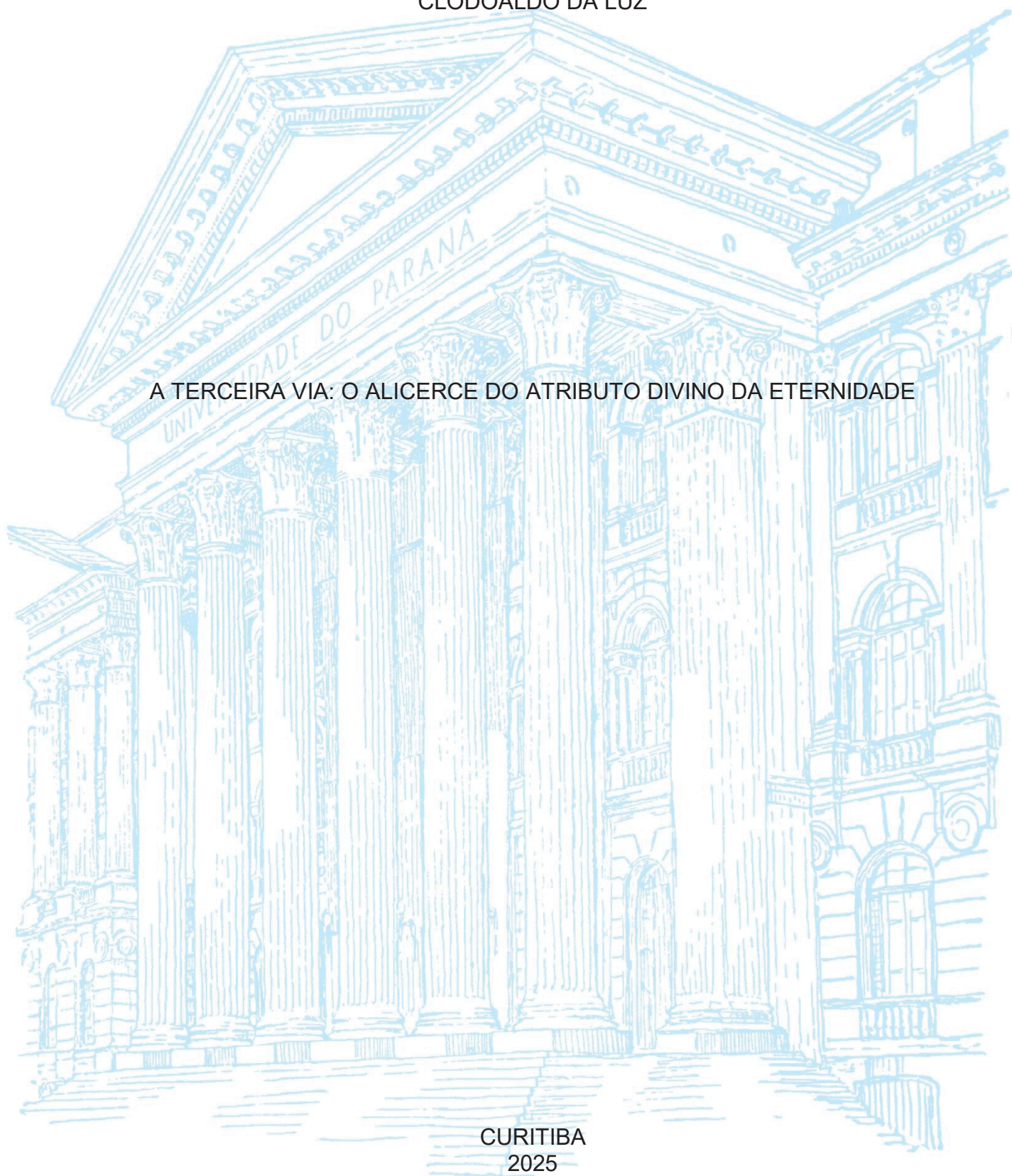


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CLODOALDO DA LUZ

A TERCEIRA VIA: O ALICERCE DO ATRIBUTO DIVINO DA ETERNIDADE

CURITIBA
2025



CLODOALDO DA LUZ

A TERCEIRA VIA: O ALICERCE DO ATRIBUTO DIVINO DA ETERNIDADE

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Lúcio Souza Lobo.

CURITIBA
2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Luz, Clodoaldo da

A terceira via : o alicerce do tributo divino da eternidade. / Clodoaldo da Luz. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Tese – (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lucio Souza Lobo.

1. Aquino, Tomás de, 1225?-1274. 2. Terceira via. 3. Eternidade. I. Lobo, Lucio Souza, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecário : Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº023.2025

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

No dia vinte e um de outubro de dois mil e vinte e cinco às 14:00 horas, na sala online, online, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando CLODOALDO DA LUZ, intitulada: A TERCEIRA VIA: O ALICERCE DO ATRIBUTO DIVINO DA ETERNIDADE, sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LUCIO SOUZA LOBO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), IRINEU LETENSKI (FACULDADE SÃO BASÍLIO MAGNO), MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), IVO FERNANDO DA COSTA (CATÓLICA SC - CENTRO UNIVERSITÁRIO), BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LUCIO SOUZA LOBO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 21 de Outubro de 2025.

Assinatura Eletrônica
29/10/2025 17:40:37.0
LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
03/11/2025 09:56:16.0
IRINEU LETENSKI
Avaliador Externo (FACULDADE SÃO BASÍLIO MAGNO)

Assinatura Eletrônica
29/10/2025 17:26:23.0
MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
30/10/2025 16:35:23.0
IVO FERNANDO DA COSTA
Avaliador Externo (CATÓLICA SC - CENTRO UNIVERSITÁRIO)

Assinatura Eletrônica
29/10/2025 17:14:32.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de CLODOALDO DA LUZ, Intitulada: A TERCEIRA VIA: O ALICERCE DO ATRIBUTO DIVINO DA ETERNIDADE, sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 21 de Outubro de 2025.

Assinatura Eletrônica
29/10/2025 17:40:37.0
LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
03/11/2025 09:56:16.0
IRINEU LETENSKI
Avaliador Externo (FACULDADE SÃO BASÍLIO MAGNO)

Assinatura Eletrônica
29/10/2025 17:26:23.0
MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
30/10/2025 16:35:23.0
IVO FERNANDO DA COSTA
Avaliador Externo (CATÓLICA SC - CENTRO UNIVERSITÁRIO)

Assinatura Eletrônica
29/10/2025 17:14:32.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Para a minha mãe, Maria Helena Gasoli da Luz, e meu pai, Aparecido da Luz (*In Memoriam*), com todo amor.

Para Dom Antonio Braz Benevente, com filial respeito e apreço.

AGRADECIMENTO

Ao Ser necessário por Si, pelo Qual existimos e somos, a minha 'eterna' gratidão.

Ao meu orientador, Professor Doutor Lúcio Souza Lobo, o meu muitíssimo obrigado pela prontidão na orientação, no conselho e na escuta durante todo esse tempo da pesquisa.

Aos Professores da Banca de Qualificação, Professor Doutor Maurizio Filippo Di Silva e Professor Doutor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, o meu agradecimento pelas indicações necessárias a serem feitas no texto e que muito me ajudaram a fazer a redação final do texto da tese para a Banca de Defesa.

Aos Professores da Banca de Defesa da Tese, Professor Doutor Lúcio Souza Lobo, presidente da Banca; Professor Doutor Maurizio Filippo Di Silva e Professor Doutor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, Professor Doutor Ir. Irineu Letenski, OSBM; Professor Doutor Ivo Fernando da Costa, a minha gratidão pelas arguições, por meio das quais indicaram as devidas correções a serem realizadas no texto, as quais, ao serem feitas, aperfeiçoaram a confecção final do texto da Tese.

Aos Professores do Departamento de Filosofia da UFPR, os quais muito contribuíram para uma melhor visão do horizonte filosófico, o meu muito obrigado.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, à Áurea Junglos, à Marianne Nigro e à Anna Paula Dutra sempre disponíveis a resolverem as minhas questões burocráticas em relação ao Mestrado e à Dissertação e, agora, ao Doutorado e à Tese, a minha gratidão.

Aos meus amigos João Pedro, Paulo e Nailane, pelo apoio incondicional apesar da distância, o meu agradecimento.

À minha família, Maria Helena, minha mãe, Aparecido da Luz (*In Memoriam*), meu pai, Karina, minha irmã, Fernanda e Filipe, meus sobrinhos, e Fábio, meu cunhado, pelo carinho e estima a minha gratidão.

Aos amigos de sempre, Jorge, Gerson (*In Memoriam*), Claudemir, Washington, Renan, Jean, o meu agradecimento pela presença amiga e significativa.

À Diocese de Jacarezinho, a qual, através de Dom Antonio Braz Benevente, permitiu que essa tese fosse realizada, sob a missão de, no tempo, evangelizar e anunciar o Cristo Jesus no serviço à Igreja, o meu muito obrigado.

Aos irmãos de sacerdócio, sobretudo aos irmãos de turma – Padre Luciano, Padre Valdemir, Padre Claudio, Padre Ilson e Padre Fernando – a minha gratidão pela amizade fraterna.

Estendo o meu agradecimento a todos que me ajudaram nesse processo e que, com toda certeza, estão sempre em minhas preces.

Fica, assim, portanto, claro como há na essência, nas substâncias e nos acidentes; e como nas substâncias compostas e nas simples; e de que maneiras as intenções lógicas e universais se encontram em todos estes; exceto o primeiro que está no limite da simplicidade, ao qual não cabe a noção de gênero ou de espécie e, por conseguinte, nem definição por causa de sua simplicidade; no qual esteja o fim e a consumação deste discurso.

Tomás de Aquino¹

¹ DEE, conc., 83.

RESUMO

Tomás de Aquino, na terceira via, constrói um dos seus argumentos sobre a existência divina partindo do tempo, o qual é a mensuração do movimento existente na realidade física. Por meio dessa referida prova, Tomás pode ter fundamentado o atributo da eternidade de Deus. Brian Davies, um comentador tomista, não concorda com essa inferência. Por sua vez, outro comentador do pensamento filosófico de Tomás, Paul O' Grady, embora não sustente tal consideração, indica que possa haver uma premissa implícita na referida via tomásica, por meio da qual Tomás introduz o já citado atributo divino. Inclinando-se, mas indo além do posicionamento de O' Grady a essa questão, a presente tese irá estabelecer e defender o argumento da existência de uma relação de subordinação entre as referidas ideias tomásicas, em que o atributo divino da eternidade tem seu alicerce na terceira via. Com esse objetivo, será, primeiramente, realizada uma análise da já citada via tomásica, afirmando que existe uma relação entre os atributos da imutabilidade divina e da eternidade de Deus, na qual se verifica uma relação da primeira via para com a terceira via. Após isso, antes de refletir acerca do atributo da eternidade de Deus em Tomás, investigar-se-á o legado perpassado de Agostinho, Boécio e Anselmo a Tomás no que tange à eternidade divina. A fim de, no terceiro capítulo, no qual se investigará o atributo da eternidade de Deus, defender a ideia pela qual será apresentado o tempo como a base sensível que Tomás usa para realizar a sua argumentação tanto sobre a terceira via quanto acerca do atributo da eternidade divina. Por fim, serão apresentadas e refletidas as ponderações dos referidos comentadores tomistas, e, também, será mostrado e defendido o argumento da presente tese, por meio do qual se advoga a ideia de que a terceira via tomásica alicerça o atributo da eternidade de Deus.

Palavras-chave: Tomás; terceira via; tempo; eternidade; Deus.

ABSTRACT

Thomas Aquinas, in the third way, builds one of his arguments about divine existence based on time, which is the measurement of the movement existing in physical reality. Through this proof, Thomas may have founded the attribute of God's eternity. Brian Davies, a Thomistic commentator, does not agree with this inference. In turn, another commentator on Thomas' philosophical thought, Paul O' Grady, although he does not support this consideration, indicates that there may be an implicit premise in the aforementioned Thomistic way, through which Thomas introduces the aforementioned divine attribute. Leaning towards, but going beyond O' Grady's position on this issue, this thesis will establish and defend the argument of the existence of a relationship of subordination between the aforementioned Thomistic ideas, in which the divine attribute of eternity has its foundation in the third way. To this end, an analysis of the aforementioned Thomistic way will be carried out, stating that there is a relationship between the attributes of divine immutability and the eternity of God, in which a relationship between the first way and the third way is verified. After that, before reflecting on the attribute of God's eternity in Thomas, the legacy passed on by Augustine, Boethius and Anselm to Thomas regarding divine eternity will be investigated. In order to, in the third chapter, in which the attribute of God's eternity will be investigated, the idea that time will be presented as the sensible basis that Thomas uses to carry out his argumentation both about the third way and about the attribute of divine eternity will be defended. Finally, the considerations of the aforementioned Thomistic commentators will be presented and reflected upon, and the argument of this thesis will also be shown and defended, through which the idea that the third Thomistic way underpins the attribute of God's eternity is defended.

Keywords: Thomas; third way; time; eternity; God.

LISTA DE SIGLAS

DEE, cap.	O ente e a essência, capítulo
DEE, conc.	O ente e a essência, conclusão
<i>De Potentia</i> , q., a., resp.	Deus Uno e Trino: questões disputadas sobre o poder de Deus
<i>In Phys</i>	Comentário à Física
<i>In Phys</i> III lect 3	Comentário à Física, livro III, lição 3
SCG I, cap.	Suma Contra os Gentios I, capítulo
SCG II, cap.	Suma Contra os Gentios II, capítulo
ST I, prol.	Suma de Teologia, prólogo
ST I, q.	Suma de Teologia, questão
ST I, q., a.	Suma de Teologia, questão, artigo
ST I, q., a., ad.	Suma de Teologia, questão, artigo, resposta à objeção
ST I, q., a., ob.	Suma de Teologia, questão, artigo, objeção
ST I, q., a., resp.	Suma de Teologia, questão, artigo, resposta
ST I, q., a., Sed Contra.	Suma de Teologia, questão, artigo, ao contrário

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS PELA NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA: A TERCEIRA VIA.....	25
1.1 A POSSÍVEL INFLUÊNCIA DE AVICENA NA ELABORAÇÃO DA TERCEIRA VIA TOMÁSICA.....	31
1.2 O SENSÍVEL COMO PONTO DE PARTIDA.....	41
1.3 A EXISTÊNCIA DO NECESSÁRIO.....	43
1.4 O NECESSÁRIO POR OUTRO.....	45
1.5 O SER NECESSÁRIO POR SI.....	47
1.6 O NECESSÁRIO POR OUTRO DEPENDE DO NECESSÁRIO POR SI.....	50
1.7 O SER ETERNO E NECESSÁRIO POR SI E A IMUTABILIDADE DE DEUS: UMA RELAÇÃO DE SUBORDINAÇÃO.....	52
CAPÍTULO 2 OS ELEMENTOS QUE SUBSIDIARAM A ETERNIDADE EM TOMÁS DE AQUINO.....	63
2.1 A ETERNIDADE EM AGOSTINHO.....	65
2.2 A ETERNIDADE EM BOÉCIO.....	73
2.3 A ETERNIDADE EM ANSELMO.....	84
CAPÍTULO 3 O TEMPO COMO BASE DA TERCEIRA VIA TOMÁSICA E DO ATRIBUTO DA ETERNIDADE DIVINA.....	91
3.1 A ETERNIDADE DO SER.....	103
3.2 A POSSIBILIDADE DE ANIQUILAÇÃO DOS ENTES IMATERIAIS.....	115
3.3 A PASSAGEM TEMPORAL DOS ENTES CONTINGENTES MATERIAIS.....	118
CAPÍTULO 4 A RELAÇÃO ENTRE A TERCEIRA VIA TOMÁSICA E O ATRIBUTO DA ETERNIDADE DE DEUS	123
4.1 A DISSOCIAÇÃO ENTRE AS VIAS E OS ATRIBUTOS DIVINOS: O POSICIONAMENTO DE DAVIES.....	126
4. 2 A ETERNIDADE DIVINA E SUA VINCULAÇÃO COM A TERCEIRA VIA: A CONSIDERAÇÃO DE O' GRADY.....	134
4. 3 A TERCEIRA VIA COMO FUNDAMENTO DA ETERNIDADE DIVINA: A IDEIA ACERCA DA SUBORDINAÇÃO DA ETERNIDADE DE DEUS EM RELAÇÃO À TERCEIRA VIA.....	140

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

O problema filosófico da existência divina, que notadamente marcou o medievo, levou Tomás de Aquino (1224-1275) a arregimentar o seu argumento acerca de Deus através de suas cinco vias. Tendo em mente que a cognição humana se baseia nos sentidos, o Aquinate embasa tais provas em elementos sensíveis e *a posteriori*. Haja vista que, como ao ser humano a realidade física é imponente, porque ela se manifesta sensivelmente à pessoa, não se pode prescindir dela para que a humanidade construa as suas argumentações sobre o objeto abordado intelectualmente, o que faz dela o parâmetro para inferir a infinitude divina perante a tudo que há.

E foi na percepção de que a vida se renova apesar da contingência visível na realidade física que o Aquinate elaborou a sua terceira via – do possível e do necessário –, partindo da constatação da existência de entes que podem ser e não ser, pois eles estão sujeitos à dinâmica da geração e corrupção. Disso obtém a afirmação de que há entes necessários, mas não por si, pois são totalmente dependentes do necessário por Si. Assim, tal prova acerca da existência divina norteia-se na capacidade humana de mensurar o movimento² – do qual a mutação³,

² O movimento - do latim *motus* - é, na concepção aristotélico-tomista, o ato do que é em potência enquanto tal, ou seja, a passagem da potência ao ato. “O movimento é a atualidade do potencial como tal” (ARISTÓTELES, *Física*, 201a 10-11, tradução da versão espanhola). “O movimento é o ato do agente potencial como tal” (*In Phys* III lect 3, tradução da versão espanhola). Essa passagem, que é o devir, é também designada de moção, consequência do ato de se mover. Por isso, a conceituação, grosso modo, de moção contém a de movimento. O movimento é o ato do móvel – ente material -, enquanto móvel; é o ato médio entre potência e ato. Nesse sentido, o movimento está no móvel, ente material, e é requerido, no móvel, dois contrários, um antes e um depois. O movimento não é um ser de *per se* subsistente, mas sim dependente dos entes materiais. Pelo movimento conhecemos o tempo – o qual é a sua quantificação (Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 219b 1-2; Cf. ST I, q. 10, a. 1, resp.) -, pois é ele que o mensura para nós. Serve para medi-lo. O movimento se dá no espaço, mas se quantifica no tempo, o qual, ao ser um ente de razão – estabelecido pelo ser humano para dar conta do movimento existente na realidade física -, não tem existência física, mas tem seu fundamento na realidade física. Disso, concebe-se que o movimento se processa no tempo (Cf. SANTOS, 1965, p. 989 - 990). O movimento, *motus*, liga-se ao domínio dos acidentes. Por exemplo: Sócrates estava parado, agora está caminhando. Nessa ação de caminhar, há pois o movimento de sair do local em que estava, para ir a outra localidade.

³ A mutação - do latim *mutatio*, de *mutare*, mudar, passar de um modo de ser para outro modo de ser - se dá segundo a substância - geração (nascer) e corrupção (perecer) das coisas -, ou segundo a qualidade - a alteração -, ou segundo a quantidade - aumento e diminuição -, ou segundo o lugar - o movimento. A mutação realiza-se do contrário ao contrário. Na mutação são necessários três elementos: 1) o sujeito da mutação, 2) forma do sujeito e 3) privação de algo, porque do contrário não conheceria a mutação. Deus, sendo o ato puro, é infinitamente perfeito, imutável. A mutação ocorre entre os contrários, entre os intermédios e nas contradições. Não é uma substância de *per se* subsistente. É a transferência dum modo de haver de algo a outro modo de haver. Quando consiste no mudar da forma substancial tem-se a corrupção, quando adquire uma forma substancial há a geração (*generatio*), quando se dá duma qualidade a outra qualidade contrária ocorre

alteração depende⁴ - chegando à atemporalidade de outros entes e da infinidade da existência do Ser. Com efeito, a realidade humana serve de parâmetro para afirmar a infinitude divina perante o contingente e o imaterial. Pois, diversamente desses, Deus

a alteração (*alteratio*), quando se dá dum lugar (*ubi*) para um outro temos o movimento local, tópico, quando se ocorre duma quantidade menor para uma maior temos o *aumento* (*augmentum*); no inverso, a diminuição (*decrementum*). Quando ocorre a mutação para uma forma substancial (*ad substantiam*), é instantânea. As mutações de alteração, aumento e diminuição são sucessivas. A mutação local é uma mera modal. É assim o trânsito de um estado a outro. E essa mutação pode ser intrínseca, podendo ser metafísica ou física. São metafísicas as seguintes: transsubstanciação e aniquilação. A física pode ser substancial ou accidental, quando o termo formal é substancial ou accidental. A física substancial é de duas maneiras: geração e corrupção quando o termo *ad quem* (o termo de chegada) é um modo ou uma privação da forma. A geração dá-se de um termo negativo da forma a uma forma positiva, por exemplo da não-água à água; a corrupção ocorre no trânsito do termo positivo para o negativo, duma forma para a sua negação; por exemplo: da vida para a morte. Essas mutações são instantâneas, pois entre o ser e o não-ser ou entre o não-ser e o ser, não se colocam um *medium* nem distância. A mutação accidental é ou instantânea ou sucessiva. Diz-se instantânea quando é geração ou corrupção accidentais; são sucessivas a mutação local, a alteração e o aumento (Cf. SANTOS, 1965, p. 996-997). A mutação, mudança, está ligada à substância. Difere do movimento, o qual está ligado aos acidentes. Geração e corrupção são mutações, mudanças, conforme assevera o Aquinate: “Geração é a mudança do não-ser para o ser, oposta à corrupção; e o sujeito de ambas é a matéria” (ST I q. 27, a. 2, ob. 1). No texto latino é “*mutatio de non esse in esse*” (ST I q. 27, a. 2, ob. 1). Tanto a geração e a corrupção, apesar de serem mutações tem por sujeito a matéria. Assim, somente os entes materiais passam por essa dinâmica de geração e corrupção, de não-ser e ser, de ser ao não-ser; isto é, vêm à vida, nascem e morrem.

