a potência “é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra” (METAFÍSICA Θ, 1, 1046a, 10). Ademais, para o Filósofo, todo movimento requer um motor: A é movido por B, que é movido por C, que é movido por D... e assim por diante (BARNES, 2009, p. 148). Agora, essa série de motores não pode ser infinita<sup>6</sup>, de modo que eventualmente Y é movido por Z, o qual é imóvel (Ibid.).<sup>7</sup> Acima do mundo sublunar há os corpos celestes, que são imutáveis e estão em movimento circular (HANKINSON, 2009, p. 194-195). Aristóteles conclui que o movimento circular sempre se move de modo contínuo, fazendo do primeiro céu algo eterno. Como “nada se move por acaso, mas sempre deve

<sup>4</sup> Para abordar o argumento de Aristóteles, devemos entender antes o que ele quer dizer por movimento. O movimento (*kinesis*) em Aristóteles está em uma variedade de categorias, que envolvem circunstâncias como o crescimento de tamanho, a mudança de cor, o próprio movimento de lugar para lugar, o aquecimento de um corpo, o entalhar de uma estátua, etc. (KENNY, 2011, p. 221, 222).

<sup>5</sup> A potência é um princípio existente nas coisas, que as torna capazes de serem mudadas. Quando são mudadas, chegam ao ato, que é a própria realidade do ser (CRAIG, 1980, p. 20).

<sup>6</sup> É possível confundir o argumento do regresso infinito de Aristóteles com um argumento de regresso no tempo e pensar que ele está falando em um sentido temporal. Aristóteles, porém, não está buscando uma causa do universo, mas sim um Motor Imóvel que é o princípio de todo o movimento. Como Jonathan Barnes explica: “Todos os movimentos aqui são simultâneos: nós não estamos rastreando o movimento através do tempo, perguntando o que *iniciou* o movimento de *a*; perguntamos o que, agora, está movendo *a*” (BARNES, 2009, p. 148). Para o Estagirita, “é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, o movimento é contínuo, assim como o tempo” (METAFÍSICA Λ, 6, 1071b, 5-10).

<sup>7</sup> A negação do infinito de Aristóteles lhe causa problemas por conta de sua crença no tempo e no movimento infinitos. Um número infinito atual de coisas é impossível, mas, ao mesmo tempo, o mundo é eterno, implicando em infinitos dias e movimentos. A solução de Aristóteles é dizer que as partes de cada um (um dia ou um movimento ordinário) não persistem eternamente. Dito de outro modo, *agora* não existe um número infinito de momentos presentes. Apesar de negar a possibilidade de um número infinito atual, Aristóteles admite a possibilidade de um infinito potencial. (Cf. HANKINSON, 2009, p. 191-192)

haver uma causa” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 6, 1071b, 30-35), necessariamente, deve haver um Motor<sup>8</sup> que o move sem ser movido. (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1072a, 25).

Entretanto, como esse Motor Imóvel move sem ser movido? A resposta do Filósofo é que o Motor Imóvel “move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1072b, 5). O Motor Imóvel, explica Kenny, não é causa eficiente, mas sim causa final<sup>9</sup>, pois é o objeto de amor, tendo em vista que ser amado não implica que haja uma mudança naquele que é amado. Portanto, os corpos celestes, movidos pelo Motor Imóvel, devem possuir sentimentos por ele (KENNY, 2011, p. 345).<sup>10</sup>

Por fim, em consequência da importância do Motor Imóvel como o princípio de todo o movimento dos corpos celestes e, conseqüentemente, do mundo, é dele que “dependem o céu e a natureza” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1072b, 15). Por conseguinte, Deus “é eterno, imóvel, ato puro, privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 202).<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Qual é a natureza desse Motor? Giovanni Reale e Dario Antiseri resumem as principais características do Motor Imóvel do seguinte modo: ele é eterno, pois eternamente causa o movimento eterno; é imóvel, pois aquilo que é móvel requer outro motor; é ato puro, pois, se possuísse potencialidades, poderia não mover em ato, o que faria com que não houvesse um movimento eterno dos céus (REALE; ANTISERI, 2003, p. 201). Ademais, por ser ato puro, não tendo potencialidades, e por ser eterna, esse Motor deve ser imaterial (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 6, 1071b, 20).

<sup>9</sup> Aristóteles diferenciava entre quatro tipos de causa: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Nessa ordem, o Estagirita diz: “Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria do substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo o movimento.” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 3, 983a 25-b 5); Cf. REALE; ANTISERI, 2003, p. 196.

<sup>10</sup> Se o melhor estado de nossas vidas é o pensamento intelectual, então a vida do Motor Imóvel deve ser continuamente do mesmo modo (KENNY, 2011, p. 345). Em vista disso, Aristóteles se vê pronto a dar um nome final ao Motor Imóvel: “Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: *isto, portanto, é Deus.*” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1072b, 25-30, grifo nosso)

<sup>11</sup> Um importante aspecto da teoria do Motor Imóvel de Aristóteles é que não existe apenas um desses motores. O Filósofo diz que “junto com o movimento simples do Todo [...] há também outros movimentos eternos de translação, ou seja, o dos planetas [...] deverão existir necessariamente outras substâncias e que deverão ser eternas por sua natureza, essencialmente imóveis...” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1073a, 30, 35). De acordo com Aristóteles, há 55 esferas celestes, o que o leva a afirmar que é razoável crer que existe um número igual de princípios imóveis (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1074a, 10-15). O Estagirita argumenta também que há uma ordem hierárquica entre os motores imóveis: “destas, uma vem primeiro e a outra depois na mesma ordem hierárquica dos movimentos dos astros” (METAFÍSICA  $\Lambda$ , 7, 1073b, 5). Apesar dessa multiplicidade, Aristóteles “procurou separar claramente o Primeiro Motor dos outros, colocando-o num plano inteiramente diverso, a ponto de poder legitimamente chama-lo ‘único’” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 203).

## 2.2. A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES NA TRADIÇÃO ÁRABE

Os ensinamentos de Aristóteles não tiveram sua importância apenas para o mundo antigo, mas trouxe grande impacto também para o mundo árabe da Idade Média. Em 391 d.C., após a cristianização do Império Romano sob Graciano, muitos filósofos tiveram que fugir para a Síria e para a Mesopotâmia levando os escritos gregos (PEREIRA, 2004, p. 73). Isso ocorreu por conta da destruição dos templos pagãos executada por monges cristãos da época (Ibid.).