⁴ Apesar de *motus*, movimento, e *mutatio*, mutação diferirem na especulação filosófica tomásica, ambos estão sujeitos à matéria. Visto que só os entes materiais se movem e estão circunscritos à dinâmica da geração e corrupção. Nesse sentido, *motus* e *mutatio* possuem um antes e um depois e, por isso, são mensurados pelo ser humano através do tempo. Com efeito, “em toda mudança há antes e depois. Ora, o antes e depois do movimento é medido pelo tempo. Todo movimento se encontra, portanto, no tempo, até mesmo o movimento do anjo, uma vez que nele existe” (ST I, q. 53, a. 3, Sed Contra). Desse modo, “qualquer mudança pressupõe o movimento como propriedade da matéria. Portanto, se não há movimento, não há mudança” (NOUGUÉ, 2005, p. 27). A mutação, mesmo sendo uma mudança substancial e não sendo movimento, não prescinde dele, do movimento, na verdade, o requer. Como exemplo disso, pode-se citar um fatídico fato dum atropelamento de um animal: uma pessoa viaja de sua cidade até a localidade que mora a sua família. Repentina e desafortunadamente, a pessoa atropela, sem querer, um animal, um cãozinho. O infeliz animalzinho, no momento da batida morre e, assim, passa pela corrupção; isto é, da vida para a morte. Nesse caso, é perceptível que a corrupção se dá por causa do movimento do carro que, numa velocidade considerável, mas ainda no limite da rodovia, bate fortemente no cachorrinho. Outro exemplo menos trágico, mas ainda terminal, é o de uma flor que, num dia, está vicejante, noutro, morre. A vida humana é, igualmente, exemplo de como a mutação perceptível na realidade física também é temporalizada: o bebê vem à vida no dia 01/01/2001. Os pais se alegram com essa boa notícia. Mas, por desventura, uma febre intensa acomete a criança, a qual, infelizmente, vem a óbito dois meses depois, mais especificamente no dia 01/03/2001. Embora não se tenha passado 60 dias, porque mesmo o mês de janeiro tendo 31 dias, o de fevereiro tem – exceto em anos bissextos, nos quais possui 29 dias – 28 dias, considera-se que a criança faleceu com dois meses de vida. Assim, ciente de que *motus*, movimento, difere de *mutatio*, mutação, se usará a palavra movimento para significar a mudança – a qual é percebida na realidade física e mensurada pelo ser humano através do tempo - por duas razões: primeiro, conforme visto, apesar das mutações, mudanças, que ocorrem nos entes materiais, através da dinâmica da geração e corrupção, não serem movimentos, elas o requerem. Os exemplos citados anteriormente atestam isso. Em segundo lugar, a terminologia movimento é de maior familiaridade ao ser humano e, desse modo, mais compreensível ao leitor. Ademais, as mutações, as alterações existentes na realidade física, para a cognição humana, são temporalizadas e, dessa forma, requerem e dependem do movimento. Ademais, se não houvesse movimento não haveria mutação, alteração, deveras, tudo seria imutável. A constatação da realidade física confirma que as coisas se movem e não são imutáveis.

existindo por Si, se estabelece em um patamar no qual tempo⁵ e aniquilação não O afetam de maneira nenhuma.

Acerca de semelhante via há uma questão importante levantada pelo posicionamento dos referidos comentadores tomistas⁶: Brian Davies⁷ e Paul O'Grady⁸. O primeiro argumenta, na sua obra *The thought of Thomas Aquinas*, que não

⁵ Na presente Tese irá se defender que o tempo não existe na realidade física, pois o que há é o movimento. Porém, como quantificador do movimento (Cf. ARISTOTELES, *Física*, 219b 1-2, tradução nossa a partir da versão espanhola; Cf. ST I q. 10, a. 1, resp.), o tempo é uma noção de razão com fundamento na realidade; isto é, o tempo é uma métrica estabelecida pelo ser humano para dar conta do movimento existente na realidade física.

⁶ A presente Tese não pretende refletir toda a discussão tomista empreendida por Davies e O'Grady, mas sim se concentrar nos excertos dos referidos comentadores. Nesse sentido, Davies, no fragmento que logo mais será apresentado, afirma que as cinco vias de Tomas são o primeiro passo do Aquinate na sua especulação racional acerca de Deus: "Apesar de Tomás de Aquino conceber que as cinco vias são os argumentos que atestam a existência de Deus, elas não pretendem ser uma defesa exaustiva da crença na existência divina. Pois, contrariamente ao que geralmente se supõe, elas são apenas um primeiro estágio" (DAVIES, 1993, p. 26, tradução nossa). No original: "Although Aquinas says that the Five Ways are arguments for the existence of God, they are not intended as an exhaustive defense of belief in God's existence. Contrary to what is sometimes supposed, they are only a first stage" (DAVIES, 1993, p. 26). Por seu lado, O'Grady, no excerto, que logo será mais apresentado, afirma que há uma relação entre a terceira via e o atributo divino da eternidade: "O argumento mais próximo da terceira via encontra-se na *Suma Contra os Gentios* I 15, porém o objetivo desse argumento é mostrar que Deus é eterno [...], oferecendo uma prova sobre qual é o raciocínio que pode ser subentendido o entimema que está subjacente na apresentação da terceira via" (GRADY, 2014, p. 110, tradução nossa). No original: "Argument closest to the third way comes in SC I 15, but the point of this argument is to show that God is eternal [...], offers a clue as to what the hidden reasoning is behind the enthymemic presentation of the third way" (GRADY, 2014, p. 110).

⁷ "Apesar de Tomás de Aquino conceber que as cinco vias são os argumentos que atestam a existência de Deus, elas não pretendem ser uma defesa exaustiva da crença na existência divina. Pois, contrariamente ao que geralmente se supõe, elas são apenas um primeiro estágio. Mais precisamente, elas não pretendem mostrar que Deus existe com todos os seus atributos tradicionalmente atribuídos a ele. Tudo o que as cinco vias argumentam é que há (1) 'alguma primeira causa de mudança que não é mudada por nada', (2) 'alguma primeira causa', como também, (3) 'algo que deve ser independentemente de qualquer coisa além de si mesmo [e é] a causa de outras coisas que são; além do que deve existir' (4) 'algo que causa em todas as outras coisas o ser, ou seja, dá ensejo a tudo que há, levando-as à perfeição'; devendo haver, portanto, (5) 'algo com entendimento, por meio do qual todas as coisas na natureza são direcionadas para o seu escopo'. Se entendermos as cinco vias nesse contexto, poderemos descobrir que Tomás de Aquino as constrói e as desenvolve a fim de mostrar o que pode ser verdadeiro a respeito de Deus, à luz de questões e considerações posteriores. Seu objetivo é prosseguir o jogo e não o terminar nesse primeiro momento" (DAVIES, 1993, p. 26, tradução nossa). No original: "Although Aquinas says that the Five Ways are arguments for the existence of God, they are not intended as an exhaustive defense of belief in God's existence. Contrary to what is sometimes supposed, they are only a first stage. More precisely, they do not purport to show that God exists with all attributes traditionally ascribed to him. All they explicitly argue is that there is (1) 'some first cause of change not itself being changed by anything', (2) 'some first cause' (3) 'something which must be and owes this to no other thing than itself [and is] the cause those other things are', (4) 'something 'which causes in all other things their being, their goodness, and whatever other perfection they have', and (5) something 'with understanding' by which everything, in nature, is directed to its goal'. If we read the Five Ways in context, we will find that Aquinas builds on them and develops an account of what must be true of God in the light of further considerations and questions. Their purpose is to set the ball rolling, not to bring the game to an end" (DAVIES, 1993, p. 26).

⁸ "O argumento mais próximo da terceira via encontra-se na *Suma Contra os Gentios* I 15, porém o objetivo desse argumento é mostrar que Deus é eterno. A relevância disso parece ser que a interpretação da terceira via, em meio à incompatibilidade da contingência com a eternidade, é apoiada pela metodologia da SCG, oferecendo uma prova sobre qual é o raciocínio que pode ser subentendido

é possível inferir, por meio da terceira via e tampouco das demais, um ou mais dos atributos divinos. No excerto, aqui apresentado⁹, o comentador afirma que Tomás pretende somente iniciar a sua discussão a respeito de Deus, visando apresentá-Lo como existente, à guisa de razão. Contudo, sem afirmar tudo o que a tese tomásica comporta sobre Deus, sua existência e seus atributos. Por outro lado, Paul O' Grady advoga, no seu livro *Aquinas's Philosophy of Religion*, que há uma grande proximidade entre as teses da terceira via¹⁰ e do atributo da eternidade divina¹¹. Por causa dessa aproximação entre as referidas teses tomásicas, existe um entimema¹² na terceira via por meio do qual Tomás de Aquino poderia estar, potencialmente, apresentando e defendendo um dos atributos de Deus, neste caso, o da eternidade.

Cada posicionamento, frente a uma possível vinculação entre a referida prova tomásica e o atributo da eternidade divina, tem sua plausibilidade. Pois, decerto, o objetivo tomásico de iniciar o estudo sobre a realidade divina pelo sensível pode validar o ponto de vista de ambos. Observando as vias como um intento de afirmar a existência divina, conforme visto por Davies, pode-se apontar que elas visam designar tão somente que existe o Ser por excelência.

Não obstante, levando em consideração que o Aquinate possivelmente estava tecendo uma argumentação que poderia respaldar teses posteriores acerca de Deus, não é ilógico supor que há, mesmo subjacente, elementos de ideias posteriores já nas vias referentes à existência divina. Com efeito, o posicionamento de O' Grady, que aponta para uma possível relação da terceira via com o atributo da eternidade de Deus, é razoável.

o entimema que está subjacente na apresentação da terceira via" (GRADY, 2014, p. 110, tradução nossa). No original: "Argument closest to the third way comes in SC I 15, but the point of this argument is to show that God is eternal. The relevance of this seems to be that interpreting the third way as involving the incompatibility of contingency with eternity is supported by the method of SCG and offers a clue as to what the hidden reasoning is behind the enthymemic presentation of the third way" (GRADY, 2014, p. 110).

⁹ A análise aqui realizada do posicionamento de Davies é baseada no fragmento pelo qual ele visa pontuar que Tomás apenas inicia o seu argumento sobre Deus estabelecendo uma reflexão por meio da qual afirme a existência divina. Nesse sentido, o Aquinate, conforme traz Davies, não esgota toda a sua discussão sobre Deus. Por isso, não pretendemos aqui afirmar que em toda a sua abordagem filosófica acerca da investigação tomásica no que tange a Deus, Davies advoga que Tomás não pretende relacionar os atributos divinos como uma parte da sua construção filosófica sobre Deus.

¹⁰ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

¹¹ Cf. SCG I, cap. 15.

¹² Entimema é um tipo de silogismo no qual uma das premissas é implícita, subentendida (Cf. SIMON, 1996, p. 121). Frequentemente semelhante asserção é entendida sem muitas dificuldades pelo interlocutor. Por exemplo: João está com pressa, pois ao passar no radar, no qual a velocidade máxima permitida é 60 quilômetros por hora, ele passou a 89 quilômetros por hora. Nesta afirmação, a premissa de que João foi multado por excesso de velocidade está elidida, porém o interlocutor consegue facilmente 'captar' tal asserção.

Por outro lado, o argumento de Tomás, baseando-se na observação da passagem temporal dos entes, perpassando pela imaterialidade, e assim atingindo a consideração da existência do Ser necessário por Si – do Qual tanto o que é material quanto o que é imaterial depende para prosseguir no existir –, pode trazer consigo não somente a existência divina, mas também um dos seus atributos. Pois, os entes materiais, e imateriais por necessitarem dEle para vir a existir, devido à constatação de que a existência se mantém e se renova, fazem inferir que o Ser necessário por Si não pode deixar de existir, pois Ele existe por Si e por isso deve sempre existir. Não sendo restringido pelo tempo nem podendo ser aniquilado, logo, é eterno. Isso, porque se deixasse de existir seria pelo fato de ser necessário por outro e, deste modo, não seria necessário por si. Desse modo, ao realizar semelhante inferência, presente na terceira via, decerto, Tomás pode ter lançado o fundamento para o atributo divino da eternidade. Isso, porque o discurso acerca de que Deus existe, inscrito na referida prova tomásica, traz elementos que mais proficuamente serão investigados no atributo da eternidade de Deus.

Assim, não é despropositado advogar a hipótese da terceira via tomásica ser o alicerce¹³ do atributo da eternidade divina. Haja vista que a referida prova tomásica possui uma consideração em comum com a eternidade divina, presente no capítulo 15 da *Suma Contra os Gentios I*: Deus é o Necessário por Si. Aliás, a terceira via tomásica acerca da existência divina, inscrita na questão II da *Suma de Teologia I*, alude a elementos que, mais posteriormente, serão analisados, na argumentação do atributo divino da eternidade, mais especificamente na questão X da referida obra.

Perante a asserção de cada um desses comentadores e da afirmação acima, surgem alguns questionamentos: realmente Tomás, ao inferir a terceira via sobre a existência divina, não pretende supor nenhum dos atributos divinos, mas tão somente a existência de Algo que necessariamente existe por primeiro e por Si, do qual tudo procede? Ou, contrariamente a isso, Tomás, implícita e indiretamente, quer lançar a

¹³ Diacronicamente, pode-se inferir que o atributo da eternidade divina pode ser o alicerce da terceira via tomásica, pois a *Suma Contra os Gentios*, em quatro livros, foi escrita, a mando de São Raimundo Penafort, como auxílio aos missionários dominicanos que pregavam contra os muçulmanos, judeus e hereges cristãos na Espanha, durante os anos de 1257-65, segundo Weisheipl. Já, a *Suma de Teologia* começou depois que Tomás retornou para a Itália, decerto em 1266. Sendo que a Primeira Parte (que contém a discussão filosófica proposta por Tomás) foi concluída em 1268. A segunda parte abrangeu os anos 1266-73. A terceira parte foi iniciada, em Nápoles, em 1272 (Cf. MCINERNEY, 2012, p. 22-23). Contudo, a referida Tese pauta-se na *Suma de Teologia*, na qual Tomás assegura que a abordagem cognitiva sobre o objeto abordado possui dois passos: o primeiro, um argumento de que ele existe; o segundo, o que ele é (Cf. ST I, q. 3). Assim, por intermédio da *Suma de Teologia*, pode-se pensar e advogar que a terceira via alicerça o atributo da eternidade divina.

base para a construção de um argumento que sirva de alicerce do atributo divino da eternidade? Perante tais apontamentos, o que seria mais razoável: o argumento que não almeja qualquer vinculação da terceira via com o atributo da eternidade divina, ou a ideia de que, potencialmente, Tomás, nessa via, já tem a pretensão de construir o argumento do atributo da eternidade divina? Se considerar que o posicionamento de O' Grady seja o mais razoável, é possível asseverar que o Aquinate, já no início do seu arrazoado sobre Deus, teria apresentado algum atributo divino, no caso, a eternidade? Em uma resposta afirmativa a tal questão, é cabível apontar que Tomás de Aquino pretenderia, de forma incipiente, embasar a eternidade divina, ao afirmar que todo o necessário por Si é eterno? Na viabilidade de uma resposta afirmativa dessa indagação, é possível advogar a ideia de uma influência da terceira via para a construção e consolidação do argumento do atributo da eternidade divina? Se isso for possível, haveria a possibilidade de tecer uma hipótese, a partir da qual seja concebível defender uma real importância da terceira via tomásica, em relação às demais provas de Tomás, para a obtenção da extração do atributo da eternidade de Deus? Por que a terceira via seria a mais importante para fundamentar o atributo da eternidade divina?

De posse das argumentações apresentadas por Tomás de Aquino acerca da prova da existência divina inscrita na terceira via e do atributo da eternidade divina, e, com base na diferença das considerações de Davies e de O' Grady, a presente tese irá se posicionar favoravelmente ao apontamento do segundo comentador, considerando o mais razoável. Primeiramente, pelo fato de realmente haver uma proximidade entre as já citadas ideias tomásicas. Depois, tendo em vista que as referidas provas tomásicas sobre a existência divina não satisfazem totalmente a construção de um discurso filosófico no que tange a Deus, pois elas são o primeiro passo de dois para a elaboração de um discurso acerca de Deus que atenda a exigência do intelecto humano.

Disso ficam duas questões: qual seria o segundo passo no discurso sobre Deus? Por que, para o ser humano, não basta afirmar, à guisa de razão, a existência divina? À primeira indagação, pode-se, guiando-se pelo Aquinate, responder o seguinte: “Conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ele é¹⁴”. De fato, após saber que algo existe vem sempre a questão: qual é a

¹⁴ ST I, q. 3.

característica disso que há? Por exemplo: quando precisamos comprar algo, perguntamo-nos ou questionamos outra pessoa: existe um local que vende tal produto? Ao saber da existência desse estabelecimento comercial, pela internet ou por outra pessoa, logo nos vem a pergunta: como é tal local? É próximo ou longe? Vende a determinada mercadoria que necessito a um preço mais em conta ou não? Essas duas últimas questões vão ao encontro de como seria esse ponto comercial e mostram como é o pensamento humano e a demanda da cognição humana em, depois de estar ciente da existência de algo, saber alguma característica disso que existe.

Desse modo, em relação à indagação da segunda questão, o Aquinate novamente nos ajuda a responder: “Ora, o conhecido está em quem conhece de acordo com o próprio modo deste. Por isso, o conhecimento de todo aquele que conhece é segundo o modo de sua natureza¹⁵”. Ao ser humano, conforme vimos, é fundamental saber as características do que existe. Somente ter uma argumentação sobre a existência de algo não satisfaz a cognição humana. Isso também é requerido em se tratando de um arrazoado no que tange a Deus. Não basta, para o ser humano, argumentar a existência de Deus, sem identificar alguma característica, atributo que pode ser rastreado pela reflexão humana.

Para a cognição humana, para saber que alguma coisa existe é fundamental ter noção de suas características. Com efeito, é imprescindível ao ser humano estabelecer uma argumentação sobre Deus, partindo de afirmações sobre sua existência e de suas características, dos atributos divinos. Isso, porque, sob esse viés, fica aquém um estudo especulativo sobre Deus que se centra e se acaba na asserção da existência dEle. Partindo desse pressuposto, também uma argumentação que assevere a existência divina não esgota toda a especulação filosófica que se requer acerca de Deus. Assim, não é descabido advogar a hipótese da terceira via tomásica ser o possível alicerce do atributo da eternidade divina. Haja vista que a referida prova tomásica possui uma consideração em comum com a eternidade divina, presente no capítulo 15 da *Suma Contra os Gentios I*: Deus é o Necessário por Si.

Com efeito, compreendendo que há mais do que um paralelismo entre a formulação da tese da eternidade divina, mas, sim, uma relação de subordinação da eternidade divina em relação à terceira via, e com o propósito de refletir sobre a

¹⁵ ST I, q. 12, a. 4, resp.

diferença de posicionamento existente entre tais ideias dos referidos comentadores tomistas, serão investigadas as seguintes obras tomásticas: *Suma Contra os Gentios*¹⁶ I, mais especificamente o capítulo 15¹⁷; e *Suma de Teologia*¹⁸, sobretudo a resposta do Aquinate para a questão II do artigo 3¹⁹ e a solução do Aquinate acerca da questão X do artigo 3²⁰. Visando, também, desse modo, realizar uma investigação que reafirme que o referido atributo de Deus possui na já citada via tomástica o seu alicerce.

Partindo disso, será elaborada uma consideração que abordará o motivo pelo qual a terceira via é, no que tange às outras vias tomásticas, a mais importante para embasar a extração do atributo divino da eternidade. Somando-se a isso, tem-se aqui a possibilidade de, por intermédio da pesquisa, relacionar a prova da existência divina, inscrita na terceira via, com o atributo divino da eternidade, inerente à asserção que Deus é eterno, levantando a hipótese de uma primazia da terceira via em relação às demais no que tange a tal atributo divino. Além de tal discussão, possivelmente constituir-se-á em suporte para futuras pesquisas que suponham alguma relação entre uma das cinco vias com um ou mais dos atributos divinos.

Nesse sentido, este texto tem por objetivo investigar e defender a tese de que há uma relação fundamental da terceira via com o atributo da eternidade, visando afirmar que a referida prova tomástica é o fundamento do argumento da eternidade divina. Para conseguir esse objetivo, será analisada a terceira via tomástica, com o intento de confirmar que semelhante arrazoado traz subentendido o argumento de que Deus é eterno, bem como examinar o atributo da eternidade divina e refletir sobre a sua relação de subordinação em relação à terceira via tomástica.

¹⁶ A *Suma Contra os Gentios* foi redigida por Tomás de Aquino durante os anos de 1257 a 1265. A intenção do Aquinate (PICH apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p.384), ao escrever a referida obra, fora a de “manifestar, de nossa maneira, a verdade que professa a fé católica, rejeitando os erros contrários” (SCG I, cap. 2).

¹⁷ Cf. SCG I, cap. 15.

¹⁸ O Aquinate escreveu de 1266 a 1273, para os estudantes de teologia da Universidade de Paris, a *Suma de Teologia*. Contudo, num primeiro momento, a *Suma de Teologia* era destinada não aos referidos universitários parisienses, mas, sim, aos *fratres communes* da basílica de Santa Sabina (em Roma), a fim de proporcionar-lhes um maior conhecimento da teologia (PICH apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p.386). No prólogo da *Suma de Teologia* Tomás de Aquino expõe o seu objetivo ao redigi-la: “O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: ‘Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não o alimento sólido’. Por esta razão nos propusemos nesta obra a expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes” (ST I, prol.).

¹⁹ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

²⁰ Cf. ST I, q. 10, a. 3.

Para alcançar tal fim, a metodologia a ser usada em nossa tese é a da revisão bibliográfica²¹, por intermédio da qual serão lidas, relidas e investigadas principalmente as seguintes obras tomásticas: *Suma de Teologia I*, *Suma Contra os Gentios I*; os livros *The thought of Thomas Aquinas* e *Aquinas's Philosophy of Religion* dos respectivos comentadores tomistas Brain Davies e Paul O' Grady. Ainda, as obras de Agostinho: *Confissões* (mais especificamente o *Livro XI*), *Retratações* e *A Cidade de Deus*; de Boécio: *Sobre a Trindade* e *A consolação da Filosofia*; de Anselmo: *O Monólogo*; e de Aristóteles: *Física*.

No intuito de refletir sobre tais questionamentos, o presente texto, em seu princípio, trilhando uma dinâmica ascensional, semelhante à da terceira via tomástica (iniciando do sensível e contingente, passando pelo imaterial e incorruptível, até contemplar o Ser necessário por Si), irá advogar que a terceira via tomástica recebe a influência da metafísica de Avicena²² (980 – 1037). Para depois, investigar os passos

²¹ Para não nos estendermos, ao expor todas as obras usadas na construção de nossa tese, citaremos as obras tomásticas mais refletidas, bem como as obras dos dois comentadores que serviram de base para a realização da nossa pesquisa, os livros de Agostinho, Boécio e Anselmo que serão investigados no segundo capítulo e, no terceiro capítulo, a *Física* de Aristóteles, mais especificamente o Livro 4 da referida obra. Também as demais obras que aqui na *Introdução* não são apresentadas, que, contudo, estão no desenvolvimento do nosso texto e igualmente estão citadas nas *Referências*.

²² O comentador tomista Jean-Pierre Torrel indica que o filósofo judeu, Moisés Ibne Maimom – Maimônides (1138-1204), influenciou, por meio de sua obra *Guia dos Perplexos*, a redação da terceira via de Tomás. Pois segundo o referido comentador tomista “num belo livro consagrado às relações entre os dois pensadores, Avital Wohlman lembrou que Tomás redigiu o seu texto com o de Maimônides sob os olhos” (TORREL, 1999, p. 131). Respeitamos o parecer do Torrel, porém advogamos um posicionamento diferente dele: a de que a terceira via é de influência aviceniana. E o fazemos por duas razões: a Professora Doutora Meline Costa Sousa (UFLA), na palestra *A distinção entre existente necessário e existente possível na metafísica aviceniana* – ministrada, no dia 07/12/2023, através do Google Meeting, e que faz parte do seminário sobre as fontes gregas, latinas e árabes das provas da existência de Deus organizado pelo NEAM da UFMG e pela UFPR, tendo como coordenadores o Professor Doutor Maurizio Filippo Di Silva e o Professor Doutor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão – defendeu a ideia de que – conforme o artigo *Cause of Necessity in Aquinas*, de Joseph Owens – Avicena pode ter sido, por intermédio da demonstração da existência de um primeiro existente necessário por si, a fonte do raciocínio do argumento da terceira via tomástica. Para conferir a referida palestra basta acessar o respectivo link: <https://www.youtube.com/watch?v=TJQWdPI2lks>. “O ser que é necessário em virtude de si mesmo causa, de modo eficiente, a necessidade que os outros seres podem ter. No contexto da terminologia de Avicena, a situação se torna bastante clara. No oitavo tratado de sua *Metafísica*, ele demonstrava que em toda série de causas existe um primeiro princípio que é uno e separado de todos, e somente este é o ser necessário (*necesse esse*) e é aquilo de onde toda coisa existente tem a fonte de sua existência. Depois de chegar à primeira causa eficiente, a primeira causa absoluta, ele prossegue sem mais delongas para lidar com a primeira causa sob a designação de *necesse esse*. As divisões das coisas em geral em possível e necessário, e o necessário em virtude de si mesmo e o necessário em virtude de outro, foram aceitas por ele como básicas” (OWENS, 1971, p. 30, tradução nossa). No original: “The being that is necessary in virtue of itself efficiently causes whatever necessity any other beings may have. In the framework of Avicenna's terminology the situation becomes clear enough. In the eighth treatise of his *Metaphysics* he was showing that in every series of causes there is a first principle that is one and separate from all, and that alone is necessary being (*necesse esse*) and is that from which every existente thing has the source of its existence. After reaching the first eficiente cause, the first cause absolutely, he proceeds without further ado to deal with the first cause under the designation of *necesse esse*. The divisions of things in

que o Aquinate faz na referida prova acerca da existência divina, já refletindo que a citada via de Tomás tem similaridade com o atributo da eternidade divina apresentado na *Suma Contra os Gentios I* e que o tempo, por derivar do movimento, indica que há uma relação de subordinação da terceira via de Tomás em relação à sua primeira via; para, em seguida, investigar o arcabouço herdado por Tomás acerca da concepção da eternidade divina, que fora disponibilizado por Agostinho, Boécio e Anselmo; num terceiro momento, tendo em vista que o Aquinate assume a definição de tempo de Aristóteles²³ – na qual o tempo consiste no “número do movimento de acordo com o antes e depois²⁴” – será investigada a conceituação de tempo aristotélica, presente no livro 4 da *Física* de Aristóteles; a fim de, posteriormente, num itinerário descendente (do eterno, passando pelo perpétuo até o temporal, ou seja, da eternidade, do evo e do tempo) ser refletido acerca da eternidade divina segundo o viés tomásico, verificando que o Aquinate, ao utilizar o tempo como base para a sua terceira via e para o atributo da eternidade de Deus, pode ter aludido reflexivamente à efemeridade do contingente e à possibilidade de aniquilação do necessário por outro, bem como à eternidade divina; desse modo, por fim, em posse dessas asserções, por meio das quais se podem inferir uma possível relação entre a terceira via tomásica e o atributo da eternidade divina, será refletido sobre as duas posturas já citadas (de Davies e de O’ Grady) sobre a relação que pode haver entre o atributo da eternidade e a terceira via tomásica; e, defendendo a existência da relação de subordinação do referido atributo divino para com a referida via de Tomás, será elaborada e defendida uma nova interpretação, na qual sustentamos que o atributo divino da eternidade é fundamentado através da terceira via do Aquinate.

general into the possible and the necessary, and the necessary in the virtue of itself and the necessary in virtue of something else, were accepted by him as basic” (OWENS, 1971, p. 30). O segundo motivo é o fato de – segundo o comentador tomista Julio Antônio Castello Dubra, no seu artigo em *Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena* - Tomás revisitar e usar os elementos de possível e de necessário, da metafísica aviceniana, para redigir a sua terceira via: “A noção de Deus, como ser necessário por si, aparece desde os primeiros passos da construção argumentativa da teologia de Tomás de Aquino. Como fica claro na terceira via para a prova da existência de Deus. A prova parte das noções de possível e necessário e chega à existência de um ser necessário por si, o qual não possui a causa de sua necessidade em outro, mas que é causa da necessidade dos outros seres – dos possíveis e dos necessários que possuem causa de sua necessidade (Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.). Curiosamente, esse argumento não aparece na *Suma Contra os Gentios I* no capítulo dedicado às demonstrações da existência de Deus, mas, apenas mais adiante, incluído num par de argumentações que demonstram que Deus é eterno e que é causa do ser de todas as coisas. Em tais argumentos, encontramos incorporados e remodelados alguns dos elementos dos três teoremas modais da metafísica aviceniana” (DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 81).

²³ Cf. ST I q. 10, a. 1, resp.

²⁴ ARISTÓTELES, *Física*, 219b 1-2, tradução nossa a partir da versão espanhola.

Com o propósito de obter os fins apresentados anteriormente, a nossa tese será subdividida em quatro capítulos, a saber: capítulo 1 *Prova da existência de Deus pela necessidade e contingência: a terceira via*; capítulo 2 *Os elementos que subsidiaram a eternidade em Tomás de Aquino*; capítulo 3 *O tempo como base da terceira via tomásica e do atributo da eternidade divina*; e, capítulo 4 *A relação entre a terceira via tomásica e o atributo da eternidade de Deus*.

CAPÍTULO 1 PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS PELA NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA: A TERCEIRA VIA

A metafísica de Tomás de Aquino funda-se no ser, mais especificamente no ato de ser (*esse*). O ato de ser (*esse*) não pode ser múltiplo, pois se houvesse mais de um princípio, a perfeição não poderia ser absoluta, pois uma perfeição absoluta demanda poder absoluto. Se houvesse, por hipótese, mais de um princípio, um limitaria o poder do outro; o que é contraditório à onipotência. Por isso, é essencial para a especulação metafísica tomásica²⁵ afirmar a existência do Ser por excelência. Além disso, a excelência de uma coisa depende do seu ser. O Ser, base da especulação filosófica tomásica, é perfeito, é a atualidade de todos os atos, e assim, permite a perfeição própria de toda espécie criada.

Em posse desse suporte para a especulação racional de Tomás, é fecundo esclarecer uma questão linguística que, diversamente, pode apresentar dificuldades para uma intelecção mais precisa da metafísica tomásica: trata-se do vocábulo “ente” (*ens*), particípio presente do verbo “ser” (*esse*). Geralmente, ambas as palavras (ente e ser) são assumidas como sinônimas, porém no vocabulário tomista elas possuem significados filosóficos particulares. Ente (*ens*) significa “aquilo que existe”, “aquilo que é” (*id quod est*). Ente (*ens*)²⁶ significa, ainda, “o que tem o ato de ser” (*actus essendi*), por fim, um ente é o que possui ser (*habens esse*). Com efeito, o ser primeiro é distinto dos demais, pois todos os outros têm nele a sua causa²⁷. A existência do que há somente é possível devido ao primeiro Princípio, no Qual radica a existência. Isso, porque

é evidente que existe um primeiro princípio e que as causas dos seres não são nem uma série infinita no âmbito de uma mesma espécie, nem um número infinito de espécies. Com efeito, quanto à causa material, não é possível derivar uma coisa de outra procedendo ao infinito: por exemplo, a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo, sem parar. E isso também não é possível quanto à causa motora: como, por exemplo, que o homem seja movido pelo ar, este pelo sol, o sol pela discórdia, sem que haja um termo

²⁵ O pensamento e a teoria de Tomás de Aquino são historicamente designados, respectivamente, pelas expressões tomásico e tomásica. Já a palavra tomista é atribuída aos ideários e às teses dos depositários e continuadores da concepção filosófica do Aquinate (VAZ, 2002, p. 248). Ainda que tal posição não seja aceita por alguns estudiosos, seguiremos, em nosso trabalho, a posição de Vaz.

²⁶ “É importante distinguir o “*esse*” (ser), que é o fundamento ontológico do ente, do próprio “*ens*” (ente). Assim, se o *esse* (ser) é um ato, por seu turno o *ens* (ente) é um estado” (SILVA; VIEIRA, 2021, p. 18).

²⁷ “Nada pode passar por si mesmo do não-ser ao ser” (STEENBERGHEN, 1980, p. 118, tradução nossa). No original: “Rien ne saurait passer de soi du non-être à l'être” (STEENBERGHEN, 1980, p. 118).

desse processo. E, de modo semelhante, não é possível proceder ao infinito quanto à causa final: não é possível dizer, por exemplo, que a caminhada é feita em vista da saúde, esta em vista da felicidade e a felicidade em vista de outra coisa, e assim, que algo é sempre em vista de outro. E o mesmo vale para a causa formal. De fato, quando se trata de termos intermediários e que se encontram entre um último e um primeiro, é necessário que o termo que é primeiro seja a causa dos que lhe seguem. Se devessemos responder à pergunta sobre qual é a causa de três termos em série, responderíamos que é o primeiro, porque a causa certamente não é o último termo, já que o último não é causa de nada; e tampouco o é o termo intermediário, porque ele é causa só de um dos três termos: e é indiferente que o termo intermediário seja um só ou, ao contrário, sejam muitos, em número infinito ou finito. Dos termos que são infinitos desse modo e do infinito em geral, todos os termos são igualmente intermediários até o termo presente. Portanto, se nada é primeiro, não existe causa²⁸.

Desse modo, a transposição ontológica do não-ser ao ser, da inexistência à existência, só ocorre por causa da Causa incausada, do Ser necessário por Si, pois Ele não encontra fora de si, alhures, a causa de ser das criaturas, senão em Si. O constructo filosófico tomásico, portanto, requer uma argumentação razoável e propositiva acerca da existência²⁹ de Deus³⁰. Na visão tomásica, uma teoria que não advogue a existência do ser primeiro é ineficaz na especulação racional não só do Mesmo como também de todas as demais coisas existentes. Uma consideração que não contenha ao menos um apontamento a respeito da existência divina poderia, no máximo, tornar-se uma divagação, caindo num solipsismo³¹.

O estudo especulativo do ser em geral adquire seu significado e alcance na elaboração de uma argumentação que prove a existência do Ser por excelência. 'Qual

²⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 994b 1-19.

²⁹ Mesmo ciente de que o termo mais correto a se referir a Deus é o *esse* (ato de ser), usaremos a palavra existência porque é mais compreensível. Todavia, é bom salientar o fato de que Tomás de Aquino, embasado na Escritura, defende, sobretudo, a tese de que Deus É, ao invés de afirmar que Ele existe. Tomás de Aquino, no *Ente e a Essência*, defende que Deus É, ao invés de afirmar que Ele existe, pois só em Deus sua Essência é sua Existência e vice-versa (Cf. EE, cap. 4). O Aquinate sustenta tal ideia sob a concepção de que existir é provir de outrem. Por exemplo: o filho existe pelo fato de provir do pai e da mãe; o papel existe, pois advém da celulose, retirada da madeira. Ora, Deus não recebe sua existência de algum outro. Logo, Ele É. Conforme testemunha a própria Escritura: "Moisés disse a Deus: 'Quando eu for aos filhos de Israel e disser: 'O Deus de vossos pais me envio até vós'; e me perguntarem: 'Qual é o seu nome?', que direi?' Disse Deus a Moisés: 'Eu sou aquele que é' (Ex. 3,13-14a)" (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2001, p. 109).

³⁰ "O próprio São Tomás concebeu como sendo de suma importância na filosofia demonstrar que Deus existe: sem tal prova, qualquer consideração filosófica do ser é, em última análise, sem fundamento, pois a filosofia é o estudo da realidade e não uma lógica da mente humana" (ELDER, 1990, p. 8, tradução nossa). No original: "St. Thomas himself was conceived that it of Paramount importance in philosophy to demonstrate that God exists: without such proof any philosophical consideration of being is ultimately without a foundation, for philosophy is the study of reality and not a logic of the human mind" (ELDER, 1990, p. 8).

³¹ É a ideia de que existe somente o eu e de que todas as pessoas e coisas, os demais entes, são frutos do ideário pessoal. Por isso, tal concepção advoga que o conhecimento é constituído somente pelos fundamentos internos (ABBAGNANO, 2007, p. 918).

é o primeiro Princípio'? É a satisfação dessa questão, explícita na gênese do itinerário da Filosofia, que possibilita a correta investigação acerca do ser humano e de todas as demais coisas existentes.

Além de ir ao encontro da indagação primeira da especulação filosófica e de nortear o discurso filosófico tomásico, a construção de uma ideia sobre a existência divina teria qual outro propósito? A elaboração de um argumento sobre a existência divina não tem a capacidade de aproximar o Ser de todas as coisas existentes, tampouco de apequená-Lo³². Estabelecer uma discussão, no que tange à existência do primeiro Princípio, é reconhecer a sua infinitude perante todos os entes existentes, os quais dEle adquirem o ser.

Para Tomás de Aquino, em Deus o ser e a essência são a mesma coisa. Ele é o Ser por excelência, necessário e dEle todas as coisas recebem o ser. Assim, elas podem ou não ter o ser e, ainda que sejam imateriais, podendo possuir a existência de um modo que lhes permita não ser temporalmente efêmeras permanecem sendo necessárias por outro. Perante o abismo existente entre o Ser e os entes, como é possível estabelecer uma consideração razoável sobre a existência divina?

A possibilidade de se elaborar uma argumentação que diga respeito a tal questão passa pela afirmação de que todas as coisas têm em si impressas os sinais do Criador. Deus é a Causa suprema de tudo o que há; logo, as coisas existentes são efeitos da Ação dEle. Ora, todo efeito guarda similitude com sua causa. Portanto, em alguma medida, o criado tem os traços do seu Criador. Nessa esteira, a experiência sensível, embora seja imperfeita, é o ponto de partida mais adequado para se fazer uma investigação acerca de Deus. Desse modo, é iniciando o discurso sobre Deus a partir da experiência sensível, no objetivo de captar os traços do Criador na sua obra, que se faz possível ao ser humano ter um discurso racional acerca da infinitude divina perante a finitude do criado³³.

Nosso conhecimento natural se origina nos sentidos. Portanto, esse conhecimento natural pode se estender até onde pode ser conduzido pelos objetos sensíveis. Ora, a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina; porque as criaturas sensíveis são

³² "Longe de ser um exercício de apologética racionalista, o propósito de argumentar pela existência de Deus é o de proteger a transcendência de Deus" (KEER, 2002, p. 58, tradução nossa). No original: "Far from being an exercise in rationalistic apologetics, the purpose of arguing for God's existence is to protect God's transcendence" (KEER, 2002, p. 58).

³³ "Não resta, pois, ao ser humano, nenhum outro recurso nesta vida senão elevar-se até Deus por meio do pensamento, partindo do conhecimento sensível que temos dos efeitos de Deus" (GILSON, 2024, p. 66).

efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa. Por essa razão, a partir do conhecimento das coisas sensíveis, não se pode conhecer todo o poder de Deus, nem, por conseguinte, ver a sua essência. No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer a Deus, se é; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos. Por isso, conhecemos sua relação com as criaturas, a saber, que é causa de todas elas, e a diferença das criaturas com relação a Deus, a saber, que Ele não é nada do que são seus efeitos. Enfim, que tudo isso lhe é negado não por deficiência sua, mas em razão de sua excelência³⁴.

A percepção das marcas da Causa no efeito, de Deus na sua obra, permite ao ser humano buscar informações acerca dEle. Partindo da experiência sensível, ao se buscar o primeiro Princípio, pode-se alcançar determinadas perfeições que deverão estar presentes em Deus ainda que de modo superior; pois, se realidades nobres como vida e conhecimento, tão facilmente apreendidas por nós, são realidades deste mundo, elas devem estar presentes em Deus ainda que de modo infinitamente superior. A necessidade de similaridade entre o efeito e a Causa permite rastrear, a partir do mundo, algo do que é Deus. Visto que se o que está no efeito não provém da Causa só restaria a opção de aquilo que há nele ter vindo do nada: o que é absurdo, pois do nada nada vem³⁵.

Convém ainda ressaltar que a diversidade dos atributos divinos não implica nenhuma diversidade real no ser divino. Com efeito, o conhecimento humano sobre Deus é mediado, derivado, dos efeitos e da impressão de Deus na criação. É analógico, ou seja, formado por meio de conceitos, os quais, em seu significado primeiro, se aplica a Deus e só secundariamente às criaturas³⁶. Esse conhecimento embasado na analogia é o modo de o ser humano obter o conhecimento acerca de Deus. Tendo em mente que o objeto conhecido está no conhecedor ao modo do conhecedor³⁷, o modo humano de obter o conhecimento sobre Deus é parcial, limitado, finito. Pois, mesmo quando mira o intelectual, o ser humano parte do sensível. O modo humano de conceber a realidade e de se referir a Deus é impreciso, por estar obrigatoriamente vinculado à potencialidade e à debilidade humanas³⁸. Não

³⁴ ST I, q. 12, a. 12, resp.