As escolas filosóficas de Atenas foram fechadas em 529 d.C. pelo Imperador Justiniano. Isso fez com que sete filósofos fugissem para a Pérsia (Ibid., p. 73-74). Antes disso, porém, o pensamento grego já havia influenciado aqueles que criariam um movimento baseado na filosofia aristotélica e no neoplatonismo (GILSON, 2007, p. 423). Em 750 d.C., surge a dinastia dos califas abácidas, que apelam para os sírios para o ensino, tendo assim a tradução das obras dos gregos para o árabe. Diz Etienne Gilson: “as escolas siríacas foram as intermediárias pelas quais o pensamento grego chegou aos árabes” (Ibid. p. 424).

Rosalie Pereira também aponta a cisma da Igreja Ortodoxa como outro fator importante para a transmissão do pensamento grego. De acordo com Pereira, “tal cisma obrigou os que se punham contra os dogmas oficiais a fugirem em direção ao oriente, onde erigiram mosteiros que conservaram os textos quer em grego quer na sua primeira tradução, a saber, para o siríaco” (PEREIRA, 2004, p. 74). E ela conclui: “Assim, com a consolidação do cristianismo como religião oficial do império, pagãos e hereges buscaram paisagens mais tolerantes onde continuar professando suas crenças e transmitir o saber dos antigos” (Ibid.). Os sete filósofos mencionados acima se refugiaram, posteriormente, em Harrân<sup>12</sup>, na Alta Mesopotâmia, um refúgio pagão com um ativo helenismo (Ibid.).

A influência mais importante nesse período é a de Aristóteles. Contudo, houve um pequeno descuido por parte dos pensadores desse tempo com relação a duas obras neoplatônicas de autoria duvidosa, intituladas *Teologia de Aristóteles* e *Liber de causis*. Essas duas obras “passaram por produções autênticas do mestre e influenciaram profundamente a interpretação que se dava ao seu pensamento” (GILSON, 2007, p. 424-425). Sendo atribuídas a Aristóteles, os árabes acabaram fazendo uma síntese do neoplatonismo e do aristotelismo (Ibid. p. 425).

---

<sup>12</sup> Apesar de não haver evidência explícita sobre a estada dos filósofos em Harrân, Pereira indica certas razões para se crer nessa possibilidade. Primeiro, eles precisariam de uma biblioteca de grande valor para elaborar seus comentários a Aristóteles. Sendo Harrân uma cidade com um helenismo ativo, os textos filosóficos eram numerosos e traduzidos naquele local para o grego, pahlavi e persa. Segundo, a rota mais rápida entre Atenas e a Pérsia passava por Harrân (Cf. PEREIRA, 2004, p. 75). Pereira comenta dizendo que Harrân “apresentava um ambiente pagão e intelectual favorável ao desenvolvimento da cultura greco-aramaica e, sobretudo, oferecia a segurança e a proteção do vizinho rei persa” (PEREIRA, 2004, p. 75-76)

Com a especulação filosófica e o as tradições muçulmanas<sup>13</sup>, um movimento filosófico-religioso acabou surgindo, dando origem aos *motazilitas*.<sup>14</sup> Dentro desse grupo, no século IX, aparece o movimento *kalam*, que possuíam certas crenças essenciais: (1) a revelação e a razão não se contradizem; (2) tudo o que é revelado pode ser conhecido apenas pela razão, já que a religião natural existe antes da revelada; (3) a liberdade humana existe; e (4) uma predestinação rigorosa não existe (Ibid. p. 425).

### 2.2.1. A ESCOLA FALSAFA

Além desse grupo de teólogos árabes, havia um grupo de filósofos altamente influenciados pelo pensamento aristotélico. Estes também utilizaram o problema da regressão ao infinito<sup>15</sup> em seus argumentos. Tendo isso em mente, faz-se necessário explicar como os árabes *falasifa* (“filósofos”) receberam o aristotelismo.

### 2.2.2. O ARGUMENTO DE AL-FARABI E AVICENA

Al-Farabi (falecido em 950 d.C.) foi um dos filósofos árabes que seguiu a tradição da escola *falsafa*. Uma de suas obras mais importantes foi a *Concordância de Platão e de Aristóteles*, escrita pelo fato de que os árabes acreditavam que Platão e Aristóteles concordavam um com o outro, assim buscando fazer uma síntese de seu pensamento (GILSON, 2007, p. 427). De igual importância para Al-Farabi, era a tentativa de conciliar o pensamento grego a respeito de Deus com o seu pensamento religioso (Ibid.).

Avicena trilhou caminho semelhante ao de Al-Farabi, sendo altamente influenciado pelo aristotelismo e pelo neoplatonismo. Ele leu a *Metafísica* de Aristóteles quarenta vezes, mas não conseguiu entendê-la até que leu os comentários de Al-Farabi. Em sua obra *Al-Schifa*, que era uma enciclopédia filosófica em 18 volumes, ele expõe a filosofia de Aristóteles, sem a pretensão de ser um comentário dele (Ibid., p. 431-432).

Para entender seu argumento cosmológico, devemos antes ter em mente que tanto Al-Farabi quanto Avicena fazem uma importante distinção entre existência e essência. Para ambos, a natureza de uma coisa é a sua essência, mas, quando essa coisa está em um

<sup>13</sup> Embora o *kalam* seja associado diretamente aos teólogos muçulmanos, Alain de Libera nos explica que não foi um movimento exclusivo desse grupo religioso. “Há um *kalam* judeu e um *kalam* muçulmano” (LIBERA, 1998, p. 100). Além disso, de Libera cita Maimônides, que fala do *kalam* como um conjunto de teologias, incluindo as não-muçulmanas (Ibid.).

<sup>14</sup> O *kalam*, explica de Libera, é uma entidade transcultural. Seus proponentes são chamados de *mutacalemin* (plural de *mutacalim*). Dentro desse grupo, há duas escolas: os *motazilitas* e os *asharitas* (LIBERA, 1998, p. 99).

<sup>15</sup> O problema dessa regressão se dá por dois motivos: o metafísico e o epistemológico. O motivo metafísico é aquele que está mais explícito nas formulações dos seus argumentos: se não houver uma causa primeira, as causas intermediárias não existirão. Consequentemente, não haverá nada que cause os seres atuais. O motivo epistemológico tem relação com a noção de conhecimento dada por Aristóteles. Visto que a sabedoria vem do conhecimento das causas, se não houver causa primeira, intermediária e, por conseguinte, seus efeitos, o conhecimento se torna impossível.

estado de atualidade no mundo, essa é sua existência (CRAIG, 1980, p. 77). Para isso, explica Gilson, Al-Farabi “se inspirou na observação de Aristóteles de que a noção do que uma coisa é não inclui o fato de que a coisa seja” (GILSON, 2007, p. 428). Para o autor, a existência é um predicado da essência, ou seja, a existência é uma propriedade que não está necessariamente inclusa na essência (Ibid. p. 429).