³⁵ O axioma do nada é um princípio metafísico estabelecido por Parmênides (Cf. KENNY, 1998, p. 32).

³⁶ “Isso é possível, baseando-se na intrínseca relação de semelhança entre causa e efeito, Deus e as criaturas. Além disso, nosso conhecimento de Deus é composto de muitos conceitos, que tentam de diferentes maneiras dar expressão à essência infinitamente perfeita e infinitamente simples de Deus” (GRABMANN, 1963, p. 106). Além disso, confira-se, sobre a analogia, *Suma de Teologia I*, q. 13.

³⁷ Cf. ST I, q. 12, a. 4, resp.

³⁸ “Deve-se dizer que se pode ascender, pelas realidades materiais, a certo conhecimento das realidades imateriais, mas não a um conhecimento perfeito” (GRABMANN, 1963, p. 106).

obstante, “assim como a alma colhe, pelos sentidos do corpo, os conhecimentos das coisas corpóreas, assim, por si mesma, alcança conhecer os seres incorpóreos. Ora, estes são as substâncias imateriais. Logo, a alma humana entende tais substâncias³⁹”. Então, apesar da imprecisão inerente ao modo humano de compreender, o sensível e o analógico são importantíssimos para a obtenção de uma argumentação acerca de Deus. Por isso, o Aquinate afirma:

É evidente, também, que, embora Deus exceda tudo o que é sensível e o mesmo sentido, entretanto os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis. Assim, a origem do nosso conhecimento, até mesmo daquelas coisas que excedem o sentido, está nos sentidos⁴⁰.

Conquanto não conceda ao ser humano a total compreensão do Ser, é a forma salutar de, embora a contingência esteja inscrita e demarque a existência humana, iniciar uma especulação em relação ao primeiro Princípio, perpassando pelo imaterial e obtendo uma noção simples, mas não incoerente, sobre Deus. Ora, se no criado há a marca do Criador, de acordo com o princípio de o efeito tem similitude com sua causa – pois na criatura pode-se vislumbrar, em uma medida bem ínfima, a perfeição de Deus – a certeza da existência de Deus não seria inata a ponto de ser evidente e não necessitar de uma demonstração, de uma prova racional acerca de sua existência?

A diferença entre o primeiro Princípio e o seu efeito é infinita. Por conta disso, o ser humano não poder conhecer a essência de Deus⁴¹. Logo, é importante ao ser humano, por meio de elementos sensíveis e *a posteriori*, tecer uma argumentação com o propósito de contemplar o Ser necessário por Si. Assim, embora não se possa conhecer a essência divina, por causa de sua infinitude, é importante para um filósofo estabelecer uma argumentação, se possível, acerca de sua existência, visto que refletir algo acerca de Deus é buscar a compreensão sobre o próprio ser humano e o seu entorno, pois tudo tem nEle a fonte do ser⁴².

³⁹ ST I, q. 88, a. 1, ad. 1.

⁴⁰ SCG I, cap. 12.

⁴¹ “A existência de Deus precisa de provas. A proposição *Deus existe* é uma verdade evidente em si mesma para a inteligência do mesmo Deus, pois a essência divina se identifica com sua existência. Mas não é para a inteligência humana, pois não é possível perceber diretamente a essência divina, nem, portanto, pode ser vista, incluída nela o predicado da existência” (FRAILE, 1960, p. 975, tradução nossa).

⁴² Por tudo isso é que Tomás pode afirmar que “a existência de Deus no mundo não é óbvia. Por outro lado, que Deus existe, como princípio e fim de todas as coisas, não é apenas uma questão de fé. Deus

A questão acerca da existência de Deus não é apenas de âmbito religioso e teológico, mas também filosófico. A especulação filosófica, na condição de uma consideração vinculada à realidade humana, implica a investigação sobre o princípio de tudo que há. Ou seja, do necessário por Si, o Qual enseja todos os entes: os contingentes e os necessários por outro.

Toda essa argumentação remete à terceira via tomásica da prova da existência divina: o necessário e o contingente. Somente Deus é necessário, porque Ele é o Ser, não o recebendo de outrem; e todas as coisas, desprovidas do ser, só o têm quando de Deus o adquirem. De fato, a argumentação da referida via atesta que para a existência de algo contingente faz-se necessário um princípio. Desse modo, indica a necessidade da existência de algo e que antes dEle nada existiu, isto é, a Causa não causada, o Princípio não criado, o Ser autoexistente⁴³. Assim, prossequindo a discussão filosófica disposta na gênese da Filosofia e dialogando com o imperativo de alicerçar a especulação racional no Ser e sobre o Ser, a terceira via tomásica auxilia na análise sobre todas as coisas que existem, sob o ponto de vista de sua origem, baseando-se na afirmação da necessidade de um Ser necessário por Si. Eis a referida via tomásica:

A terceira via é tomada do possível e do necessário. Ei-la. 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. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que não pode ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo comesse a existir; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de outro. 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. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade para os outros: o que todos chamam Deus⁴⁴.

se revelou a Moisés; as inferências da natureza do mundo confirmam a atividade imanente daquele que todos chamam de 'Deus'" (ST 1.2.1-3) (KEER, 2002, p. 185, tradução nossa). No original: "God's existence in the world is not obvious. On the other hand, that God exists, as beginning and end of all things, is not solely a matter of faith. God revealed himself to Moses; inferences from the nature of the world confirm the immanent activity of the one whom everyone calls 'God' (ST 1.2.1-3)" (KEER, 2002, p. 185).

⁴³ Cf. KENNY, 2003, p. 56.

⁴⁴ ST I, q. 2, a. 3, resp.

Tomás redige a referida prova acerca da existência de Deus pontuando que há o possível e o necessário. Decerto, a obtenção dessa consideração se inicia na realidade física. Porém, não se detém nessa percepção: transita pelo incorpóreo, imaterial; a fim de atingir o inteligível. Além do dado sensível, o Aquinate serviu-se das noções metafísicas de possível e de necessário da filosofia de Avicena⁴⁵. Por isso, é importante investigar semelhante contributo aviceniano na construção da terceira via tomásica.

1.1 A POSSÍVEL INFLUÊNCIA DE AVICENA NA ELABORAÇÃO DA TERCEIRA VIA TOMÁSICA

O argumento de Deus, como o Necessário por Si, é de considerável importância na especulação filosófica do Aquinate⁴⁶, como se vê na *Suma Contra os Gentios*⁴⁷ e na *Suma de Teologia*⁴⁸. Para obter semelhante noção acerca de Deus, o Aquinate deve ter usado como fonte a especulação metafísica aviceniana⁴⁹, da qual se serviu também para enfatizar filosoficamente a ideia de Deus como Criador de todas as coisas⁵⁰. O comentador tomista e aviceniano, Acar Rahim, na sua obra *Talking about God and talking about creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions* apresenta que tanto Tomás quanto Avicena⁵¹ defendem a tese de Deus na

⁴⁵ Os respectivos comentadores defendem a tese de que Tomás utilizou tais noções importantes da metafísica de Avicena para a elaboração de sua terceira via: Julio Antônio Castello Dubra em *Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena*. In: Revista dois pontos: Necessidade e contingência na Filosofia Medieval. Luiz Damon Santos Moutinho e Alfredo Storck (organizadores). Curitiba/São Carlos Volume 7, número 3, p. 69-94, abril de 2010, p. 89; Rahim Acar em *Talking about God and talking about creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*. Leiden/ Boston: Brill, 2005, p. 108; Josep-Ignasi Saranyana em *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006, p. 228. Frederick Copleston em *História de la filosofía: De San Agustín a Escoto*. Tomo II. Barcelona: Ariel Editorial, 2009, p. 162.

⁴⁶ Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 81.

⁴⁷ Cf. SCG I, cap. 15.

⁴⁸ Cf. STI, q. 2, a.3, resp.

⁴⁹ Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 89.

⁵⁰ A filosofia de Avicena proporcionou ao Aquinate um repertório de ferramentas conceituais que lhe possibilitaram ultrapassar o marco inicial da ontologia de Aristóteles acerca da substância e da causalidade imanente da física e se elevar ao plano de uma discussão metafísica criacionista (Cf. Ibidem).

⁵¹ Filósofo de origem mulçumana, cujo nome completo é Abu Ali Huceine Ibne Abedalá Ibne Sina, comumente designado apenas por Avicena, que é a latinização de seus últimos sobrenomes Ibne Sina. Foi o grande sistematizador da filosofia muçulmana, o falsafa. Nasceu na cidade de Afshona, Uzbequistão, no ano de 980 d.C. e morreu em 1037, na cidade de Tomb of Abu Ali Sina, Hamadan, Irã. Entre seus livros tem-se *Suficiência*, *Najat*, *A metafísica da cura*, etc. (COPLESTON, 2009, p. 160).

condição de Ser necessário por Si⁵². Além de advogarem essa ideia, os dois igualmente compartilham a tese segundo a qual todas as causas contingentes e inferiores podem ser reduzidas a uma única causa *per se*, universal⁵³. Ou seja, os referidos filósofos asseveram que Deus, o Ser por excelência, enseja a existência a tudo o que há. Pois, ao prescindir de qualquer outro para ser, Deus é autossuficiente e é a Causa incausada de todas as coisas que existem, as quais têm a Mesma Causa que as origina.

Apesar de divergências⁵⁴ entre ambos, a convergência entre eles da noção filosófica de Deus como o Necessário por Si indica a influência de Avicena na argumentação filosófica de Tomás, sobretudo na elaboração do Aquinate da prova inscrita em sua terceira via. De fato, Avicena, ao ter sua obra traduzida para o latim, obteve uma grande repercussão na época de Tomás⁵⁵. Tal atração trouxe consigo uma significativa ênfase da visão necessarista de Avicena ao cenário medieval dos séculos XII e XIII, a ponto de influenciar, nesses respectivos séculos, o âmbito universitário⁵⁶ que tomou contato com ele, no contexto do processo de recuperação do ‘novo Aristóteles’ nos séculos XII e XIII⁵⁷.

Apesar dessa influência aviceniana na época de Tomás e também na sua filosofia – sobretudo na noção de Deus como Ser necessário por Si e, com ela, da conceituação do possível e do necessário, tão cara ao Aquinate, sobretudo na argumentação da sua terceira via –, não se pode restringir essa herança especulativa somente a Avicena, mas, sim, estendê-la também ao filósofo de origem árabe,

⁵² “Deus é o ser auto subsistente (ACAR, 2005, p. 108, tradução nossa). No original: “God is self-subsistent being” (ACAR, 2005, p. 108).

⁵³ Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 92.

⁵⁴ Tomás critica o necessitarismo de Avicena que, a seu ver, advoga a ideia de Deus ser um agente natural determinado, *ad unum*, a criar a criação mediata, segundo o princípio pelo qual se afirma que ‘do uno não pode surgir senão o uno’ (*ab uno non fiti nisi unum*); e a eternidade do mundo, pois se a ação de Deus é eterna, necessariamente o mundo também é eterno (Ibidem, p. 89). Além disso, para o Aquinate, Deus é necessário e imutável; já, por seu turno, Avicena enfatiza que Deus é o ser necessário, mas sem ligar essa noção com a ideia da imutabilidade divina (ACAR, 2005, p. 105-106).

⁵⁵ Isso, porque “quando os escritos de Avicena foram traduzidos para o latim, no século XII, o mundo cristão encontrou, pela primeira vez, um sistema de trabalho firme que exercia uma forte atração” (COPLESTON, 2009, p. 163, tradução nossa).

⁵⁶ A influência de Avicena é tanta que ele, ao ter sua obra traduzida para o latim, “influenciou fortemente os filósofos e estudiosos medievais e renascentistas, assim como a tradução latina de seu Cânon de medicina (GMed 1), frequentemente revisada, formou a base do ensino médico nas universidades europeias até o século XVII” (GUTAS apud VERZA, Tadeu M.; SOUSA, 2024a, p. 178).

⁵⁷ Cf. DUBRA, 2010, p. 75.

Alfarabi⁵⁸, o qual “é justamente considerado «o segundo mestre» pela tradição árabe, sendo Aristóteles «o primeiro»⁵⁹”.

Por isso, não é desprezível a contribuição da discussão filosófica de Alfarabi para a metafísica da filosofia arábico-muçulmana. Isso também ocorre no arcabouço teórico de Avicena, o qual é igualmente depositário da argumentação filosófica de Alfarabi⁶⁰. Se o grande contributo de Alfarabi é ter disposto a Avicena a noção de ser necessário, pode-se indicar que o maior legado aviceniano é ter prosseguido e expandido tal conceito⁶¹.

Perante semelhante herança de Avicena, mas se restringindo à temática da demonstração da existência divina na terceira via tomásica, é também importante refletir acerca de semelhante noção na argumentação filosófica de Alfarabi, tendo por foco um melhor entendimento da tese do possível e do necessário na discussão tomásica acerca da existência divina inscrita na terceira via⁶².

⁵⁸ Filósofo muçulmano, de origem persa, cujo nome completo é Abu Nácer Maomé Ibne Maomé Alfarabi, porém, mais conhecido pela designação de Alfarábi. Nasceu em 870, em Otár – hoje tal localidade é um sítio arqueológico situado no sul do Cazaquistão, mas administrado pelo Turquestão – e morreu no ano de 950, na cidade de Damasco. Sua formação acadêmica se deu em Bagdá e Harrã – cidade assíria da Alta Mesopotâmia e que atualmente é um sítio arqueológico situado no sudeste da Turquia. Ele é considerado um dos grandes filósofos muçulmanos do período medieval. Sua argumentação filosófica é notada no discurso especulativo filosófico no âmbito político e nas reflexões acerca do fenômeno religioso. Entre suas obras tem significativo destaque *Gemas da sabedoria, Dos significados do intelecto, Obras filosóficas e políticas* (Cf. SARANYANA, 2006, p. 220-221). Os comentadores divergem no modo que grafam o nome pelo qual usualmente é conhecido o referido filósofo: Josep-Ignasi Saranyana, na sua obra *A filosofia medieval: Das origens patrísticas à escolástica barroca*, designa-o como al-Fârâbî (Cf. SARANYANA, 2006, p. 222); por sua vez Julio A. Castello Dubra, no artigo *Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: Uma concepção entre Tomás de Aquino e Avicena*, redige o nome do filósofo em questão como Al-Farabi (Cf. DUBRA, 2010, p. 73); já na tradução e compilação das *Obras filosóficas y políticas* do referido filósofo para o espanhol, o tradutor Rafael Ramón Guerrero translitera o nome do filósofo como Al-Fârâbî; e, por seu turno, na obra *Falsafa: Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, o comentador da filosofia árabe-islâmica Mário Santiago de Carvalho grafa o nome do já citado filósofo como Alfarabi. Tendo em vista a praticidade da forma, ao citar o filósofo em questão, e pela fluidez da leitura e da redação da presente Tese, irá se optar pela designação de Alfarabi; forma através da qual, Carvalho, em sua obra *Falsafa: Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, cita o referido filósofo.

⁵⁹ Cf. CARVALHO, 2020, p. 67.

⁶⁰ “O mais importante legado de al-Fârâbî é seu conceito de ser necessário, que viria a ter uma notável influência na filosofia de Avicena” (SARANYANA, 2006, p. 221).

⁶¹ “O principal contributo de Avicena residiu em prolongar a intuição de Alfarabi (na distinção essência/existência e na análise possível/necessário no seio da ideia de ser), ultrapassando-a ou expandindo-a” (CARVALHO, 2020, p. 80).

⁶² A seção do presente capítulo tem por objetivo verificar a influência aviceniana como fonte especulativa para a elaboração da terceira via tomásica. Não é o propósito desse subtítulo analisar o arcabouço especulativo de Avicena e nem de Alfarabi, o qual, conforme se verá nessa seção, influenciou decisivamente a tese aviceniana do necessário e do possível, por intermédio da qual, decerto, Tomás arquiteta e redige a sua referida via, tendo como fonte da discussão filosófica a tese do necessário e do possível elaborada por Avicena.

No compilado *Obras filosóficas y políticas*, Alfarabi, na seção *Dos seres*, apresenta a Causa primeira, o Ser, cuja infinita perfeição assegura que Ele independe de outro:

Na Primeira, não há imperfeição em nenhum aspecto, não pode haver ninguém mais perfeito e excelente do que seu ser. Nem existe nada anterior a ele, nem sequer se pode ter sido anterior a ele [...]. Por essa razão, seu ser não pode ser derivado de outro, de algo anterior a ele, e menos ainda ser derivado de algo mais imperfeito que ele⁶³.

A Primeira Causa, Deus⁶⁴, é perfeita e nada lhe falta e, por isso, não lhe é concedido algo de outro ser. Haja vista que, além da perfeição, o fato de ser anterior a tudo o que existe, não pode receber algo para lhe completar. Não podendo derivar, vir a existir, do que é imperfeito. Isso, porque por ser a Causa primeira não é efeito de nenhuma causa, sendo, portanto, a Causa incausada. Por seu turno, os demais seres podem ter a existência de dois modos e provir da Causa primeira, uma vez que

quando o possível existe, o seu ser é um dos dois modos do existente, já que o ser possível é um dos dois modos de ser. A Causa primeira, cujo ser é por si só, não só confere o ser do que não pode não ser, mas também o ser do que pode não ser, de modo que nenhum dos modos de existência venha a ser, a menos que lhe seja concedido⁶⁵.

A existência do que realmente deve existir e do que pode ser ou não-ser, existir ou não, é oriunda da Causa primeira. Por isso, lhes são posteriores e imperfeitas, porque há neles um misto de ser e não-ser: “Os seres possíveis são seres posteriores que são mais imperfeitos quanto ao ser, pois estão mesclados de ser e não-ser⁶⁶”. Por não possuir essa mescla de ser e não-ser, inerente aos seres possíveis, a Causa primeira é necessária e o é por si; isso, porque é anterior a todas as coisas e possui a perfeição que falta a elas. Sendo que, também, concede a existência, como vimos, a todos os seres possíveis.

Os seres possíveis, perante a primeira causa, podem ter sua existência possível necessariamente – pois não podem não ser –, mas há também seres que podem ser e não-ser, de modo que a sua existência é mesclada com a sua inexistência, por isso podendo vir a ser e vir a não-ser. A concessão da existência aos

⁶³ ALFARABI, 2008, p. 68, tradução da versão espanhola.

⁶⁴ Cf. Ibidem, p. 54.

⁶⁵ Ibidem, p. 81, tradução da versão espanhola.

⁶⁶ Ibidem, tradução da versão espanhola.

seres criados pela Causa primeira igualmente evidencia a necessidade desta última e a possibilidade dos seres cuja existência está atrelada a sua ação. Tais possibilidades ontológicas, que são dependentes da Causa primeira, segundo o filósofo em questão, podem ser de três modos:

O que não pode não existir; o que não pode existir; e o que pode existir e não existir. Os dois primeiros são extremos, enquanto o terceiro é intermediário entre os dois, pois é um conjunto que mostra a necessidade dos dois extremos. Todos os seres estão incluídos em duas destas divisões: alguns seres não podem não existir e outros podem existir e não existir⁶⁷.

Exceto a Causa primeira, na distinção de Alfarabi, dos seres existentes tem-se o Necessário que não pode não existir; o impossível, o qual não pode existir; e o possível, cuja existência é marcada pelo ser e não-ser. Se é impossível negar a existência da Causa primeira, se a existência do possível pode ser pensada sem contradição⁶⁸, como, por sua vez, poderia ser pensada a existência do possível que não pode não existir? Como seria a sua existência? Para responder essa indagação e agregando um matiz intermediário entre o necessário e o possível⁶⁹, ele inclui outra noção metafísica, do necessário por outro, por Avicena, é possível pensar que tal ser deve realmente existir, mas que, apesar disso, a sua existência é necessária por causa de outro. O seu existir, embora seja necessário, é concedido por outro. Por meio da resolução posta e da introdução de uma nova tese, Avicena – que é considerado um dos grandes expoentes da falsafa⁷⁰ – visa estruturar a sua discussão filosófica através de três ideias fundamentais⁷¹. Avicena, ao indicar a incausada existência do necessário por Si, argumenta o seguinte:

Que o Existente necessário não tem causa é óbvio. Pois, se em sua existência, o Existente necessário tivesse uma causa, sua existência seria por [essa causa]. Mas o que quer que exista por causa de outra coisa, se considerado em si, separado de outro, a sua existência não seria por si necessária. E toda [coisa] que existe por necessidade advinda de outro que não si mesma não é [considerada] necessária – se [a coisa é] considerada

⁶⁷ Ibidem, p. 204, tradução da versão espanhola.

⁶⁸ Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 73.

⁶⁹ “Avicena introduz um ser possível em si mesmo, mas necessário por outro” (Ibidem).