Feita essa distinção, vemos o que se entende por ente contingente: é aquele que não está essencialmente ligado à existência, mas pode possuí-la ou não, ou até mesmo perdê-la. A propriedade da existência é algo que é acrescentado ao ser por uma causa eficiente, como elucida Craig: “por causa do fato de a essência do ser não envolver a sua existência, esse ser requer uma causa eficiente, um fundamento para a sua existência contínua, a qual constantemente une a existência com a sua essência” (CRAIG, 1980, p. 80). O mesmo pensamento se encontra em Avicena ao argumentar a favor de uma causa eficiente constante. Como Kenny explica: “Avicena acreditava que Deus criava por necessidade: ele é bondade absoluta, e a bondade, por força de sua natureza, irradia para o exterior. Mas, se Deus é necessariamente um criador, então a criação tem que ser eterna tal como Deus é eterno” (KENNY, 2012, p. 325).

Tendo visto o que é o ente contingente, ambos os filósofos o distinguem do ente “necessário”<sup>16</sup>. Em contraste com o contingente, o ente necessário é aquele que possui o conceito de existência como parte da sua própria concepção de essência (Ibid. p. 81). Avicena diz:

A primeira coisa que nós devemos demonstrar é que as causas, em qualquer ponto de vista, são finitas em número, e que em qualquer ordem delas existe um primeiro princípio, que esse princípio é um e também distinto de todos os entes existentes, sendo também o único existente necessário, de modo que todos os entes começam a existir por meio dele. (AVICENNE, 1985, p. 71, VIII, 327, 10)

Avicena, entretanto, aponta o problema das causas contingentes: “se supusermos uma causa, a qual ela mesma possui uma causa, e uma causa para esta segunda causa, não pode haver um infinito delas” (Ibid., VIII, 327, 15). Ele prossegue dizendo que essa relação entre as causas em conjunto, deve possuir uma “causa primeira absoluta”<sup>17</sup> (Ibid.).

---

<sup>16</sup> Essa distinção entre contingente e necessário não é a mesma feita por Gottfried Leibniz em sua versão do argumento cosmológico. Leibniz apela para a sua versão do princípio da razão suficiente para explicar por que o universo contingente existe, não para falar de uma causa eficiente contínua do mundo. (Cf. LEIBNIZ, 1890, p. 213)

<sup>17</sup> “Esse ente não é autocausado, mas sim não-causado, pois a sua própria essência será a existência. Assim, ele não requer uma causa da composição de essência e existência em seu ser, já que ela simplesmente é a existência” (CRAIG, 1980, p. 85); de acordo com Gilson, essa causa do mundo também é a responsável por seu movimento e suas essências. Ademais, ela é a fonte do conhecimento de todas as coisas, identificada como a Inteligência agente, que transcende o mundo, dá a matéria às formas e aos intelectos em potencial o conhecimento dessas formas (GILSON, 2007, p. 429-430)

### 2.2.3. O ARGUMENTO DE AVERRÓIS

Chamado no medievo de Comentarador por conta de seus comentários às obras de Aristóteles, Averróis foi um oponente das ideias de Al-Ghazali (que seguia a escola *kalam*) e trouxe uma nova defesa da eternidade do cosmos, dizendo que, para os filósofos, os céus são chamados de “eternos, porque a existência deles é coeterna com o Primeiro Princípio” (AVERROIS, 1987, p. 160, v. 1, 271, 10). Ele tentou resgatar o aristotelismo puro do neoplatonismo de seus antecessores (GILSON, 2007, p. 444), o que fez com que ele não adotasse a forte distinção entre essência e existência de Al-Farabi e Avicena (CRAIG, 1980, p. 105).

Ao defender seu argumento cosmológico, Averróis não utiliza o mesmo apresentado por Avicena, pois ele se desfaz da distinção feita entre essência e existência. Assim, para Averróis há uma diferença entre dois tipos de entes possíveis: aqueles que são “verdadeiramente possível”; e aqueles que são “necessário-possível” (AVERRÓIS, 1987, p. 164, v. 1, 277, 5). Para explicar isso, Craig diz: “o verdadeiramente possível é qualquer coisa causada e perecível; o necessário-possível mantém a natureza causada do ente perecível, mas não é suscetível à geração ou corrupção” (CRAIG, 1980, p. 106). Usando o problema da regressão ao infinito, Averróis argumenta que deve haver uma causa para aqueles entes que são verdadeiramente possíveis:

Os existentes possíveis devem, por necessidade, ter causas que os precedem, e se essas causas novamente são possíveis, se segue que elas possuem outras causas, existindo um regresso infinito; mas, se há um regresso infinito, então não existe causa alguma, e o possível existirá sem uma causa, o que é impossível. (Ibid., p. 165, v. 1, 279, 5)

Em outras palavras, se A vem a ser por conta de B, e B por conta de C, e assim infinitamente, então nada jamais causará A. Deve, portanto, haver uma causa primeira dessa cadeia de seres possíveis. Todavia, uma outra questão assim aparece: esse gerador da cadeia de entes verdadeiramente possíveis, é necessária ou necessária-possível? Dado o fato que os entes do segundo tipo ainda são causados, Averróis diz que o problema do regresso ao infinito continua (Ibid.). Logo, a causa deve ser apenas necessária: “Portanto, a série deve terminar em uma causa necessária, a qual ela mesma não possui uma causa, ou seja, é necessária por si mesma, e isso necessariamente é o existente necessário” (Ibid.).

Assim, Averróis formula o que considera ser uma versão válida do argumento de Avicena (Ibid.). Tanto Avicena quanto Averróis vão influenciar a forma como Tomás de Aquino enxerga o universo, a relação de essência e existência, e a ordem hierárquica das causas (GILSON, 1962).

#### 2.2.4. A ESCOLA KALAM

Em contraponto ao pensamento dos filósofos árabes, a teologia árabe defendeu a finitude do passado com o movimento *kalam*. Dentro desse movimento, foi desenvolvida uma outra versão do argumento cosmológico. Enquanto a versão defendida por Al-Farabi, Avicena e Averróis pressupõe a eternidade do mundo, a escola de teologia *kalam* parte de uma antítese, afirmando a finitude do passado e do tempo.

#### 2.2.5. O ARGUMENTO KALAM

Em geral, se atribui o título de pai da filosofia árabe a Al-Kindi, que se mantém entre a escola *kalam* e *falsafa* (CRAIG, 1980, p. 61). Apesar de Al-Kindi ter bastante importância para a nossa discussão e ter explanado uma versão do argumento cosmológico (baseada em João Filopono)<sup>18</sup>, nossa atenção se voltará à Al-Ghazali, por conta de seus esforços para responder ao pensamento da *falsafa* e ao seu aristotelismo.

#### 2.2.6. AL-GHAZALI E O ARGUMENTO KALAM

Al-Ghazali teve quase todas as suas obras ignoradas, mas ele concordava com Al-Kindi que o mundo deveria ter tido um começo. Ele escreveu uma obra intitulada *As intenções dos filósofos*, na qual expunha as ideias de Al-Farabi e Avicena (GILSON, 2007, p. 438). Essa foi a sua única obra traduzida para o árabe, o que fez com que os pensadores de sua época acreditassem que ele fosse um discípulo de Avicena. Contudo, o verdadeiro Al-Ghazali tem um pensamento muito diferente do seu antecessor (Ibid.).

Al-Ghazali é o responsável pela vitória da escola *kalam* sobre a escola *falsafa*, e é conhecido como “a maior figura na história da reação islâmica ao neoplatonismo” (CRAIG, 1980, p. 98). Mas como se deu essa reação? Al-Ghazali escreveu sua refutação ao aristotelismo árabe em sua obra *A incoerência dos filósofos*. Al-Ghazali se propôs a escrever sobre o tradicional argumento *kalam* para a finitude do mundo<sup>19</sup> (Ibid.). Ele fez um exame de 20 das doutrinas presentes na *Metafísica* e na *Física*, e mostrou que os filósofos árabes estavam errando em afirmar a eternidade do mundo (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 351). Em sua obra *Moderação da crença*, Al-Ghazali apresenta seu argumento no seguinte

---

<sup>18</sup> Possuindo um conceito de Deus profundamente neo-platônico (CRAIG, 1980, p. 61), Al-Kindi argumentou a favor de sua existência a partir da impossibilidade de um regresso infinito no tempo. Cada momento no tempo é precedido por outro momento no tempo. Contudo, não se pode ter um número infinito desses momentos. Pois, “se isso fosse possível, e depois de todo segmento do tempo houvesse um segmento, infinitamente, então nós nunca chegaríamos a um dado momento” (AL-KINDI, 1970, 121. 121, 5). Al-Kindi conclui que deve haver uma causa do mundo, pois nada pode surgir do nada.

<sup>19</sup> Citando Lenn Evan Goodman, Craig mostra que Al-Ghazali não falou apenas do argumento cosmológico, mas também expôs o argumento teleológico, o argumento da autoridade auto autenticada e até insinua para um argumento do Motor Imóvel e o argumento da contingência de Farabi e Avicena (CRAIG, 1980, p. 98).

silogismo: “A ocorrência de todo ocorrente possui uma causa; o mundo é um ocorrente; necessariamente se segue que ele possui uma causa” (AL-GHAZALI, 2013, p. 56).

A primeira preocupação de Al-Ghazali em *Incoerência* é demonstrar a impossibilidade de fenômenos temporais infinitos, apelando para o movimento circular das esferas celestes. De acordo com a física da época, a esfera do sol faz uma rotação por ano, enquanto a esfera de Saturno a faz em trinta, a de Júpiter faz em doze, e a das estrelas fixas em trinta e seis mil. Dada a eternidade do mundo, isso nos levaria a um absurdo, pois, mesmo Saturno fazendo  $1/30$  das rotações do sol, e Júpiter  $1/12$ , o número de rotações de todas é igual, a saber, infinito (AL-GHAZALI, 1963, p. 20). Em sua explicação do argumento de Al-Ghazali, Craig diz: “Se o mundo fosse eterno, então esses corpos iriam, cada um, ter completado um número infinito de rotações, mas, ainda assim, um teria completado duas vezes mais ou mil vezes mais do que as rotações do outro, o que é absurdo” (CRAIG, 1980, p. 102).<sup>20</sup>

Mas Al-Ghazali se propõe a responder uma questão mais importante: o que diferencia um momento específico dos seus anteriores e posteriores para que Deus criasse nele? (AL-GHAZALI, 1963, p. 23-24). A isso, o teólogo responde que não deve ser por conta do seu poder, já que o poder age de forma igual com relação à duas coisas similares (Ibid. 25). Por conseguinte, Deus deve possuir o atributo da vontade, pois, é a vontade que pode “distinguir algo de seu similar” (Ibid. p. 25), sendo ela “um atributo com a função de distinguir algo do seu similar” (Ibid.) conclui-se que “O Eterno produzirá o mundo como ele é, onde ele é, e do modo como é” (Ibid., p. 24).

O que isso significa é que, para Al-Ghazali, a origem do mundo se deve à vontade e ao livre-arbítrio de Deus. Al-Ghazali resume a tradicional prova *kalam*<sup>21</sup> para a origem do mundo:

<sup>20</sup> O mesmo argumento é apresentado por Al-Ghazali na *Moderação da Crença*. Assim como na *Incoerência*, o teólogo diz: “se o número de revoluções das esferas celestes fosse infinito, então seu número seria ou par, ou ímpar, nem par e nem ímpar, ou ambos par e ímpar. Esses quatro casos são impossíveis, então, o que se segue deles é impossível também. É impossível que um número não seja nem par e nem ímpar, ou ambos par e ímpar, pois um número par é algo que pode ser dividido em duas partes iguais [...] e um número ímpar é aquele que não pode ser dividido em duas partes iguais [...] Cada número que é composto de unidades ou pode ser dividido em duas partes iguais ou não pode. Mas, ser descrito como capaz e incapaz de tal divisão ou ausente de tal é impossível. Não pode ser par, pois um número par só não é ímpar por causa de um número a menos; então, se um for adicionado a ele, torna-se ele se torna ímpar; mas como pode o infinito não possuir um? É impossível que seja ímpar, pois um número ímpar se torna par quando se adiciona um; então, é ímpar pela ausência de um; mas como pode o ímpar faltar em um?” (AL-GHAZALI, 2013, p. 38)

<sup>21</sup> Apesar de ser um argumento tradicional usado por Al-Kindi, Al-Ghazali tem em mente uma preocupação diferente. Craig explica que Ghazali não está, como fez Kindi, baseando seu argumento na finitude do tempo. Ao invés disso, ele se baseia em fenômenos temporais, como a rotação das esferas celestes (CRAIG, 1980, p. 104). Além disso, seu princípio de causalidade não tem relação com o que ocorre entre os fenômenos, mas sim qual é a causa determinante da existência dos fenômenos (Ibid.).