⁷⁰ Falsafa é o termo árabe criado para transcrever o significante grego do vocábulo *philosophia*, da mesma que *faylasuf* (pl.: *falasifa*) representa o correspondente do nome grego *philosophos* (Cf. CARVALHO, 2020, p. 9). Desse modo, falsafa é a assimilação e a adaptação da filosofia grega feita a partir e para a cultura muçulmana (Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 72).

⁷¹ As “três teses ou teoremas fundamentais da metafísica de Avicena são: 1) o ser necessário por si não tem causa; 2) o possível por si tem causa; 3) o possível por si vem a ser necessário por meio de outro” (Ibidem, p. 73).

em si mesma, separada de outra – não é um existente necessário em si mesmo. É, portanto, evidente que se o que é em si mesmo um existente necessário tivesse uma causa, não seria em si um existente necessário. Por isso, fica claro que o Existente necessário não tem causa. A partir disso é [também] claro que é impossível que uma coisa seja [tanto] um existente necessário em si mesmo quanto um existente necessário através de outro. [Isso], porque, se a sua existência se torna necessária através de outro, ela não pode existir sem o outro. Mas [se alguma coisa] não pode existir sem outra, a sua existência [como] necessária em si mesma é impossível. Pois, se fosse necessária em si mesma, então teria de vir à existência, não havendo qualquer influência em sua existência por meio da necessidade daquilo que é outro e que afeta a existência de outra coisa. [Mas uma vez que tal influência foi suposta,] a sua existência não seria necessária em si mesma⁷².

O necessário por Si é incausado e é independente de outro ser para existir. A negação da sua existência necessária gera contradição lógica: caso tivesse uma causa de seu existir, a sua existência dar-se-ia por causa dessa causa, mas se assim fosse, não seria necessário por si e sim por outro. Avicena acerca de sua noção do possível por si ter uma causa acrescenta:

Além disso, o que quer que seja possível na existência, quando considerada em si mesma, a sua existência e inexistência devem-se ambas a uma causa. [Isso é assim] porque, se vier a existir, então a existência, como distinta da inexistência, teria ocorrido a ele. [Da mesma forma,] se deixar de existir, então a inexistência, distinta da existência, teria ocorrido a ele. Portanto, em cada um dos dois casos, o que ocorre à coisa deve ocorrer através de outro ou não. Se [ocorre] através de outro, então [este] outro é a causa. E se não existisse através de outro, [então a inexistência do outro é a causa de sua inexistência]. Portanto, é claro que tudo o que existe após a inexistência foi especificado com algo possível diferente de si mesmo. O caso é o mesmo com a inexistência. Isso ocorre porque a quiddidade da coisa é suficiente para esta especificação ou não. Se a sua quiddidade for suficiente para que um dos dois estados de coisas [existência ou inexistência] se verifique, então essa coisa seria em si mesma de uma quiddidade necessária, quando [a coisa] supostamente não era necessária [em si mesma]. E isso é contraditório. Se [por outro lado] a existência de sua quiddidade não é suficiente [para especificar o possível com a existência] – [esta última] sendo, antes, algo cuja existência lhe é acrescentada – então a sua existência seria necessariamente devido a alguma outra coisa. [Esta,] então, seria a sua causa. Portanto, tem

⁷² AVICENA, 2005, p. 30, tradução da versão inglesa. No original: "That the Necessary Existent has no cause is obvious. For if in His existence the Necessary Existent were to have a cause, His existence would be by [that cause]. But whatever exists by something [else], if considered in itself, apart from another, existence for it would not be necessary. And every [thing] for which existence is not [found to be] necessary-if [the thing is] considered in itself, apart from another-is not a necessary existent in itself. It is thus evident that if what is in itself a necessary existent were to have a cause, it would not be in itself a necessary existent. Thus, it becomes clear that the Necessary Existent has no cause. From this it is [also] clear that it is impossible for a thing to be [both] a necessary existent in itself and a necessary existent through another. [This is] because, if its existence is rendered necessary through another, it cannot exist without the other. But [if anything] whatsoever cannot exist without another, its existence [as] necessary in itself is impossible. For if it were necessary in itself, then it would have to come into existence, there being no influence on its existence by way of necessity from that which is other and which affects the existence of something else. [But since such an influence has been supposed,] its existence would not be necessary in itself" (AVICENA, 2005, p. 30).

uma causa. Em suma, então, qualquer uma das duas coisas [existência ou inexistência] obter-se-ia necessariamente para [o possível que fosse] devido, não a si mesmo, mas a uma causa. A ideia existencial seria concretizada através de uma causa (ou seja, uma causa existencial); e a ideia da sua inexistência [seria realizada] através de uma causa (ou seja, a ausência da [anterior] ideia existencial, como se sabe)⁷³.

O ser possível por si está aberto a duas possibilidades, as quais escapam de si, pois é determinado em ambos os polos (da existência ou da inexistência) por outro distinto de si. A sua existência é devido a algo que difere da inexistência e a sua não existência se deve por alguma coisa que difere da existência. E isso que o determina para existir ou não existir é a sua causa. Por ser dependente de uma causa para a existência, o possível não pode ser designado como autossuficiente para vir a existir. Desse modo, a sua *quiddidade*⁷⁴ não é capaz de determiná-lo por si à existência ou à inexistência, porque é dependente de outro. Disso, infere-se que a essência do possível não consegue dar conta da sua existência e nem da sua inexistência, o que significa que semelhante ser, possível, possui uma causa. Portanto, a existência do possível é determinada pela causa, por meio da qual adquire o existir, e a sua inexistência se deve a uma causa que é a razão da privação de sua existência. Logo, a sua existência ou inexistência se deve a algo distinto de si, algo que lhe causa. Avicena apresenta sua noção do possível em si que vem a ser necessário por meio de outro dessa forma:

⁷³ Ibidem, p. 31, tradução da versão inglesa. No original: "Moreover, whatever is possible in existence when considered in itself, its existence and nonexistence are both due to a cause. [This is] because, if it comes into existence, then existence, as distinct from nonexistence, would have occurred to it. [Similarly,] if it ceases to exist, then nonexistence, as distinct from existence, would have occurred to it. Hence, in each of the two cases, what occurs to the thing must either occur through another or not. If [it occurs] through another, then [this] other is the cause. And if it did not exist through another, [then the nonexistence of the other is the cause of its nonexistence]. Hence, it is clear that whatever exists after nonexistence has been specified with something possible other than itself. The case is the same with nonexistence. This is because the thing's quiddity is either sufficient for this specification or not. If its quiddity is sufficient for either of the two states of affairs [existence or nonexistence] to obtain, then that thing would be in itself of a necessary quiddity, when [the thing] has been supposed not to be necessary [in itself]. And this is contradictory. If [on the other hand] the existence of its quiddity is not sufficient [for specifying the possible with existence] - [the latter] being, rather, something whose existence is added to it-then its existence would be necessarily due to some other thing. [This,] then, would be its cause. Hence, it has a cause. In sum, then, either of the two things [existence or nonexistence] would obtain necessarily for [the possible that was] due, not to itself, but to a cause. The existential idea would be realized through a cause (namely, an existential cause); and the nonexistential idea [would be realized] through a cause (namely, the absence of the [former] existential idea, as you have known)" (Ibidem, p. 31).

⁷⁴ Quiddidade, termo latim *Quidditas*, fora introduzido pelas traduções latinas feitas no século XII da filosofia árabe-muçulmana por intermédio das obras de Aristóteles. Tal vocábulo reflete a expressão latina *quod quid erat esse*. Semelhante termo significa a essência necessária, substancial (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 820).

Dizemos assim: [O possível em si] deve tornar-se necessário através de uma causa e em relação a ela. Pois, se não fosse necessário, então, com a existência da causa e em relação a ela, seria [ainda] possível. Seria então possível que existisse ou não existisse, não sendo especificado com nenhum dos dois estados. [Uma vez mais,] desde o início, isto necessitaria da existência de uma terceira coisa através da qual a existência (como distinta da inexistência) ou a inexistência (como distinta da existência) seria atribuída para [o possível] quando a causa da sua existência com [este estado de coisas] não tivesse sido especificada. Esta seria outra causa, e a discussão se estenderia a uma regressão infinita. E, se regredir infinitamente, a existência do possível, com tudo isso, não teria sido especificada por ele. Como tal, a sua existência não se teria concretizado. Isso é impossível, não só porque leva a uma infinidade de causas – pois esta é uma dimensão, cuja impossibilidade ainda está em aberto – mas porque não se chegou a nenhuma dimensão através da qual sua existência seja especificada, quando foi suposto o seu existir. Portanto, foi demonstrado que qualquer que seja o possível em si não existe a menos que seja necessário com respeito à sua causa⁷⁵.

O possível em si vem a ser necessário por causa e em virtude de sua causa. Caso não fosse necessário, ainda seria possível. Persistindo, desse modo, poderia ou não vir a existir, o que designaria a indeterminação quanto à sua existência ou inexistência. E, ao não ser especificado por nenhum dos dois polos – existência ou inexistência – haveria a possibilidade de caminhar para uma terceira possibilidade, na qual seria assinalada por uma oscilação entre existir e não existir, em que da existência caminharía para uma inexistência ou de sua inexistência adviria a sua existência e assim por diante numa regressão ao infinito. E isto é impossível, não por causa de uma possível série infinda de causas, senão pelo fato de que o possível ainda permaneceria indeterminado apesar de estar vinculado a uma série causal e não ter se chegado à existência, embora tenha sido designado como existente. Desse modo, insistimos, o possível em si, mas necessário por outro, nunca poderia vir a ser, porque estaria sempre indeterminado e entregue a uma série causal que regrediria ao infinito e impediria a sua existência.

⁷⁵ Ibidem, p. 31-32, tradução da versão inglesa. No original: "We thus say: [The possible in itself] must become necessary through a cause and with respect to it. For, if it were not necessary, then with the existence of the cause and with respect to it, it would [still] be possible. It would then be possible for it to exist or not to exist, being specified with neither of the two states. [Once again,] from the beginning this would be in need of the existence of a third thing through which either existence (as distinct from nonexistence) or nonexistence (as distinct from existence) would be assigned for [the possible] when the cause of its existence with [this state of affairs] would not have been specified. This would be another cause, and the discussion would extend to an infinite regress. And, if it regresses infinitely, the existence of the possible, with all this, would not have been specified by it. As such, its existence would not have been realized. This is impossible, not only because this leads to an infinity of causes-for this is a dimension, the impossibility of which is still open to doubt in this place-but because no dimension has been arrived at through which its existence is specified, when it has been supposed to be existing. Hence, it has been shown to be true that whatever is possible in its existence does not exist unless rendered necessary with respect to its cause (Ibidem, p. 31-32).

Por intermédio dessas bases metafísicas, Avicena considera a inviabilidade da Causa primeira, o Necessário por Si, ser causado e provir por outro. Com efeito, o fato de ser Quem enseja a ordem causal e ser independente de qualquer outro para que sua existência seja necessária por si, não podendo não existir, pois isso obstaría toda e qualquer ordem causal, haja vista que sem a Causa primeira toda ordem causal não viria a ser, não teria um início⁷⁶. Além disso, o Ser necessário por Si é uno, pois se fosse dois ou mais não seria necessário por si. Uma vez que um restringiria o outro, limitando o seu poder e causando-lhe uma paradoxal possibilidade de sob seu domínio ser, simultaneamente, necessário por si e, ao mesmo tempo, um existente possível, conforme apresenta Avicena:

Assim, a necessidade de existência de cada um, particular a cada um e singularizada [para cada um], seria derivada de outro. Mas já foi afirmado que o que quer que seja um existente necessário através de outro não é um existente necessário por si; em vez disso, dentro de seu próprio domínio, cada qual é um existente possível. Então [seguir-se-ia] que, embora cada um destes [supostos múltiplos] fossem em si um existente necessário, é [também], dentro de seu próprio domínio, um existente possível – e isso é impossível⁷⁷.

A limitação impositiva pela existência de dois ou mais necessários por si aos seus pares tornaria inviável a existência do necessário por si. Um dependeria do outro e assim, simultaneamente, o poder de um estaria limitado pelo do outro. A rivalidade entre eles consistiria numa imperfeição em que, ambos, restringidos um pelo outro ou por vários, não deteriam tudo o que é fundamental para a perfeição, pois faltaria sempre a cada um deles o que o outro possuiria de perfeito; logo, somente pode haver um que é necessário por si. Por outro lado, o possível em si, mas necessário por outro, não pode, apesar de não deter em si a causa de sua necessidade, não existir⁷⁸, pois “haveria necessariamente uma causa para aquilo que é accidental⁷⁹”. Isso, porque na

⁷⁶ Uma vez que “como o ser necessário é, na ordem causal, a primeira de todas as existências, é também, por conseguinte, o princípio de todas as coisas” (MEDINA apud PULIDO; FLORIDO; ROIG, 2020, p. 99, tradução nossa).

⁷⁷ AVICENA, 2005, p. 35, tradução da versão inglesa. No original: “Thus, the necessity of existence of each, particular to each and singled out [for each], would be derived from another. But it has been stated that whatever is a necessary existent through another is not a necessary existent in itself; rather, within its own domain it is a possible existent. It would then [follow] that, although each one of this [supposed multiplicity] is in itself a necessary existent, it is [also], within its own domain, a possible existent and this is impossible (AVICENA, 2005, p. 35).

⁷⁸ “Para Avicena, era evidente que, se a existência não é algo essencial no ser que é necessário por outro, então seria algo accidental, mas accidental necessário” (SARANYANA, 2006, p. 229).

⁷⁹ AVICENA, 2005, p. 33, tradução da versão inglesa. No original: “There would necessarily be a cause for that which is accidental” (AVICENA, 2005, p. 33).

metafísica aviceniana o que é possível em si, mas necessário por outro está intimamente ligado ao que lhe é causa, através do qual a sua existência vincula-se e se subordina. Desse modo, apesar do seu existir não ser necessário em si, o fato de sua existência estar ligada a uma causa, faz com que a sua existência se torne necessária.

Na metafísica aviceniana a distinção entre Deus e os seres criados se dá porque Ele é incausado e os outros seres são causados⁸⁰. Destes, infere-se a existência dos que são contingentes e dos necessários. Para distinguir uns dos outros é fundamental refletir, precisamente, sobre o modo pelo qual a sua existência pertence à sua essência, em que nalguns essa pertença se dá de modo contingente, podendo ser ou não-ser, e noutros, de modo necessário, uma vez que necessariamente devem existir, sem que, contudo, detenham a causa de sua necessidade, pois ela advém de Outro⁸¹, que é, por sua vez, o Ser necessário do Qual procedem todos os seres possíveis em si mesmos e que detém uma causa e os seres possíveis em si, mas necessários por outro – respectivamente os seres contingentes e os seres necessários por outro⁸².

Semelhante noção de Deus, na condição de Ser necessário por Si (também da ideia de o possível ser em si mesmo e ter uma causa, e de ser por si, mas necessário por outro), defendida por Avicena, na sua discussão metafísica, auxilia Tomás na elaboração de sua argumentação sobre a existência de Deus, presente na terceira via. De fato, a prova tomásica utiliza-se das noções do possível e do necessário, chegando à existência do necessário por Si, o Qual não recebe de outro a causa de sua necessidade, senão que é causa da necessidade dos demais seres – dos possíveis e dos necessários que adquirem de outro a causa de sua necessidade. Nesse argumento, encontram-se incorporados e reorganizados alguns dos elementos que compõem as três teses basilares da metafísica de Avicena⁸³.

⁸⁰ Para Avicena, “todas as coisas são possíveis ou contingentes, exceto o Ser Necessário” (CHITTICK apud VERSA e SOUZA, 2024b, p. 391).

⁸¹ Cf. SARANYANA, 2006, p. 221.

⁸² “O Ser necessário não pode receber sua essência de outro, nem pode sua existência formar parte de sua essência, porque a composição em partes supõe uma causa anterior unificadora: essência e existência devem ser, pois, idênticas no Ser necessário. Esse último Ser é necessário por si mesmo, enquanto os seres «contingentes» não são necessários por si mesmos, mas necessários por meio de outro, de modo que o conceito de «ser», aplicado ao ser necessário e ao contingente, não tem o mesmo sentido” (COPLESTON, 2009, p. 161, tradução nossa).

⁸³ Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 75.

Desse modo, as três noções metafísicas avicenianas (o ser necessário por si; o possível em si que tem causa, o possível por si que se torna necessário por meio de outro) consistem na fonte do raciocínio⁸⁴ por meio da qual o Aquinate constrói a sua argumentação presente na sua terceira via; interligada com o auxílio dos sentidos, os quais são de significativa ajuda no constructo teórico tomásico⁸⁵. Tendo considerado a possível influência aviceniana na tese tomásica da terceira via – do possível e do necessário – é importante analisar a referida tese de Tomás, no intuito de também verificar a dinâmica ascensional do Aquinate, o qual, decerto, ao observar as alterações, as mudanças, inscritas no mundo físico, visa ascender ao Ser. Desse modo, é oportuno, mediante essa ascensão (do sensível ao Intelectivo), analisar as etapas presentes na terceira via, para entender a estrutura teórica tomásica e seu objetivo de advogar a existência divina.

1.2 O SENSÍVEL COMO PONTO DE PARTIDA

Os sentidos atestam a dinâmica do movimento inerente aos entes materiais: o olfato percebe o que é exalado, por exemplo o doce aroma de um perfume, mas também o mau odor de uma fragrância pútrida e a visão contempla a beleza de uma flor e também o murchamento de um lírio, além da mudança local. A experiência, conforme visto, torna-se um ponto importante e fundamental da referida prova tomásica. O transcorrer temporal é resultado dessa dinâmica. A percepção constitui a primeira etapa, num total de quatro, da terceira via de Tomás de Aquino⁸⁶. A primeira ideia do argumento tomásico parte da constatação da existência de coisas que

⁸⁴ A Professora Doutora Meline Costa Sousa (UFLA), na palestra *A distinção entre existente necessário e existente possível na metafísica aviceniana* – ministrada, no dia 07/12/2023, através do Google Meeting, e que faz parte do seminário sobre as fontes gregas, latinas e árabes das provas da existência de Deus organizado pelo NEAM da UFMG e pela UFPR, tendo como coordenadores o Professor e Doutor Maurizio Filippo Di Silva e o Professor Doutor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão – defendeu a ideia de que – conforme o artigo *Cause of Necessity in Aquinas*, de Joseph Owens – Avicena pode ter sido, por intermédio da demonstração da existência de um primeiro existente necessário por si, a fonte do raciocínio do argumento da terceira via tomásica. Para conferir a referida palestra basta acessar o respectivo link: <https://www.youtube.com/watch?v=TJQWdPI2lks>.

⁸⁵ “Para o Doutor Angélico, o conhecimento natural não é possível sem a mediação dos sentidos” (SARANYANA, 2006, p. 225).

⁸⁶ “A terceira via pode ser dividida em quatro etapas: primeiro, seu ponto de partida – possíveis existentes que se identificam com coisas geráveis e corruptíveis” (KNASAS, 1990, p. 161, tradução nossa). No original: “The tertian via can be divided into four stages: first, it's starting point – existing possible that are identified with generable and corruptible things” (KNASAS, 1990, p. 161).

possuem a possibilidade de ser e não ser⁸⁷. Os fatos da experiência atestam a existência de entes que obrigatoriamente passam pela gênese e corrupção, numa dinamicidade praticamente imparável. O início da vida transita rapidamente para o fim da mesma. Tal dinamicidade é inerente aos entes materiais. O que levanta a seguinte questão: o que pode ser ou não ser tem a capacidade em si de existir e não existir?

Semelhante indagação é importante tendo em vista que se de fato as coisas materiais detêm em si o poder de existir ou não existir, elas poderiam deter toda a capacidade de ter ou não a sua existência; o que poderia, numa consideração ontologicamente ilógica e implausível, invalidar o asserto de que receberiam a vida do Ser. Porém, é impossível, ao que pode ser e não ser, deter em si a capacidade de transitar, da gênese à corrupção, conforme bem queira. Isso se deve, sobretudo, à total dependência em relação ao Ser:

Com efeito, todas as criaturas, antes de existirem, não tinham a possibilidade de ser por um poder criado, pois nada criado é eterno, mas somente pelo poder de Deus que podia trazê-las à existência. E, assim como depende da vontade de Deus que as coisas sejam criadas, assim também dessa vontade depende que sejam conservadas no ser. Com efeito, Deus as conserva no ser dando-lhes o ser continuamente, a tal ponto que se a elas Ele lhes subtraísse a sua ação, como observa Agostinho, todas as criaturas voltariam ao nada. Assim como dependia do poder do Criador a existência das coisas antes de existirem realmente, assim também depende de seu poder, quando já existem, que deixem de existir⁸⁸.

Antes de serem, os entes materiais nada eram, isto é, não existiam. Como o nada, nada pode ofertar; somente o Ser por excelência concede a existência a tudo que há, inclusive ao que se encontra à mercê da dinâmica da geração e corrupção. E é por Deus que a existência também desses entes é preservada⁸⁹. A maneira fugaz e pobre de ter o ser evidencia ainda mais a impossibilidade dos entes geráveis e corruptíveis de possuírem o poder de trafegar da existência à inexistência em si e por si. Além disso, é irrazoável que o ente, caso pudesse ir da existência ao seu fim por

⁸⁷ “O primeiro passo é indiscutível, pois a experiência nos mostra que há seres que nascem e que perecem” (GILSON, 1997, p. 59, tradução nossa). No original: “Le premier cas ne se discute pas, puisque, l'expérience nous le montre, il y a des êtres qui naissent et qui périssent” (GILSON, 1997, p. 59).

⁸⁸ ST I, q. 9, a. 2, resp.

⁸⁹ “O ser de todas as criaturas depende de Deus de tal maneira que elas não seriam capazes de continuar a existir nem por um momento, e afundariam em nada absoluto, sem a atividade sustentadora do poder divino” (GRABMANN, 1963, p. 115, tradução nossa). No original: “The being of all creatures is dependent on God in such a way that they would not be able to continue to exist even a moment, and would sink back into absolute nothing, without the sustaining activity of the divine power” (GRABMANN, 1963, p. 115).

si, pudesse ansiar e passar da vida à morte. Decerto preferiria sempre manter-se na existência e não o contrário.

Em suma, a dependência dos entes em relação ao Ser é de ordem ontológica e lógica: ontologicamente, o criado recebe o ser de Deus e é mantido na existência por Ele; logicamente, a série causal, isto é, a existência do que há, deve ter o primeiro Princípio, o Qual está fora da série causal e a mantém. Com efeito, a constatação da dinâmica da geração e corrupção imanente a todo criado, propicia o segundo momento da Terceira via tomásica, a saber: é impossível que haja somente entes contingentes.

1.3 A EXISTÊNCIA DO NECESSÁRIO

A contingência do que pode ser e não ser, por estar circunscrito à dinâmica da geração e corrupção, não o credencia para ser a base da existência do que há. De fato, a variabilidade de sua vida e a incerteza presente em sua existência impede toda e qualquer possibilidade de sustentar a vitalidade das coisas. Pelo contrário, se somente há o contingente, seguramente não haveria nada de permanente, ou seja, nenhum ser que conferisse estabilidade à realidade. O caos dominaria, tudo estaria destinado à devastação. Pois, a existência não se renovaria, nem mesmo se ordenaria. É notório que, apesar da morte, a vida sempre é refeita. Uma geração dá lugar à outra e assim sucessivamente. Como seria possível a renovação da vida se todas as coisas fossem contingentes, e, assim, não detivessem em si o ser, mas o recebessem de Outro?

Decerto, em algum dado instante, o que não tem o ser, recebeu-o. Então, é impossível a viabilidade da série causal suportada pelo que um dia não foi e agora é, ou seja, de algo não existente e que agora passou a existir. Restaria conceber que o nada concederia algo ao que nada era. Mas, esse raciocínio não se sustenta. O nada somente pode conferir o nada. Mais ainda, a não existência é incapaz de estabelecer a vida e mantê-la. Pois, se assim fosse, agora nada existiria, nem mesmo a desordem, o caos. Todavia, não é isso que se vê ao contemplar sensivelmente a realidade física. Toca-se, sente-se, vê-se, aspira-se, degusta-se as coisas. Isso testemunha que realmente algo existe.

Por meio dessa inferência tem-se o segundo ponto da terceira via tomásica⁹⁰. Aqui, a possibilidade levantada relaciona-se à impossibilidade de que o contingente possa gerar e suportar toda a existência. Ora, pela geração⁹¹ o pai gera o filho e assim por diante. Contudo, retroceder na linha causal do ser humano e de toda a espécie animal ao infinito, sem a presença de uma causa fora da série, é impossível. O contingente enquanto tal não detém a plena razão de seu ser, pois sua natureza implica dependência metafísica. Desse modo, é fundamental que deva haver um ser necessário.

O necessário em questão não deve ser material⁹², pois os entes materiais são contingentes e podem ser ou não ser; a sua existência é possível, mas não necessária. Ele deixa isso claro quando escreve que a possibilidade de ser e de não ser pertence às coisas por conta da matéria⁹³. Toda materialidade vem a termo e é, portanto, contingente. A transitoriedade como marca da contingência atesta que tal ente material pode, a qualquer instante, ter o seu fim. O argumento tomásico da terceira via indica, até esse momento, um apontamento importante decorrente dos dois passos em questão desse referido argumento⁹⁴. A oposição entre a contingência e a necessidade disposta nos entes, apresentada na referida prova tomásica, defende que a vida não encontra na efemeridade o seu suporte, ou seja, na dinâmica geração e corrupção, na qual estão imersos os entes contingentes, pois aí a vida tem o seu fim⁹⁵. O ente contingente requer uma causa, por meio da qual não somente recebe a existência, mas também possui o seu viver sustentado pelo que é necessário, isto é, por algo não submisso à dinâmica da geração e corrupção. Pois, do contrário, o nada,

⁹⁰ “Segundo, tudo o que existe não pode ser contingente” (KNASAS, 1990, p. 161, tradução nossa). No original: “Second, all that exists cannot be possible” (KNASAS, 1990, p. 161).

⁹¹ Tomás admite, na *Suma de Teologia* (Cf. ST I, q. 46, a. 2, ad 7), que há a possibilidade, nas causas eficientes *per accidens*, de se proceder ao infinito. Porque nessas causas (como no exemplo da geração) mesmo que cesse a causa (por exemplo, o pai morra) o ente gerado (o filho) continua a existir e assim por diante. Contudo, nas causas eficientes *per se*, para Tomás, é impossível proceder ao infinito, pois cessada a causa, acaba o efeito (como no exemplo da pedra que é movida pelo bastão; sem a pessoa para mover o bastão, a pedra não é lançada).

⁹² Focamos aqui na criatura material, passível de geração e corrupção. Mas não se deve esquecer que as substâncias separadas (anjos) são passíveis de aniquilamento.

⁹³ Cf. ELDERS, 1990, p. 103.

⁹⁴ “O possível é contingente, ou seja, pode ser ou não ser; pelo qual se opõe ao necessário” (GILSON, 1997, p. 59, tradução nossa). No original: “Le possible est contingent, c'est-à-dire qu'il peut être ou ne pas être; par quoi il s'oppose au nécessaire” (GILSON, 1997, p. 59).

⁹⁵ “O possível não tem sua existência por si mesmo, isto é, por sua essência, mas por uma causa eficiente que a comunica a ele” (Ibidem, tradução nossa). No original: “Le possible n'a pas son existence par lui-même, c'est-à-dire par son essence, mais par une cause efficiente qui la lui communique” (Ibidem).

visto que o contingente antes nada era, seria a base do ser do que há. Insistamos: a implausibilidade dessa afirmação reside no fato de que o nada não tem o que ofertar.

1.4 O NECESSÁRIO POR OUTRO

A consideração de que a vida não encontra nos entes materiais e contingentes a sua gênese e o seu mantenedor faz com que Tomás insira a ideia de haver algo que é necessário. Ademais, na percepção da realidade, iniciando pelos sentidos e por elementos *a posteriori*, infere-se a organicidade do mundo e uma gradação harmônica dos entes, pela qual existe entre os entes materiais uma hierarquização: da pedra ao ser humano. Nesse sentido, a pedra, composta de matéria e forma, não é viva, só existe; depois há entes, de matéria e forma, que existem e vivem (como as plantas), que possuem o crescimento, a nutrição e a reprodução; por seu lado, há entes (os animais irracionais) que – além de existirem e viverem – possuem o crescimento, a nutrição, a reprodução e a sensibilidade (como, por exemplo, o leão); e por fim, tem-se o ser humano, o qual, além de todas essas funções, detém a racionalidade, a qual não pode ser explicada unicamente pela materialidade – porque a razão humana tem a capacidade de efetuar operações que transcendem a matéria, como a universalização e a reflexão –, implica também a imaterialidade. Desse modo, se houvesse somente os entes materiais haveria uma lacuna. Por isso, por razoabilidade, há os entes que estão isentos da materialidade. Como por exemplo, os anjos, os corpos celestes, a verdade, até mesmo as verdades matemáticas, conforme veremos a seguir. Com efeito, segundo essa inferência e o prosseguimento da terceira via tomásica, há os entes que são necessários:

Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de outro. 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 provou⁹⁶.

Tomás estabelece a existência de dois necessários: os que têm a causa de sua necessidade por outro e o que tem a causa de sua necessidade por si. Os primeiros, os entes necessários por outro, os quais, apesar de serem incorruptíveis – por não

⁹⁶ ST I, q. 2, a. 3, resp.

serem acometidos pelas adversidades temporais, mas pelo fato de não possuírem em si a causa de sua necessidade – são, em alguma medida, dependentes, ainda que existam ou valham em qualquer tempo. Desse modo, tendo em vista a impossibilidade de se remontar ao infinito no conjunto do contingente e do necessário por outro, tem-se o Ser que é necessário por Si⁹⁷.

Do número desses entes, os quais são necessários por outro e também são seres atemporais⁹⁸, fazem parte os anjos, os corpos celestes⁹⁹ e a verdade¹⁰⁰, inclusive as verdades matemáticas¹⁰¹. Tomás, embora tenha, de modo satisfatório, afirmado que não há somente os entes contingentes, visa na sua terceira via apresentar a existência de entes necessários por outro, para, posteriormente, enfatizar que há o Ser necessário por Si. Para tanto, considera impossível uma série

⁹⁷ Disto tem-se que: “Todo ser necessário (isto é, incorruptível) tem uma causa de sua necessidade de outra coisa ou não. Não se pode regredir ao infinito com seres necessários causados [...]. Portanto, [Tomás] conclui, deve haver um ser necessário que não dependa de nada mais para sua necessidade e que causa a necessidade em tudo o mais” (KRETZMANN; STUMP, 1993, p. 114, tradução nossa). No original: “Every necessary (that is, incorruptible) being has a cause of its necessity from something else or it does not. One cannot regress to infinity with caused necessary beings, as he has just shown in the second way with respect to efficient causes. Therefore, he concludes, there must be a necessary being that does not depend on anything else for its necessity and that causes the necessity in all else” (KRETZMANN; STUMP, 1993, p. 114)

⁹⁸ Devido à intenção de nossa pesquisa ser a de estabelecer a possível relação entre as ideias tomásicas da terceira via e o atributo da eternidade de Deus, enfatizaremos que as inteligências separadas – os anjos – e os corpos celestes – respeitando a compreensão da física da época de Tomás – conforme se verá na próxima nota de rodapé – pertence ao número dos seres necessários por outro. Isso, porque esses seres é que são designados por Tomás como incorruptíveis na questão 10 da *Suma de Teologia* (Cf. ST I, q. 10, a. 6, ad 2). Porém, não deixaremos de expor aqui que a verdade, incluindo as verdades matemáticas, também é necessária por outro.

⁹⁹ A física do século XIII considerava que os corpos celestes eram incorruptíveis (Cf. GRANT, 1996, p. 63-64). Por esse fato, seguramente, o Aquinate afirmou que os corpos celestes eram mensurados pelo evo. A respeito do evo, se refletirá melhor no terceiro capítulo, *O tempo como base da terceira via tomásica e do atributo da eternidade divina*, da nossa tese, mais especificamente no subtítulo 3.2 *A possibilidade de aniquilação dos entes imateriais*.

¹⁰⁰ O Aquinate afirma que Deus “é a suprema e primeira verdade” (ST I, q. 16, a. 5, resp.). Porém, não se pode afirmar que a verdade é eterna; isso, porque “se não houvesse intelecto eterno, não haveria verdade eterna. Como, porém, somente o intelecto divino é eterno, é apenas nele que a verdade é eterna. Não se segue daí que exista algo, além de Deus, que seja eterno, porque a verdade do intelecto divino é o próprio Deus” (ST I, q. 16, a. 7, resp.). Disso se segue que “a verdade do intelecto divino é imutável. A verdade, contudo, do nosso intelecto é mutável” (ST I, q. 16, a. 8, resp.). Através desses excertos tomásicos percebe-se que a verdade, embora ilesa ao tempo, não é necessária por si, independente do intelecto. Pelo contrário, ela depende de modo absoluto do intelecto divino.

¹⁰¹ Acerca da verdade matemática, Tomás afirma que: “se imaginamos esse corpo matemático existente em ato, é necessário imaginá-lo sob uma forma, dado que nada existe em ato a não ser por sua forma, porque nada existe em ato a não ser por uma forma. E, como a forma do ser quantitativo, como tal, é a figura, é necessário que tenha certa figura. Seria, então, finita, pois a figura é o que se encontra compreendido em um ou mais limites” (ST I, q. 7, a. 3, resp.). Ademais, a matemática é a ciência do *ens quantum*, da ciência enquanto quantidade e como só há quantidade na matéria, então a matemática é algo que depende da matéria, e por isso é contingente. Logo uma verdade matemática não é eterna. Mesmo o exemplo de Teorema de Pitágoras – o quadrado da hipotenusa é sempre igual à soma do quadrado dos catetos –, que se apresenta como necessário para qualquer tempo, não é algo eterno, pois só Deus É.

infinita de entes necessários por outro. Isso, porque obrigatoriamente deve haver o ser necessário que confere a necessidade a outro e, assim, sucessivamente. Pois, do contrário não poderiam existir os demais necessários; no caso, os entes necessários por outro, caso não houvesse o necessário que enseja a necessidade. Tal e qual os entes contingentes que não podem regredir ao infinito, ocorre o mesmo com os entes necessários por outro. Havendo, de forma consequente, o Ser necessário por Si.

1.5 O SER NECESSÁRIO POR SI

O caminho tomásico para a confecção e, agora, para a finalização do referido argumento acerca da existência divina tem seu ponto de partida na percepção sensorial, através da qual Tomás constata que há entes contingentes. Com efeito, nota-se, como dissemos, na realidade física, a existência de coisas que podem tanto ser como não ser, isto é, entes geráveis e corruptíveis. O que é desse modo necessariamente tem uma causa; isso é assim porque como neles se acham igualmente dispostos os dois extremos do ser e do não ser, é preciso, a fim de receberem o ser, que tal fato aconteça por alguma causa. Contudo, é impossível regredir ao infinito na série causal, sem que haja uma causa que esteja fora da ordem causal; portanto, a existência de um ser necessário. Porém, apesar de obter semelhante afirmação, Tomás não encerra sua argumentação, pois considera a possibilidade de duas classes de ser necessário: o que tem a sua necessidade advinda de outro e o necessário que a possui por si. Assim é porque não se pode também ir ao infinito na série causal dos entes necessários por outro, a não ser que exista uma causa fora da ordem causal. Portanto, é imprescindível asseverar que há somente um primeiro necessário que é necessário por si¹⁰².

Dessa argumentação tem-se o passo decisivo para a terceira via tomásica¹⁰³. Desse modo – se no primeiro passo, Tomás, ao iniciar sua reflexão por elementos sensíveis e *a posteriori*, ultrapassa-os obtendo a consideração de que há entes imateriais, embora não tenha constatado, ainda, o Transcendente – nesse quarto passo, ele visa alcançar esse Transcendente. A existência efêmera dos entes

¹⁰² Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 81.

¹⁰³ “O ser necessário não pode ser simplesmente necessário *per aliud*. Portanto, existe algo necessário *per se*” (KNASAS, 1990, p. 161, tradução nossa). No original: “Fourth, necessary being cannot be simply being necessary *per aliud*. Therefore, there exists something necessary *per se*” (KNASAS, 1990, p. 161).

contingentes evidencia a paradoxal vinculação da vida e da morte. Sendo impossível dissociar a gênese da corrupção, o início do fim. Porque um somente tem sentido vinculado ao outro. Por seu turno, o Necessário por Si não está submetido à associação: o entrelaçamento entre vida e fim. Isso decorre do fato de sua vida ser absoluta e ilimitada. Sendo seu ato de ser (*esse*) o mesmo que sua essência, subsiste por Si, é incausado e causa de todo os entes materiais e imateriais. Sendo impossível, desse modo, atribuir-lhe uma causa que o gere, algo pelo qual chegue a vir a ser. Pois Ele É.

Ademais, o que existe de modo absoluto é infinito, porque pode ser participado de infinitas coisas, de infinitos modos. Portanto, se o ser de algo é finito, é necessário que seja limitado por algum outro que, de alguma maneira, seja a causa do seu existir. Ora, não pode existir uma causa do ser divino, porque é Ele necessário por si mesmo. Logo, o seu ser é infinito, e ele mesmo é infinito¹⁰⁴.

Se uma hipótese defendesse que Ele fosse sujeito a alguma causa, por receber dela a sua existência, seria limitado por ela. Logo, consistiria em ser contingente ou necessário por outro. E, desse modo, a cadeia causal do necessário por outro não se sustentaria. Pois, sem a primeira causa, todas as causas intermediárias não existiriam, pois não há possibilidade de haver causas intermediárias desprovidas da causa primeira, como o provou Aristóteles no segundo livro de sua *Metafísica*. Assim, sem causa primeira e nem intermediárias: não há efeito. Portanto, nada existiria. O que é manifestamente falso¹⁰⁵. A incidência da dinâmica geração e corrupção, imanente a todos os entes materiais, revela a necessária manutenção na existência pelo poder do Ser necessário por Si. Pois, do contrário, voltariam a ser nada, a não existir e, assim, nenhum ente, inclusive os materiais, existiria hoje. Logo, a criação implica a conservação na existência do que há pelo Ser necessário por Si. Desse modo,

é preciso conceder que as coisas sejam conservadas no ser por Deus, e que num instante retornariam ao nada, se fossem por Ele abandonadas. A razão disso pode ser explicada assim: ora, é necessário que o efeito dependa da sua causa. Com efeito, isso é da natureza do efeito e da causa, pois, de fato, é o que manifestamente aparece nas causas formais e materiais.

¹⁰⁴ SCG I cap. 43.

¹⁰⁵ Há o Ser, necessário por si, o Qual “se encontra afastado de toda possibilidade de destruição e possui a existência necessária, a saber: o primeiro ser, que é Deus” (GILSON, 1997, p. 60, tradução nossa). No original: “Se trouve soustrait à toute possibilité de destruction et possède l’existence nécessaire, à savoir: l’être premier, qui est Dieu” (GILSON, 1997, p. 60).

Efetivamente, se subtrairmos o princípio formal ou material de algo, em qualquer situação, ele imediatamente deixa de existir, já que tais princípios são inerentes à sua essência [...]. Por isso, segue-se que, cessando a operação divina, todas as coisas, no mesmo instante, retornarão ao nada¹⁰⁶.

Assim, o ato de conservar tudo o que há reafirma a intrínseca dependência dos entes em relação ao Ser¹⁰⁷. O existir de todas as coisas encontra-se dependente da atividade criadora divina, isto é, está inerentemente vinculado ao próprio Deus. Ao não receber o ser, porque é o Ser, Deus pode conceder a existência a todo ente, sem distinção. Isso, porque somente nEle essência e existência identificam-se, ou seja, a ação de Deus é o mesmo Deus¹⁰⁸. Deus é simples, sua essência e seu ser são o mesmo Deus. Logo, não há partes em Deus. Assim, nEle é impossível a ocorrência da decomposição inscrita no que é composto, nos entes materiais. Contudo, também os entes imateriais, que são necessários por outro, igualmente possuem sua existência dependente do Ser, podendo deixar de existir. Ora, todo existente, senão o Ser, provém de Deus; logo adquirem o existir e não o detém plenamente como seu, mas, sim, na condição de receptáculo da existência¹⁰⁹.

Gênese e fim, existência e termo são estágios intimamente ligados aos entes contingentes e necessários por outro, materiais e imateriais. Os primeiros, ao nascer

¹⁰⁶ *De Potentia*, q. 5, a. 1, resp.

¹⁰⁷ Deus deve conservar continuamente as coisas no ser. Seu influxo conservador outra coisa não é senão a continuação do ato criador, e qualquer interrupção desta criação contínua importaria na aniquilação das coisas. Esta influência conservadora de Deus estende-se igualmente à causalidade das criaturas. Visto não existirem senão em virtude do ser divino, as coisas não podem agir senão em virtude da causalidade divina. Toda causalidade secundária pressupõe a causalidade primária de Deus (Cf. BOEHNER; GILSON, 2012, p. 464).

¹⁰⁸ “Definir Deus como a própria existência, como faz Tomás de Aquino, é apenas dizer que Deus não recebe existência: Deus é essa existência e não a tem de outro. E, por isso, mesmo a essência e a existência não são distintas em Deus, mas idênticas. A diferença entre Deus e tudo o mais aparece assim como uma diferença de tipo: Deus é simples – neste aspecto como em todos os outros – em contraste com tudo o mais que é metafisicamente composto” (TANNER apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 253, tradução nossa). No original: “To define God as existence itself as Aquinas does is just to say that God does not receive existence: God is that existence and does not have it from another. And for that very reason essence and existence are not distinct in God but identical. The difference between God and everything else appears in this way to be a difference in kind: God is simple – in this respect as in every other – in contrast to everything else that is metaphysically composite” (TANNER apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 253).