...existem fenômenos temporais no mundo. E alguns outros fenômenos são as causas destes. Ora, é impossível que um conjunto de fenômenos temporais seja causado por outro, e que essa série vá *ad infinitum*. Nenhuma pessoa inteligente deveria crer em tal coisa...

Então, se há um limite no qual essa série temporal para, que esse limite seja chamado de Eterno. (AL-GHAZALI, 1963, p. 32. Grifo do autor)<sup>22</sup>

Al-Ghazali conclui: “E isso prova como a possibilidade de acompanhar um temporal vindo de um ente eterno pode ser deduzido a partir dos princípios fundamentais deles [dos filósofos]” (AL-GHAZALI, 1963, p. 32).

### 2.3. A RECEPÇÃO DA TRADIÇÃO ÁRABE EM TOMÁS DE AQUINO

Tendo examinado o pensamento de Aristóteles e das duas escolas de pensamento árabe (*falsafa* e *kalam*), resta agora considerar a influência que eles exerceram nos escritos de Tomás de Aquino em suas vias para provar a existência de Deus.

Tomás tornou-se discípulo de Alberto Magno em Paris, e ouviu dele suas preleções sobre Aristóteles. Algum tempo depois, escreveu sobre a *Metafísica* de Aristóteles, mas com a influência de Avicena. Daí surgiu sua obra *O ente e a essência* (KENNY, 2012, p. 86). Na década de 1260, ele conheceu Guilherme de Moerbeke, conhecido como aquele que fazia as traduções mais precisas de Aristóteles. Isso resultou em uma associação, o que gerou uma série de comentários das obras do Estagirita pelo Aquinate (Ibid. p. 88). Tomás começou sua obra *Suma contra os gentios* em 1265, tratando de questões como a existência de Deus<sup>23</sup>, a natureza de Deus, a criação de Deus, a eternidade de Deus, etc. Depois de sua conclusão, o Doutor Angélico foi para Roma, onde iniciou seus comentários às obras de Aristóteles e, pouco tempo depois, sua grande obra, a *Suma de teologia* (Ibid. p. 88-89). Craig comenta que a *Suma contra os gentios* “é a maior obra de apologética da Idade Média” (CRAIG, 2012, p. 29).

Mas como Tomás de Aquino formulou seu argumento cosmológico? Relevante para este artigo são as três primeiras vias de Tomás, sendo conhecidas como a *prova do*

---

<sup>22</sup> Al-Ghazali faz uma provocação aos filósofos da *falsafa*, dizendo: “Se isso [um regresso infinito] fosse possível, vocês não teriam considerado obrigatório de sua parte introduzir o Criador (em suas teorias), ou afirmar um Ente Necessário em quem todas as coisas possíveis são fundamentadas” (AL-GHAZALI, 1963, p. 32). Comentando essa passagem, Craig aponta a provocação do teólogo, quando “Al-Ghazali implicitamente assume a verdade da análise de Aristóteles a respeito do infinito, sabendo que seu oponente também a aceita” (CRAIG, 1980, p. 102).

<sup>23</sup> Por mais que Tomás tenha defendido a existência de Deus por meio de suas cinco vias, ele também foi contra alguns tipos de argumentos. O Aquinate repudiava as provas *a priori* para a existência de Deus, assim como os argumentos a favor da alma. Por conta disso, ele não seguia Anselmo e Agostinho (GILSON, 2007, p. 453; Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 59-61, S. c. G., I, c.X, XI). Para Tomás, os argumentos para a existência de Deus eram possíveis se fossem *a posteriori*. Como disse: “embora Deus transcenda as coisas sensíveis e os sentidos, contudo os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis. E, assim, a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 62, S. c. G., I, c.XII, 80).

*movimento, a prova da causalidade e a prova da contingência.* É importante lembrar, para as três vias que serão apresentadas, que Tomás também via a questão do regresso infinito como um problema. Henri-Dominique Gardeil explica que, para Tomás, assim como para Aristóteles, o conhecimento das causas era importante, principalmente o conhecimento das primeiras causas. De acordo com Gardeil, essa concepção está relacionada à metafísica que

aparece de início como a *ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios*. Essa definição se liga manifestamente à concepção geral de ciência, o conhecimento pelas causas [...] A metafísica, a quem cabe reger todas as outras ciências, não pode ter por objetivo senão as mais inteligíveis e não pode ser senão a mais intelectual das ciências [...] Ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios, isto é, sabedoria, ciência do ser enquanto ser, ciência do que é absolutamente separado à matéria, tal se nos revela sucessivamente a metafísica. (GARDEIL, 2013, p. 290-291)

Portanto, todas as vias cosmológicas do Aquinate tomam como ponto central o problema do regresso infinito, para que se conclua que Deus deve ser a causa primeira de algo que observamos no mundo.

### 2.3.1. A PRIMEIRA VIA

A prova do movimento de Tomás é bastante similar à de Aristóteles. Ele começa apontando o mesmo princípio do movimento: “Tudo o que se move é movido por outro” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 166, *S. th.* I, q. 2, a. 3. ad. 1).<sup>24</sup> Do mesmo modo que Aristóteles, Tomás está apelando para o princípio do movimento de potência para ato, sendo aquilo que move já em ato: “Mover, nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato” (Ibid.). Essa série não pode regredir ao infinito, pois, sem um primeiro motor, não haveria o movimento dos motores secundários. Assim, é “necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus” (Ibid.).<sup>25</sup>

Apesar das similaridades claras entre o Estagirita e o Aquinate, nem tudo o que este último pensa é exatamente igual ao primeiro. Como Joseph Owens coloca: “há sérias dificuldades em encontrar uma correspondência direta entre as doutrinas importantes em Tomás de Aquino e suas contrapartes em Aristóteles” (OWENS, 2019, p. 54). Owens explica

<sup>24</sup> Uma objeção comum ao argumento do movimento é a observação de que animais conseguem mover-se a si mesmos. Desse modo, eles não requerem um motor. Ora, o Aquinate está ciente de que os animais aparentam não depender de um motor para o seu movimento. A isso, ele responde: “Neste caso, o todo não se move por si mesmo, mas por uma parte sua, e uma parte por outra” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, *S. c. G.*, I, C.XIII, 85b)