¹⁰⁹ “Sob esse viés, é razoável advogar que a terceira via enfatiza o abismo entre o primeiro princípio e tudo o mais. Pois trata do contraste entre o gerado e corrompido e o que não está sujeito a essas mudanças na forma da distinção entre o possível e o necessário. Ela procede da composição material conatural dos seres de experiência que é uma ‘possibilidade’ intrínseca à existência e à inexistência, ou seja, nascer e morrer” (HANKEY, 2004, p. 69, tradução nossa). No original: “The third way emphasizes the gulf between the first principle and all else. For it deals with the contrast between the generated and corrupted and what is not subject to these changes in the form of the distinction between the possible and the necessary. “It proceeds from the connatural material composition of the beings of experience that is an intrinsic “possibility” to existence and nonexistence, i.e. to come into being and to pass away” (HANKEY, 2004, p. 69).

já tendem naturalmente para a morte. Os outros, embora incorruptíveis e necessários, vêm à existência, contudo dependem da contínua assistência e manutenção do Ser necessário por Si, a fim de que não conheçam o término de seu existir. Aliás, apesar de não estarem à mercê do processo da gênese e corrupção, não têm a posse de sua existência através de si, mas somente por causa do Ser necessário por Si, Deus.

A conclusão da terceira via tomásica, ao buscar satisfazer o imperativo da especulação racional de Tomás – uma prova acerca da existência do Ser – otimiza sua discussão filosófica. Pois tendo alcançado reflexivamente o Necessário por Si, apresenta uma argumentação pela qual é possível refletir uma considerável explicação no que tange à existência dos entes corruptíveis e incorruptíveis. Além do que, ao obter paulatinamente a ascensão do contingente ao Inteligível, o Aquinate constrói um argumento importante para a doutrina do Ser¹¹⁰.

O Ser necessário por Si é gênese, base e suporte da existência de tudo o que há. Para extrair semelhante argumento fora importante iniciar a discussão evidenciando que há entes contingentes, imersos na temporalidade, mas também entes necessários por outro, imateriais e incorruptíveis, os quais, porém, pelo fato de não possuírem intrinsecamente a causa de sua necessidade, porque a recebem de Outro. Vê-se, dessa forma, que apesar da fonte da existência se tratar do mesmo Ser, há uma distinção entre os entes. Ora, se o princípio é o mesmo para todos os entes, qual é o porquê de haver entes contingentes e entes necessários? Ainda, se o doador do ser é único, seus efeitos não deveriam coincidir? Por ventura, sua ação criadora é mais perfeita em alguns entes do que em outros?

1.6 O NECESSÁRIO POR OUTRO DEPENDE DO NECESSÁRIO POR SI

A existência do contingente não comporta toda a existência, conforme visto até esse momento da terceira via tomásica. Algo mais deve obrigatoriamente haver, pois, do contrário, como explicar a existência dos entes? Porém, a sensibilidade do ser

¹¹⁰ “O cerne da terceira via é o fato de que existem coisas que não necessariamente existem e que, portanto, exigem uma explicação de sua existência. Mas esta questão é precisamente a questão do fundamento do ser, que nos leva à doutrina do Ser necessário, que é o fundamento de tudo o que existe” (ELDERS, 1980, p. 136, tradução nossa). No original: “Le noyau de la troisième voie est bien le fait qu'il y a des choses, qui n'existent pas nécessairement et qui, par conséquent, nécessitent une explication de leur existence. Mais cette question est précisément la question concernant le fondement de l'être, qui nous conduit à la doctrine de l'Être nécessaire, qui est le fondement de tout ce qui existe” (ELDERS, 1980, p. 136).

humano capta que há entes e que há vida e que ela se renova constantemente. Logo, algo não submetido à contingência, que não é tão somente possível, mas, sim, necessário, há¹¹¹. Semelhante coisa não contingente é obrigatoriamente necessária, pois não poderia ser e não ser. Não estaria restringida pela dinâmica da geração e da corrupção. Mas, se apresenta uma nova dificuldade: como explicar casos de necessidade presentes no mundo? A solução se dá pela distinção entre necessário por si e necessário por outro¹¹².

Expostos os dois elementos da terceira via – o efêmero e o perene – encontramos o ponto fundamental da referida prova tomásica acerca de Deus¹¹³. Visto que os dois tipos de necessário, apresentados por Tomás em sua terceira via, têm em comum a incorruptibilidade, diferem dos entes contingentes, os quais (excetuando-se as substâncias separadas), por serem materiais, sofrem os efeitos da passagem temporal. Assim, por seu turno, a existência desses necessários – por outro e por si – não é atingida pela dinâmica da geração e corrupção. O fato de Tomás, no seu já citado argumento acerca da existência de Deus, ter elencado dois tipos de necessário – necessário por outro e necessário por si – indica que (sem a presença de uma causa fora da série) não é possível regredir ao infinito na série causal do necessário por outro¹¹⁴. Diferentemente do necessário por outro, o necessário por si não carece de nenhum outro, pelo contrário, detém em si a sua necessidade. Portanto, tem o ser por

¹¹¹ Se, por ventura, não houvesse, “seguir-se-ia que em um dado momento todos os seres teriam necessariamente que ter perecido. Em relação ao indivíduo, de fato, um possível pode ou não ser realizado, mas em relação à espécie ele deve inevitavelmente ser realizado, sem o qual esse possível é apenas uma palavra vazia. Portanto, se o desaparecimento constituísse uma possibilidade real para todos os seres, como se formassem uma única espécie, eles já teriam desaparecido. Mas, se tivessem caído no nada, nunca poderiam ter voltado à existência por conta própria e, portanto, ainda hoje, nada existiria” (Ibidem, p. 59-60, tradução nossa). No original: “S’ensuivrait qu’à un moment donné tous les êtres auraient nécessairement péri. Par rapport à l’individu, en effet, un possible peut se réaliser ou non, mais par rapport à l’espèce il doit inévitablement se réaliser, sans quoi ce possible n’est qu’un vain mot. Donc, si la disparition constituait un véritable possible pour tous les êtres, considérés comme formant une seule espèce, ils auraient déjà disparu. Mais s’ils étaient tombés dans le néant, ils n’auraient jamais pu revenir d’eux-mêmes à l’existence et, par conséquent, aujourd’hui encore, rien n’existerait” (Ibidem, 1997, p. 59-60).

¹¹² Cf. por exemplo, KNASAS, 1990, p. 161.

¹¹³ O seu “ponto de partida se encontra na distinção entre o possível e o necessário” (GILSON, 1997, p. 59, tradução nossa). No original: “Point de départ réside dans la distinction entre le possible et le nécessaire” (GILSON, 1997, p. 59).

¹¹⁴ “Logo, é necessário que haja um ser necessário. Sobre este ser, por sua vez, coloca-se a mesma questão. Ele tem sua existência por si mesmo ou ele a recebeu de outro? É impossível continuar indefinidamente. Assim, passamos a afirmar a existência de um ser necessário que existe por si mesmo e não recebeu sua existência de nenhum outro” (FRAILE, 1960, p. 979, tradução nossa).

si, não requer a existência de nenhum ente contingente ou necessário. Por ser necessário por si, Ele deve ser único, pois independe de outro para ser¹¹⁵.

No terceiro passo de sua terceira via, Tomás consegue a extração de um argumento que evidencia a existência do Ser que não pode ser e não ser, ou seja, que não esteja limitado pela dinâmica da geração e corrupção; também não necessita do contributo de algum ente necessário para que seja; senão, concede a existência ao necessário por outro. Tendo em mente que a ideia tomásica visa afirmar a existência divina na *Suma de Teologia*, por ventura ela também se faria presente no capítulo em que Tomás advoga a existência divina na *Suma Contra os Gentios I*? , Não é isso, contudo, que se observa na referida seção da *Suma Contra os Gentios I*. Assim, tal argumentação da terceira via tomásica está ausente na referida obra de Tomás? A resposta é não. Então, onde semelhante ideia, presente na já citada tese de Tomás, faz-se presente na *Suma Contra os Gentios I*?

1. 7 O SER ETERNO E NECESSÁRIO POR SI E A IMUTABILIDADE DE DEUS: UMA RELAÇÃO DE SUBORDINAÇÃO

O capítulo 13 da *Suma Contra os Gentios I* é dedicado à investigação das provas sobre a existência divina. Cada argumentação é, já nessa obra, nomeada de via: a primeira atesta que tudo que se move é movido por outro; a segunda via discorre sobre o motor imóvel, por meio do qual todos os demais movem-se; a terceira via trata da existência da primeira causa, do contrário não haveria causas médias e tampouco efeito; a quarta via aborda os graus de perfeição; a quinta e última via reflete sobre o governo e a finalidade das coisas regidas por Deus¹¹⁶.

As cinco vias na *Suma Contra os Gentios I* difere do modo como é apresentado e percorrido na *Suma de Teologia*: enquanto na *Suma Contra os Gentios I* o argumento do motor imóvel desdobra-se em duas vias e a terceira via assevera sobre a

¹¹⁵ Com efeito, “tudo o que pode ser ou não ser tem alguma causa, pois, considerando em si mesmo, acha-se disposto em direção a qualquer dos extremos e, assim, é preciso que haja um distinto que o determine até um deles. Por isso, como não é possível regressar ao infinito, é preciso que haja algo necessário que seja causa de todos os seres que podem ser e não ser. Mas há certo ser necessário que tem causa de sua necessidade, em relação à qual, tampouco, se pode ir ao infinito. É preciso, assim, ascender a algo que seja necessário por si. Esse algo não pode ser senão um – e aqui Tomás de Aquino refere-se ao que fora demonstrado no primeiro livro. Portanto, tudo aquilo que não é esse ser necessário deve ser referido a Ele como à sua causa de ser” (DUBRA apud MOUTINHO; STORK, 2010, p. 82).

¹¹⁶ Cf. SCG I, cap. 13.

causalidade (argumento que na *Suma de Teologia* é defendido na segunda via); na *Suma de Teologia*, o argumento acerca do motor imóvel ocupa a discussão da primeira via, a segunda via aborda a questão da causalidade e a terceira via discute sobre o contingente, o necessário por outro e o necessário por si.

Com efeito, não é no capítulo dedicado ao conjunto das provas sobre a existência divina que a argumentação da terceira via tomásica da *Suma de Teologia* aparece na *Suma Contra os Gentios I*. Ciente disso, poderia se argumentar que tal prova não se faz presente nessa obra tomásica. Porém, conforme já respondido, isso não procede, porque, embora ausente no capítulo 13 acerca da existência divina, a argumentação, por meio da qual se extrai o asserto da existência do Ser necessário por Si, faz-se presente na *Suma Contra os Gentios I*. A incidência do argumento da terceira via tomásica, na referida obra de Tomás, é perceptível na seção sobre a essência de Deus, mais especificamente no capítulo 15, intitulado *Deus é eterno*. Eis o argumento:

Ademais, vemos no mundo algumas coisas que podem existir e não existir; a saber, as que se geram e as que se corrompem. Ora, tudo o que existe como possível tem uma causa; porque como se refere igualmente a uma e outra coisa, isto é, a existir e a não existir, é necessário que, se o existir lhe foi dado como próprio, que isso seja por uma causa. Ora, nas causas não se pode proceder ao infinito, como foi provado por Aristóteles. Logo, deve-se afirmar algo que necessariamente exista. Na verdade, tudo o que é necessário ou tem a causa de sua necessidade de outro, ou não; e assim é necessário por si mesmo. Ora, não se pode proceder ao infinito naquilo que é necessário e que tem a causa de sua necessidade de outro. Logo, é necessário afirmar um primeiro necessário. E este é Deus; uma vez que é a Causa Primeira, como foi demonstrado. Deus é, portanto, eterno, uma vez que todo necessário por si é eterno¹¹⁷.

No intuito de advogar a eternidade divina, na *Suma Contra os Gentios I*, no respectivo trecho, o Aquinate toma como ponto de partida algo que podemos derivar da experiência sensorial, isto é, nossa percepção de que certos seres são seres possíveis. Com o termo ‘possível’, Tomás quer dizer que eles têm a possibilidade de existir ou não existir, associando os seres possíveis com sua capacidade de serem gerados e corrompidos. De fato, esses entes possíveis estão sujeitos à dinâmica da geração e corrupção. A imprevisibilidade própria da existência dos entes contingentes faz com que o Aquinate infira a afirmação de haver alguma causa por intermédio da

¹¹⁷ SCG I, cap. 15.

qual tais entes podem vir a ser, pois, do contrário, seria-lhes impossível ter a vida, ao menos em algum dado momento.

Também é impossível haver uma série causal contingente que regreda ao infinito, sem uma causa fora da ordem causal. Por isso, é fundamental haver uma causa, a qual não se insere na linha causal do contingente, pois só o contingente não pode sustentar a vida e o existir, ser a base de toda a existência. Há, obrigatoriamente, algo necessário, o qual não é afligido pela dinâmica da geração e corrupção. Contudo, todo ser necessário ou depende de outra coisa para sua necessidade ou não. Mas também não é possível regredir ao infinito em seres necessários que dependem de outra coisa para sua necessidade.

Ora, o que é necessário ou é por outro ou é por si, como vimos. Ademais, como não se pode regredir ao infinito na série causal do necessário – sem a existência de uma causa fora da ordem causal – é fundamental a existência da Causa incausada, ou seja, do Necessário por Si; o Qual não depende de outro para sua existência. O Ser necessário por Si independe de outro para ser, é incausado e necessário por Si, é referido por todos como Deus, e eterno É.

Assim, conforme visto, na sua tese acerca do atributo da eternidade de Deus, na *Suma Contra os Gentios I*, Tomás incorpora em sua argumentação a distinção entre seres possíveis, seres necessários causados e um Ser necessário não causado. Dessa forma, inicia pelos entes contingentes, os quais são perceptíveis aos sentidos humanos; passa pelos entes incorruptíveis, captados pela inteligência humana; ascendendo ao Ser necessário por Si, cuja infinitude impede a completa ou perfeita compreensão de sua essência, mas que é inteligível por causa de sua marca no criado.

A argumentação é bem semelhante à disposta na terceira via tomásica, presente na *Suma de Teologia*. Segue até os mesmos passos, elencando os entes contingentes, necessários por outro e o Ser na mesma sequência¹¹⁸. Na *Suma Contra os Gentios I*, a eternidade de Deus é apresentada com uma argumentação que, mais tarde, na *Suma de Teologia*, será desenvolvida para defender a existência divina, mais especificamente na terceira via tomásica; sendo possível advogar que há uma relação

¹¹⁸ Com efeito, “Tomás acrescenta que esse ser é Deus, uma vez que é Causa primeira, e aplica essa conclusão, como dissemos, não à confirmação da existência de Deus, mas à demonstração da sua eternidade. Com efeito, esse ser necessário, como todo ser necessário – que não pode não existir – é eterno” (DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 81-82).

entre a terceira via tomásica e o atributo divino da eternidade, pela qual se pode conceber que o necessário por Si É eterno. De fato, é notória a importância, na filosofia tomásica, da comprovação da existência divina. Por seu meio se atesta Deus na condição de Ser necessário por Si, do Qual procedem todos os entes, não segundo uma necessidade de sua natureza, senão por sua vontade. É por sua vontade que faz o criado, não de uma maneira específica, de existência apenas contingente, mas também de existência necessária; porém, não por causa de um tipo de carência ou debilidade de seu ser e, sim, conforme o ordenamento das causas por Ele estipuladas.

Assim, na terceira via, por meio de sua prova que parte das noções de possível e necessário, o Aquinate permite obter a argumentação da existência do Ser necessário por Si, o Qual é incausado – não possui a causa de sua necessidade em outro, mas é a causa da necessidade dos entes, dos contingentes e dos necessários por outro¹¹⁹. Dado curioso, todavia não despropositado: esse argumento não aparece na *Suma Contra os Gentios I*, no capítulo dedicado às demonstrações da existência de Deus, mas, apenas, mais adiante, no capítulo 15 da referida obra, incluído numa lista de argumentações que visa demonstrar que Deus é causa do ser de todas as coisas e que É eterno¹²⁰.

O fato de a argumentação do referido trecho acerca da eternidade de Deus, na *Suma Contra os Gentios I*, e do argumento da terceira via tomásica, presente na *Suma de Teologia*, ser basicamente a mesma, decerto, não é por acaso. Assim, discorrer acerca de uma relação entre o atributo da eternidade de Deus e da referida prova de Tomás sobre a existência de Deus não é uma consideração implausível. Aliás, sendo a metodologia argumentativa idêntica para ambas as teses de Tomás, é possível discutir que a base especulativa para semelhantes ideias pode ser a mesma. Qual seria o norte para a obtenção das já citadas ideias tomásicas?

Ora, se nos atentarmos à referida prova tomásica e ao atributo da eternidade de Deus na *Suma Contra os Gentios I*, perceberemos que o Aquinate inicia sua argumentação indicando a existência de seres que podem ser e não ser. Ou seja, entes que nascem, porém morrem. Fixando-se nesse dado veremos a incidência de, ao menos, dois movimentos nesses entes. Sendo que nascer é um movimento e o morrer é outro movimento. Se do nascimento à morte transcorresse não um segundo, mas, sim, milésimos de segundos, apesar disso: duas mutações ocorreram. Logo, o

¹¹⁹ Cf. ST I q. 2, a. 3, resp.

¹²⁰ Cf. DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 81.

Aquinate, ao partir, na sua terceira via, dos entes geráveis, corruptíveis e passíveis de alteração, tem o tempo como referência. Por conseguinte, nesse itinerário há o tempo. O qual “nada mais é que *o número de movimento, segundo o antes e o depois*¹²¹”. Assim, em posse desse argumento, conforme apontado, Tomás, ao observar a dinâmica da geração e da corrupção inerente ao ente contingente, estaria se servindo do tempo como o primeiro argumento para o estabelecimento de sua terceira via e do atributo da eternidade de Deus? Há um abismo ontológico entre o Ser necessário por Si e os entes, inclusive o ser humano. Enquanto a existência e a cognição humana são acumulativas e sucessivas, o intelecto divino é pleno, simultâneo e todo conjunto:

Ora, o intelecto divino é sem sucessão e existe eternamente, todo simultaneamente, ao passo que o nosso entender tem sucessão, uma vez que está unido acidentalmente à continuidade e ao tempo. Logo, a bem-aventurança divina excede infinitamente a humana, como a duração da eternidade excede a do tempo que agora flui¹²².

A disparidade entre o que é temporal e o que é eterno, Deus, é provada, dedutivamente, pelo Aquinate. O Ser necessário por Si abrange tudo num mesmo ato e da mesma forma. Nada lhe escapa. É sua vontade que cria e dispõe ao ser humano a capacidade de pensar e de, gradativamente, enriquecer seu intelecto. Ou seja, só mediante um árduo processo de acumulação de informações que o ser humano chega à verdade. Por seu turno,

o entender de Deus não tem sucessão, como também o seu existir. Por isso, permanece todo, sempre e ao mesmo tempo, o que é a razão de eternidade. Ora, a duração do tempo se estende na sucessão de antes e depois. Portanto, a proporção entre a eternidade e toda a duração do tempo é como a proporção entre o indivisível e o contínuo. Não, porém, daquele indivisível que é o termo do contínuo, e que não está em cada parte do contínuo (à semelhança do instante no tempo), mas daquele indivisível que está fora do contínuo e, no entanto, coexiste com qualquer parte do contínuo, ou com um ponto determinado no contínuo, pois, como o tempo não excede o movimento, a eternidade, que está totalmente fora do movimento, nada tem com o tempo¹²³.

O intelecto de Deus e sua vida não somente excede o inteligir e o existir humano, mas também os transcende numa escala infinita. Aliás, o Ser necessário por Si, doando a existência a tudo que há e a mantendo, não se encontra propriamente

¹²¹ ST I, q. 10, a. 1, resp.

¹²² SCG I, cap. 102.

¹²³ SCG I, cap. 66.

em uma série causal, necessária ou contingente. Ele está acima e fora de toda e qualquer cadeia causal, considerando o que Ele deve ser em Si mesmo, o que é inatingível para nós com o uso da razão natural. Mesmo que, para uma melhor inteligência, possa-se comparar a sua vida, que é eterna, ao indivisível: é o indivisível qualitativamente superior a tudo o que se possa pensar a esse respeito. Sendo que não é o termo do contínuo, do sucessivo do tempo: também a continuidade numa sucessividade temporal não lhe é estranha. Apesar de não estar no tempo, tampouco é circunscrito a ele: Deus entende a tudo. Pois, o tempo é subsumido, dependente do movimento; Deus é superior ao movimento, também ao tempo e a tudo o que por ele é restringido.