<sup>25</sup> Tomás de Aquino se propõe a demonstrar a verdade da proposição “tudo o que é movido, é movido por outro” e “na série de moventes e movidos não se pode proceder indefinidamente” na *Suma contra os gentios*, utilizando os mesmos argumentos de Aristóteles. Essa discussão não está presente na *Suma de teologia*, onde ele apenas apresenta tais proposições. (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2017, pp. 62-67, *S. c. G.*, I, C.XIII, 85-96).

que Tomás percebeu certa incompatibilidade entre o conceito do Motor Imóvel aristotélico e o conceito judaico-cristão de Deus. Para lidar com esse problema, diz Owens, o Motor Imóvel de Tomás, por ser o EU SOU, possui o Ser como própria natureza, e é a causa eficiente primária do ser do mundo através de sua criação, conservação e concorrência nas atividades de tudo o que é criatura<sup>26</sup> (Ibid., p. 62-63). Dito de outro modo, enquanto para o Estagirita o Motor Imóvel é causa final, para o Aquinate ele é também a causa eficiente primária. Isso nos leva diretamente ao argumento da causa eficiente, que é sua segunda via para provar a existência de Deus.

### 2.3.2. A SEGUNDA VIA

Em sua segunda via, Tomás começa falando de “uma ordem entre as causas eficiente” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 167, *S. th.* I, q. 2, a. 3. ad. 1). Feser nos explica que o argumento de Tomás aqui também não se baseia em um mundo criado ou na premissa de que “tudo tem uma causa”, ao invés disso, “ele começa o argumento dizendo que existem causas eficientes e que nada pode causar a si mesmo [...] Tomás está comprometido em particular com o princípio da causalidade, de acordo com o qual *aquilo que vem a ser* [...] deve possuir uma causa” (FESER, 2011, p. 81).

A segunda etapa de seu argumento é indicar a impossibilidade de algo ser autocausado: “nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 167, *S. th.* I, q. 2, a. 3. ad. 1). Apesar de autocausalidade ser algo obviamente impossível, é necessário recorrer à explicação que Tomás faz em *O Ente e a Essência*.<sup>27</sup>

Em suas sumas, Tomás quase sempre começa dizendo que algo deve ser causado por outra coisa, de modo que é impossível algo se autocausar, visto que teria que levar a si mesmo à existência (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 37, *De ente*, IV, 54). “Portanto”, conclui

<sup>26</sup> É importante ter em mente que Tomás pensava nos agentes criados como causas secundárias. Deus é a única causa primária do mundo. Mas, e quanto aos agentes que possuem livre arbítrio? Tomás pensa neles como causas secundárias também, entretanto, todas as causas (sejam primárias ou secundárias) são causas verdadeiras (WIPPEL, 2002, p. 166). John Wippel explica que existem quatro formas pelas quais Deus é a causa das ações dos agentes criados: “(1) dando aos agentes criados o poder pelos quais eles agem; (2) por sustentar continuamente (conservando) esse poder criado no ser; (3) movendo ou aplicando o poder de operação criado à sua atividade; (4) servindo como a causa principal daquilo que um agente criado é uma causa instrumental” (Ibid.).

<sup>27</sup> Alguns filósofos argumentam que a prova apresentada em *O Ente e a Essência* é diferente da segunda via, distinguindo entre o “argumento existencial” e o “argumento da causalidade”. Craig, por exemplo, argumenta que as duas não podem ser a mesma por conta da relação entre essência e existência presente na primeira. Como essa relação não está óbvia “nas realidades sensíveis” (como Tomás aponta no início do argumento na *Suma*), então não é possível que ambas sejam a mesma prova (CRAIG, 1980, p. 177-178). Entretanto, Feser responde à isso dizendo que essa relação metafísica, apesar de não ser óbvia nas realidades sensíveis, não impede que o argumento comece com o sensível e parta para o campo metafísico, pois até mesmo a primeira via começa com a observação do movimento e logo em seguida segue rumo à noção metafísica de ato e potência (FESER, 2011, p. 87).

Tomás, “é preciso que toda coisa tal que seu ser é outro que sua natureza, tenha o ser a partir de outro” (Ibid.). Esse raciocínio conduz a uma explicação maior do argumento tomasiano da causalidade. Ele argumenta:

...é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus. (Ibid., *De ente*, IV, 55)

Gilson explica que Tomás buscou uma “justificativa para a noção de causalidade eficiente na sua própria noção de ser” (GILSON, 1962, p. 91).<sup>28</sup> Ora, a argumentação de Tomás segue a mesma que se encontra nas sumas, ao afirmar a impossibilidade de um regresso infinito de causas eficientes que produzem a existência dos seres: “tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 167, *S. th.* I, q. 2, a. 3. ad. 1). Pela explicação em *O Ente e a Essência*, sabe-se que as coisas possuem causa de sua existência (seu ser) que é uma potência de sua essência. Contudo, “supressa a causa, suprime-se também o efeito” (Ibid.), ao que conclui Tomás: “se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária [...] Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus” (Ibid.).

### 2.3.3. A TERCEIRA VIA

A terceira via de Tomás é a do possível e do necessário. Aqui, encontra-se uma forte semelhança com o argumento de Averróis apresentado acima<sup>29</sup>. Ele começa dizendo: “Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Consequentemente, podem ser e não ser” (TOMÁS DE

<sup>28</sup> O que isso significa é que, todo ente age enquanto é ato, e, enquanto age, produz um efeito similar a si (GILSON, 1962, p. 91). A relação de Deus como causa eficiente do mundo é o fundamento de tudo isso. Deus criou atos finitos que possuem a capacidade de agir, assim, produzindo efeitos similares. Em outras palavras, “dizemos que todas as obras de Deus a ele se assemelham, do mesmo modo que os efeitos às suas causas [...] Na relação do universo a Deus, o universo tem seu ser próprio, mas não subsistiria um momento sequer, se não for conservado, de modo permanente, na existência pela onipotência de Deus.” (Ibid., p. 107)

<sup>29</sup> Enquanto Avicena apresenta um mundo onde a essência e a existência são totalmente distintas, Tomás coloca de uma forma diferente. Para Tomás, a existência é uma potência da essência (GILSON, 1962, p. 103). Além disso, é importante destacar a diferença do universo tomasiano para o aviceniano. Para Tomás, o universo é eternamente criado por Deus, assim como crê Avicena. Mas, por essência é indestrutível, assim como crê Averróis. Ambos concordam que há coisas que naturalmente não possuem a possibilidade de não-ser. Como isso se dá, visto que existem coisas que são corruptíveis? Aqui se faz importante destacar que a corruptibilidade se encontra apenas nos seres que possuem matéria e forma, mas a matéria prima e as formas puras não encontram corruptibilidade (GILSON, 1962, pp. 102-107). Essa visão de Tomás é tratada na *Suma contra gentios* (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2017, pp. 208-212, *S. c. G.*, II, c.XXX, 1063a-1079a)

AQUINO, 2009, p. 167, *S. th.* I, q. 2, a. 3. ad. 1). Assim como os árabes da escola *falsafa*, Tomás diz desses seres que eles podem existir ou não, de modo que aquelas que existem deixarão de existir. Ora, aquilo que possui essa natureza contingente um dia perecerá. Como Reale e Antiseri explicam: “Se tudo fosse possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 225).

Tomás argumenta que isso é impossível, pois, se houvesse um momento em que nada existiu, então hoje não haveria nada, pois para algo existir, requer uma causa eficiente. Por conta disso, ele prossegue dizendo: “Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 167, *S. th.* I, q. 2, a. 3. ad. 1). Assim como os árabes, o Aquinate distingue entre o necessário que possui uma causa e o necessário por si só, que é eterno. Seguindo o mesmo caminho de suas duas vias anteriores, Tomás apela para a impossibilidade de um regresso infinito de causas necessárias que foram causadas: “Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes, como se provou” (*Ibid.*).

Apesar da terceira via não se encontrar junto das demais na *Suma contra gentios*, Tomás de Aquino a coloca em outro lugar, ao falar da eternidade e necessidade de Deus. Ele diz:

...observamos existirem no mundo coisas que podem ser e não ser, como as sujeitas à geração e corrupção. Ora, tudo que é possível de ser tem causa, porque enquanto por si mesmo refere-se a dois termos, isto é, ao ser e ao não-ser, necessita, se o ser lhe for apropriado, que tal se dê proveniente de uma causa. Mas, como nas causas não se pode proceder indefinidamente [...] há de se admitir algo que seja necessariamente ser.

No entanto, todo ente necessário tem a causa da sua necessidade proveniente ou de outro ou de si, enquanto é por si mesmo necessário. Ora, não se pode proceder indefinidamente na série dos entes necessários que têm a causa de sua necessidade proveniente de outro. Logo, deve-se admitir um ente que seja o primeiro necessário e que seja necessário por si mesmo. Este ente é Deus, porquanto Deus é a causa primeira, como acima foi demonstrado. Logo, Deus é eterno, pois todo necessário por si mesmo é eterno. (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 70, *S. c. G.*, I, c.XV, 124)

Se não pode haver um regresso infinito de seres causados contingentes e nem de seres causados necessários, então deve haver um ser único que é necessário e a causa primeira de todos os outros seres. Como visto, esse ser é identificado como Deus.

#### 2.3.4. TOMÁS DE AQUINO E A ETERNIDADE DO MUNDO

Apesar do uso dos argumentos de Aristóteles (1ª via), Avicena (2ª via) e Averróis (3ª via), Tomás de Aquino não concordava com os argumentos para afirmar a eternidade do mundo. Dos vários argumentos expostos por Tomás, usaremos como exemplo o argumento já exposto acima. Em sua *Suma contra os gentios*, Tomás a apresenta da seguinte forma:

“...o efeito vem da causa agente mediante a ação dela. Ora, a ação de Deus é eterna [...] Logo, as coisas criadas por Deus têm o ser desde a eternidade” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 214, S. c. G., II, c.XXXII, 1087). Argumento ao qual o Aquinate responde dizendo que “Deus age pela vontade na produção das coisas” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 219, S. c. G., II, c.XXXV, 1113). Tendo sua vontade, Deus pode determinar quando o mundo começa, pois “a arte não só determina que o efeito seja tal, mas que seja neste instante” (Ibid.). Tomás conclui: “nada proíbe que se diga que a ação de Deus existiu desde a eternidade, porém o efeito não existiu desde a eternidade, mas no momento disposto por Deus desde a eternidade” (Ibid.).

Após a discussão acerca dos argumentos a favor da eternidade do mundo<sup>30</sup>, Tomás começa sua avaliação dos argumentos a favor da finitude do passado. Apesar de apresentar e discutir seis argumentos, o espaço permite considerar apenas o que o Doutor Angélico tem a dizer do argumento *kalam* da impossibilidade de se atravessar o infinito<sup>31</sup>. Tomás apresenta o argumento dizendo: “se o mundo sempre existiu, um número infinito de dias precederam (sic.) o dia de hoje. Ora, não se pode percorrer o infinito. Logo, nunca se teria chegado ao dia presente, o que é evidentemente falso.” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 70, S. th. II, q. 46, a. 2). A esse argumento, responde Tomás: “deve-se dizer que uma passagem se entende do ponto de partida para o ponto de chegada. Ora, qualquer que seja o dia passado que se tome, desse dia até hoje há um número finito de dias que puderam passar. A objeção, contudo, procederia se entre os dois extremos houvesse meios infinitos” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 73, S. th. II, q. 46, a. 2, ad. 6).

David Burrell explica que Tomás não “considerou serem muito úteis os esforços dos seus companheiros de fé para demonstrar a criação do universo *de novo*” (BURRELL, 2019, p. 91). Para Tomás, explica Burrell, “se pode *conceber* o universo como existindo sempre, contudo totalmente dependente do seu criador: se o ato da criação é inerentemente instantâneo, não é necessário então que Deus *preceda* temporalmente o universo para ser o seu criador” (Ibid. p. 93). Entretanto, como ressalta Jean Pierre-Torrell, para Tomás “só a fé

<sup>30</sup> Na *Suma contra os gentios*, São Tomás tem uma sessão discutindo diversos argumentos a favor da eternidade do mundo, partindo de Deus, da criação e da produção do universo. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 213-223, S. c. G., II, c.XXXII, 1086-1135.

<sup>31</sup> Essa, no entanto, não é a única divergência entre Tomás e os *mutacallemín*. De acordo com Craig, os *mutazilitas*, uma seita dentre o *kalam*, tinha uma perspectiva atomista das coisas, onde se nega a existência de causas secundárias (CRAIG, 2000, p. 5). Em tal visão, todos os acidentes são causados pelo próprio Deus, de modo a fazer dele o único criador e causa eficiente das coisas (GILSON, 2010, p. 9). Tomás de Aquino rejeita essa doutrina, não só por ser contrária ao aristotelismo, mas também por ela diminuir a ação criativa de Deus, tirando da criação a atividade de causa eficiente (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 449, S. c. G., III, c.LXIX, 2443). Ademais, para Tomás, o conhecimento se dá pelas causas. Sem causas eficientes no mundo, a própria ciência se torna impossível (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 450, S. c. G., III, c.LXIX, 2448; GILSON 2010, p. 25).

pode nos fazer sustentar que o mundo começou, não sendo possível fazer sua demonstração” (TORRELL, 1999, p. 215). Com respeito a isso, Etienne Gilson diz:

Santo Tomás estimará que as provas alegadas em favor da eternidade do mundo não são decisivas, mas que tampouco há provas decisivas em favor da criação no tempo. Assim, a criação no tempo só será considerada como verdadeira com base no testemunho da revelação (GILSON, 2007, p. 555).

Tomás argumentou ser impossível provar a origem do mundo por meio de argumentos filosóficos, e por isso escreveu *Da eternidade do mundo* (KENNY, 2012, p. 92). Todavia, ele aceitava que uma origem do mundo iria requerer uma causa: “se o mundo e o movimento tiveram um início em um iniciador, é evidente que houve uma causa que lhes deu início, porquanto tudo o que começa recebe o início de um iniciador” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 67, S. c. G., I, C.XIII, 110). Em *Da eternidade do mundo*, Tomás defendia “a dependência fundamental e permanente do mundo em relação a Deus” (TORRELL, 1999, p. 215).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os filósofos árabes Al-Farabi e Avicena receberam um aristotelismo “contaminado” pela filosofia de Proclo e Plotino e afirmaram uma criação eterna do mundo (BURRELL, 2019, p. 95). A noção de uma criação eterna foi altamente combatida pelos teólogos árabes, como Al-Ghazali, que argumentaram extensivamente a favor de uma origem do mundo. Ao recepcionar todas essas ideias, Tomás se viu diante de um problema: a fé católica afirmava a origem do mundo a partir do nada, mas os argumentos dos filósofos pareciam concluir de que o mundo sempre existiu como uma emanção do Criador.

Apesar desse dilema, Tomás defendeu os três argumentos cosmológicos de seus predecessores: Aristóteles, Avicena e Averróis. Estes argumentos partem do princípio da causa eficiente para demonstrar vias diferentes de se chegar à existência de Deus: o Motor Imóvel de todo movimento; a Causa Primeira de toda causa eficiente; e o Ente Necessário de todo ente contingente. Entretanto, por mais que Tomás tenha usado o princípio da causa eficiente e a impossibilidade de um regresso infinito, o Aquinate não se viu convencido pelos argumentos a favor de um mundo criado no tempo. Seu catolicismo o fazia crer na criação do mundo, mas ainda assim Tomás criticou os argumentos dos *mutacallemín*. Isso não significa, contudo, que Tomás ficou do lado dos *falásifa*. O Aquinate também criticou os argumentos a favor de um mundo eterno. Isso significa que, apesar de seus predecessores terem pressuposto um universo eterno para seus argumentos cosmológicos, Tomás acreditava que eles funcionavam mesmo em um mundo com um começo, como imposto pela fé católica.

#### 4. REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). **História da filosofia**, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

AL-GHAZALI. **Al-Ghazali's moderation in belief**. Chicago, IL, USA: University of Chicago Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **Tahafut al-falasifah**: Incoherence of the philosophers, Pakistan Philosophical Congress, Club Road: Lahore: 1963.

AL-KINDI. "On First philosophy", In: IVRY, Alfred L. **Al-Kindi's "first philosophy" and cognate texts**: translation and commentary, Tese (Doutorado em Filosofia), University of Oxford, Oxford, 1970, pp. 92-182. Disponível em <<https://ora.ox.ac.uk/objects/td:602326530>>. Acesso 23 ago. 2019.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Vol. II, Trad. REALE, Giovanni, 4ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2014.

AVERRÓIS. **Tahafut al tahafut**: The incoherence of the incoherence, Vol. I e II, Cambridge: EJW Gibb Memorial Trust, 1987.

AVICENNE. **Métaphysique du shifa**, Volume II, Livros VI-X, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

BARNES, Jonathan. "Metafísica", In: BARNES, Jonathan (Org.). **Aristóteles**, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 8ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BURRELL. David B. "Tomás de Aquino e os pensadores islâmicos e judeus", In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **Tomás de Aquino**, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

CRAIG, William Lane. **Apologética contemporânea**: a veracidade da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 2012.

\_\_\_\_\_. **The cosmological argument from Plato to Leibniz**. Nova Iorque: The MacMillan Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **The kalām cosmological argument**. 2ª Ed., Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2000.

CRAIG, William Lane; SINCLAIR, James D. "The kalam cosmological argument", In: MORELAND, James P.; CRAIG, William Lane (Org.), **The Blackwell Companion to natural theology**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

FESER, Edward. **Aquinas**: a beginner's guide, Oxford: Oneworld Publications, 2011. Edição Kindle.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia e metafísica, São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Étienne. **A existência na filosofia de S. Tomás**, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_. **A filosofia na Idade Média**. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**, São Paulo: Paulus, 2010.

HANKINSON, R. J. "Ciência", In: BARNES, Jonathan. **Aristóteles**, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia: filosofia antiga**, Vol. 1, 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **Uma nova história da filosofia: filosofia medieval**, Vol. 2, 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LEIBNIZ, Gottfried W. **Philosophical works of Leibniz**, New Haven, Tuttle: Morehouse and Taylor Publishers, 1890.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MORELAND, James P.; CRAIG, William L. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

OWENS, Joseph. "Aristóteles e Tomás de Aquino", In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **Tomás de Aquino**, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

PEREIRA, R. H. S. "Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico". In: De BONI, L. A.; PICH, R. H. (Org.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88.

REALE, Giovanni. **Metafísica**, Vol. III, 4ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**, 3ª Ed., Vol. 1, São Paulo: Paulus, 2003a.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia: patrística e escolástica**, 2ª Ed., Vol. 2, São Paulo: Paulus, 2003b.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Edição Kindle.

\_\_\_\_\_. **Suma contra os gentios**, 2ª Ed., Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica**, Vol. 1 & 2, 3ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TORRELL, Jean Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**, São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WIPPEL, John F. "The Five Ways", In: DAVIES, Brian. **Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives**, Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.

**Contatos:** [felipe.forti@live.com](mailto:felipe.forti@live.com) e [jonas.madureira@mackenzie.br](mailto:jonas.madureira@mackenzie.br)