Perante tais argumentos, desse modo, em se tratando de uma prova acerca da existência divina e da extração do atributo da eternidade divina, o tempo seria um primeiro passo considerável e não contraproducente? Ora, Deus não está restringido pelo tempo, então, como o tempo poderia ser um princípio não desprezível para iniciar uma tese sobre a existência divina? É necessário primeiramente ter em mente que o Aquinate, nesses excertos da *Suma Contra os Gentios I* citados acima, já tendo extraído o argumento acerca do atributo da eternidade de Deus, visa atestar que a eternidade é infinitamente superior ao tempo, evidenciando o abismo ontológico entre Deus e as criaturas. Em segundo lugar, o modo humano para elaborar uma ideia acerca dos atributos positivos de Deus é o analógico. Isso, porque se faz importante reafirmar que não se pode conhecer a essência divina, ou seja, apreender exatamente o que Deus é, mas somente *que Deus é*¹²⁴. Partindo do que é experiencial, negando a Deus o que é de âmbito estritamente do ser criado – como, por exemplo, a temporalidade, a corporeidade e a composição – encontra-se um caminho razoável e eficaz para o ser humano construir um discurso acerca da existência divina¹²⁵.

A inteligência humana passa necessariamente pelo âmbito sensorial. Assim, o discurso racional inicia-se pelos sentidos, por meio dos quais, o ser humano,

¹²⁴ Assim, “as coisas das quais temos experiência são compostas, finitas e temporais, e nossos conceitos de simplicidade absoluta, infinito e eternidade são alcançados por um processo de negação” (COPLESTON, 1976, p. 132, tradução nossa). No original: “The things of which we have experience are composite and finite and temporal, and our concepts of absolute simplicity, infinity and eternity are arrived at by a process of negation” (COPLESTON, 1976, p. 132).

¹²⁵ Aliás, “para Tomás, a eternidade é uma noção a que chegamos por uma negação do que entendemos, uma negação do tempo (em si uma ideia suficientemente misteriosa). A eternidade, como o próprio Deus, não é inteligível para nós” (DAVIES apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 206, tradução nossa). No original: “For Thomas, eternity is a notion we arrive at by a negation of what we understand, a negation of time (itself a sufficiently mysterious idea). Eternity, like God himself, is not intelligible to us” (DAVIES apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 206).

paulatinamente, constrói e consolida sua argumentação. Acerca de Deus não é diferente. Só através da captação sensorial, do que é especificamente sensível, a pessoa obtém dados importantes para estabelecer uma ponderação sobre o Transcendente. Com efeito, Deus não pode ser aprendido pelo intelecto humano, dada a impossibilidade de o que é finito abarcar o infinito. Mas, pelo fato de o ser humano e todo o criado ter sido por Ele causado, a pessoa e o seu entorno detém em si a marca do Ser necessário por Si. É através do sinal de Deus na sua criação que a gradação a Ele, isto é, o estabelecimento de uma consideração não desprezível, mas eficaz, sobre o Ser necessário por Si é viável. Conforme se refletiu por intermédio das teses tomásicas da terceira via e do atributo da eternidade divina, na *Suma Contra os Gentios I*, o próprio Aquinate, na *Suma de Teologia*, ao tratar do atributo da eternidade de Deus, indica o tempo como ponto de partida para esse estudo – uma vez que o tempo, ao menos em seus efeitos, é de conhecimento do ser humano.

Assim. Como para chegar ao conhecimento do que é simples temos de ir pelos compostos, para o conhecimento da eternidade temos de ir pelo tempo. Ora o tempo nada mais é que *o número do movimento segundo o antes e o depois*. Já que em todo movimento existe sucessão, uma parte depois da outra, quando numeramos o antes e o depois no movimento percebemos o tempo, que nada mais é que a numeração do antes e depois no movimento. Mas, onde não existe movimento e se está sempre da mesma maneira, não se pode perceber um antes e um depois. Logo, assim como a razão de tempo consiste na enumeração do antes e do depois no movimento, assim, a razão de eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento¹²⁶.

A base sensível da especulação racional, por mais inapropriada e incapaz de constituir um guia para empreender uma argumentação acerca de Deus que alcance a essência divina, consiste no modo de o ser humano elaborar um argumento significativo, apesar de impreciso, para falar acerca de Deus. Não é de se estranhar, portanto, que o Aquinate afirme a importância de se iniciar pelo tempo e pelo que é composto para se refletir sobre a eternidade e a simplicidade de Deus. Baseando-se, então, em parâmetros contingentes, tempo e composição, Tomás pode elaborar a sua argumentação sobre a existência divina – nesse caso, a terceira via – e os atributos de Deus: aqui em questão, a eternidade. Refletindo acerca disso, Tomás advoga o seguinte:

¹²⁶ ST I, q. 10, a. 1, resp.

Deus é absolutamente imóvel, como foi demonstrado. Aquilo que começa a viver, ou deixa de viver, ou que em sua vida é sujeito de sucessão, é mutável, porque a vida de alguma coisa começa por geração, desaparece por corrupção e a sucessão procede de algum movimento. Portanto, Deus nem começa a viver, nem deixa de viver, nem sofre sucessão no viver. Logo, a sua vida é eterna¹²⁷.

A dinâmica da geração e corrupção acompanha os entes materiais por causa de suas naturezas. Pelo fato de, intrinsecamente, serem sujeitos ao movimento é que podemos neles encontrar geração e corrupção, movimento local, alteração qualitativa etc. Deus, por sua vez, é imutável, sendo que não passa da vida para a morte, do vir a ser a deixar de ser, nem qualquer outro tipo de alteração. Sua vida é eterna e toda conjunta. A sucessividade, inscrita na existência do contingente material através da geração e corrupção e dos demais tipos de alteração ou movimento, não agride e nem impede o Ser necessário por Si, pois não é pelo fato de os seres com os quais temos acesso direto serem temporais que a temporalidade deva se estender a Deus.

Mesmo os entes incorruptíveis necessários por outro, estando excluídos da geração e corrupção, e, portanto, do tempo, têm uma existência que independe de si, ela é dada a eles por Deus. Logo, não contém a eternidade, a vida toda conjunta, tampouco a temporalidade. São criados, não tem o fim material. O movimento não é marca de sua existência. Já “a duração de Deus, que é a eternidade, não tem partes, mas é totalmente simples, não tendo um antes e um depois, pois Deus é imóvel¹²⁸”. Ressalte-se: o viver divino é simples, sem momentos, tampouco transformações, pois é imutável.

Nos entes contingentes há o antes e o depois. Nos entes necessários, por sua vez, há o antes e não há o depois, mas podendo, conforme a vontade do Ser necessário por Si, que lhes concedeu a causa de sua necessidade, haver o fim. Com isso posto, é possível observar que o atributo da eternidade correlaciona-se com o da imutabilidade. Isso, porque

a razão de eternidade corresponde à imutabilidade, como a razão de tempo corresponde ao movimento, conforme está claro pelo exposto. Assim, como Deus é ao máximo imutável cabe-lhe também ser ao máximo eterno. E não somente é eterno, mas ele é sua eternidade; ao passo que nenhuma outra coisa é sua própria duração, não sendo seu ser. Deus, ao contrário, é seu ser uniforme, eis por que, como é sua essência, é também sua eternidade¹²⁹.

¹²⁷ SCG I, cap. 99.

¹²⁸ SCG II, cap. 35.

¹²⁹ ST I, q. 10, a. 2, resp.

A toda conjunta vida de Deus é para nós inferida também por causa de sua inalterabilidade. Ao analisar a realidade, a precariedade e a instabilidade contingencial, afirma-se as mutações passadas pelos entes que podem ser e não ser. Por causa dessa existência tão variável, a imprevisibilidade é constante no viver desses entes. É-nos impossível determinar com exatidão o que se sucederá na existência do que se move e muda continuamente, e isto é justamente a marca do contingente¹³⁰.

Viver pelos séculos sem-fim, isto é, por todo o sempre, consiste na vida toda conjunta, sem nenhuma alteração. A imutabilidade leva necessariamente ao atributo da eternidade divina. Assim, do mesmo modo que a terceira via é subordinada à primeira, a permanência inalterável de Deus subsume, segundo a cognição humana, a inferência da eternidade divina. O Ser necessário, por sua vez, prescinde de todo e qualquer movimento, a estabilidade de sua vida faz-nos pensar que nada muda de modo substancial, tampouco, accidental. Contudo, igualmente, é inviável quantificar a vida de Deus. Não o conhecemos em essência, porém a partir do sensível. Através do criado, tecemos importantes considerações a seu respeito, pois se pode rastrear a causa a partir de seus efeitos. Tendo em vista semelhante possibilidade, podemos rastrear uma relação de dependência do atributo da eternidade para com o atributo da imutabilidade¹³¹.

Ora, o tempo, constituindo a numeração do movimento segundo o antes e o depois, em que, não necessariamente, ‘demore-se’ um segundo para uma mutação proceder à outra, ou, talvez, um milésimo de segundo, que é uma escala quantitativa temporal menor que a já citada, já representa, num piscar de olhos, a mutação, geração e corrupção e as demais mudanças que são acidentais¹³². Conjuntamente

¹³⁰ Ademais, a Deus cabe ser “imutável e imaterial, pelo fato de a eternidade implicar imutabilidade, e a imutabilidade, imaterialidade” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 584).

¹³¹ Assim, na *Suma de Teologia*, “as próximas duas questões ‘sobre a imutabilidade de Deus’ e ‘a eternidade de Deus’ também estão conectadas: ‘a noção de eternidade é consequência da noção de imutabilidade, assim como a definição de tempo é consequência da definição de movimento’” (HANKEY, 2004, p. 76, tradução nossa). No original: “The next two questions ‘*de Dei immutabilitate*’ and ‘*de Dei aeternitate*’ are also connected: ‘the notion of eternity is consequent on the of immutability as the definition of time is upon motion’” (HANKEY, 2004, p. 76-77).

¹³² Efetivamente, “a eternidade no sentido verdadeiro e próprio”, diz ele, ‘pertence somente a Deus’, para a eternidade segue a imutabilidade, e somente Deus é inteiramente imutável. Observe que dizer que Deus é eterno, como Tomás de Aquino entende a afirmação, é dizer algo negativo. É dizer, e apenas dizer, que Deus não pode estar no tempo” (DAVIES apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 193-194, tradução nossa). No original: “‘Eternity in the true and proper sense’, says he, ‘belongs to God alone’, for eternity follows immutability, and God alone is wholly immutable. Note that to say that God is

com a negação de algo próprio da esfera humana e com a asserção do atributo da imutabilidade de Deus ajudando na obtenção do atributo da eternidade divina, é pertinente pensar a conexão da eternidade em relação à imutabilidade.

Ora, se a primeira via tomásica pontua a existência do motor imóvel, ou seja, enfatiza a imutabilidade de Deus, e a terceira via, conforme refletido, tem uma conexão com a eternidade divina, seria a referida prova tomásica da existência divina dependente da primeira via?

Levando-se em consideração que a primeira via lida com o que é mais notório ao sensível: a mudança – e que o tempo consiste na enumeração, quantificação dessa mudança – é plausível afirmar que há uma subordinação da terceira via¹³³ para com a primeira via. Assim, a terceira via é subordinada à primeira via. O tempo é a numeração do movimento. É a consequência lógica da primeira via. O atributo da eternidade está vinculado e subsumido à imutabilidade.

Tal relação desqualificaria a tese de a terceira via ser importante para a extração do atributo da eternidade divina? Não, pelo contrário. Isso, porque a terceira depende da primeira via. Pois, somente é possível ao homem quantificar o movimento pelo fato de o mesmo ser perceptível aos sentidos. Após a percepção do movimento e de que há a série causal inscrita no mundo, o tempo é sentido pelo ser humano. Sem o movimento não haveria o tempo. Além disso, todas as demais vias estão subordinadas à primeira. Sem a extração do argumento do movimento existente na realidade física: não se pode auferir a Causa incausada que se encontra fora da série causal, mas a enseja; o Ser necessário por Si, a gradação do ente ao Ser; a finalidade disposta em tudo que há segundo a vontade divina. Não há, portanto, nenhum porém na precedência da primeira via em relação às demais vias.

Além dessa relação entre as vias, é possível, conforme visto, refletir que há uma relação entre a terceira via tomásica e o atributo da eternidade de Deus. Sendo que o Ser necessário por Si antecede a todos os entes, porém não de modo temporal, pois Ele está além do tempo. Logo, sua anterioridade é de âmbito eterno, pois “anterior não designa uma prioridade de tempo, mas de eternidade¹³⁴”.

eternal, as Aquinas understands the statement, is to say something negative. It's saying, and just saying, that God can't be in time" (DAVIES apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 193-194).

¹³³ “Essa terceira prova tomista da existência de Deus aparenta-se à primeira” (GILSON, 2024, p. 82).

¹³⁴ ST I, q. 46, a. 1, ad. 8.

Só a mudança é mensurada pelo tempo, Deus não muda, logo é errado pensar que o Criador antecede o criado da mesma forma pela qual uma pessoa gesta outra e, assim, antecede-a geracionalmente e por meio de mudança, ou seja, temporalmente¹³⁵. Após a geração há a corrupção, embora outras mudanças ocorram. Deus, por seu turno, é imutável, não tem início nem fim, não nasce e nem se corrompe, sua vida é eterna.

Mas vejamos mais detalhadamente como se pode dar a possível vinculação entre a terceira via tomásica e o atributo da eternidade de Deus. De que modo seria a relação da referida prova de Tomás acerca da existência divina com o já citado atributo divino? Com o intuito de satisfazer a esse questionamento e afins, é importante refletir sobre o atributo da eternidade divina sob a pena do Aquinate. Acerca do atributo da eternidade de Deus, Tomás é herdeiro de uma longa e consolidada doutrina sobre a eternidade divina¹³⁶. Destarte, antes da investigação acerca da doutrina tomásica no que tange ao atributo da eternidade divina, é oportuno verificar o legado herdado por Tomás sobre o referido atributo divino. Assim, voltaremos nossa atenção à herança legada ao Aquinate pelas teses de Agostinho, de Boécio e de Anselmo sobre a eternidade de Deus.

¹³⁵ Ora, “sendo Deus eterno, e não podendo não ser, é impossível haver nele algo em potência para não ser. Pois, como já se disse, ser possível significa poder existir e não existir. De forma que Deus poderia existir e não existir na medida da potencialidade nele contida; o que é inconciliável com Sua eternidade” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 457).

¹³⁶ Haja vista que “em Tomás de Aquino, como podemos ver, a doutrina tradicional da eternidade divina atingiu seu maior e mais brilhante desenvolvimento. Tomás combina à sua maneira única os melhores *insights* de um milênio de pensamento sobre esse assunto” (PADGETT, 1992, p.50, tradução nossa). No original: “In Thomas Aquinas, as we can see, the traditional doctrine of divine eternity reached its greatest and most brilliant development. Thomas combines in his own unique way the best insights from a millennium of thought on this subject” (PADGETT, 1992, p.50).

CAPÍTULO 2 OS ELEMENTOS QUE SUBSIDIARAM A ETERNIDADE EM TOMÁS DE AQUINO

A ideia de o atributo divino da eternidade divina, em Tomás, estar vinculado à terceira via traz consigo, além da reflexão acerca de tal prova sobre a existência de Deus, a investigação acerca da tese tomásica sobre o referido atributo divino. A investigação sobre tal atributo divino não se inicia em Tomás, pois ele é depositário de uma tradição filosófica cristã que tem nas reflexões de Agostinho, Boécio e Anselmo uma longa discussão sobre o referido atributo. Nesse sentido, antes de propriamente investigarmos a eternidade em Tomás, é importante examinar sobre a herança conceitual recebida pelo Aquinate do substrato filosófico agostiniano, boeciano e anselmiano que fizeram chegar até o Aquinate concepções sobre a eternidade divina.

É sabido, porém, que a discussão acerca da eternidade não é originária desses filósofos, pois na Filosofia Clássica já se tem notícia que muito possivelmente Parmênides¹³⁷ possa ter sido o primeiro filósofo a refletir sobre a eternidade - embora ele aborde tal temática, a da eternidade, de modo tangencial, pois o seu intuito é a de ratificar a indivisibilidade do Ser - : “nem nunca era nem será, pois é todo junto agora, uno, contínuo; pois que origem sua buscarias? [...]. Nem é divisível, pois é todo equivalente: nem algo maior há, que o impeça de ser contínuo, nem algo menor, mas é todo pleno do que é¹³⁸”.

A tese parmenidiana acerca da eternidade evidencia que a noção de passado e futuro, inscrita na temporalidade, não abrange e muito menos limita a eternidade. Pelo contrário, a eternidade é toda una, perene, contínua, não tendo início nem fim. Outras características acentuadas por Parmênides são a indivisibilidade e a simplicidade da eternidade. Ao ser toda conjunta e constante, a eternidade é. Não podendo ser rastreada nela qualquer composição, por isso, sendo impossível de haver, na eternidade, fragmentação. A eternidade, em suma, É. Não somente Parmênides, mas também outros filósofos clássicos refletiram acerca da eternidade.

¹³⁷ Na sua especulação filosófica, Parmênides defende que o Ser é indiviso e ilimitado. Ele nega que haja mudança do não ser ao ser, conforme aponta Kenny; “O Ser tem de ser eterno, pois não poderia ter tido origem no Não Ser nem tornar-se no Não-Ser, pois não há tal coisa” (1998, p. 34). Nesse sentido, a reflexão trazida por Parmênides, refere-se ao Ser e sua característica de indivisibilidade e de infinidade mais do que a ideia tomásica do atributo da eternidade divina.

¹³⁸ PARMÊNIDES apud SANTORO, 2011, p. 93.95.

Eis três exemplos: Platão em sua obra *Timeu*¹³⁹, Plotino na *Enêades III*¹⁴⁰ e Proclo na obra *Elementos de Teologia*¹⁴¹.

Não obstante – igualmente ciente de que a investigação sobre a eternidade na condição de atributo de Deus remete-se, sobretudo na tradição filosófica cristã, a Agostinho, Boécio e Anselmo, como possíveis e mais apropriadas fontes especulativas para a elaboração da tese tomásica da eternidade divina – a reflexão sobre tal temática, visando pesquisar o substrato teórico que serviu para o Aquinate embasar o atributo divino da eternidade, se deterá tão somente nos estudos agostinianos, boecianos e anselmianos referentes à afirmação de que Deus é eterno.

O propósito desse capítulo é a revisitação dos elementos que, decerto, influenciaram o Aquinate na sua tese sobre a eternidade divina. Assim sendo, voltar-se-á a atenção para as considerações de Agostinho (354-430), Boécio (480-525) e Anselmo (1033-1109), não no intento de uma exaustiva discussão sobre os pareceres desses autores, mas, sim, na herança que Tomás deles recebeu. Deste modo, semelhante caminhada, ao percorrer a historicidade da conceituação acerca da eternidade, mostrará, não só a incidência do legado que cada um dos filósofos passou ao outro, de Agostinho a Boécio, desse para Anselmo, mas também como a afirmação de que Deus é eterno consolidou-se na filosofia medieval, especificamente na filosofia tomásica.

¹³⁹ Eis a referida passagem: “De fato, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo em que este era constituído. Todos eles são partes do tempo e ‘o que era’ e ‘o que será’ são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorreta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que ‘é’, que ‘foi’ e que ‘será’, mas “é” é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que ‘era’ e ‘será’ são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos” (PLATÃO 2011, p. 109-110).

¹⁴⁰ Desta forma se encontra em Plotino tal excerto sobre a eternidade: “A eternidade é, então, isto: o que não foi nem é, sem que apenas seja, possuindo isso <é>, de forma estável pelo fato de que nem o será mudou nem ele mudou. Acontece, então, que a vida total, conjunta e plena é absolutamente inextensa, que é inerente ao Ser em seu ser, e é justamente isso que buscamos: a eternidade” (PLOTINO, 1985, p. 202, tradução nossa a partir da versão espanhola).

¹⁴¹ Já em Proclo, a eternidade é conceituada deste modo: “Deus conhece de maneira indivisa os seres sujeitos à divisão, conhece fora do tempo os seres inseridos no tempo, de maneira necessária os seres que não são necessários, de maneira imutável os seres submetidos à mutação e, em geral, Ele conhece, sabe tudo, de um modo superior à ordem a que o objeto conhecido pertence” (PROCLO 2017, p.103, tradução nossa a partir da versão espanhola).

2.1 A ETERNIDADE EM AGOSTINHO

Agostinho foi um filósofo e bispo de Hipona que é reconhecido por uma filosofia que privilegia o autoconhecimento e o conhecimento de Deus. No livro *Retratações*, iniciado em 412 e terminado provavelmente em 427, o hiponense¹⁴² faz uma autêntica revisão do constructo filosófico e teológico realizado por ele até então. De modo especial, para a finalidade do objetivo aqui proposto, faz-se importante observar um trecho da avaliação que o hiponense faz sobre seu livro redigido em 397, *Confissões*: “Do primeiro ao décimo livro, escrevi a meu respeito; nos outros três, escrevi sobre as santas Escrituras¹⁴³”.

Primeiramente, na sua autobiografia, *Confissões*¹⁴⁴, o Bispo de Hipona relembra passagens marcantes de sua vida, com o propósito de se reconciliar consigo, a fim de aprender com os erros do passado, bem como perceber a providência divina nos acontecimentos de sua caminhada. Num segundo momento, Agostinho tem a intenção de, em posse de um melhor autoconhecimento, buscar a contemplação divina, ou seja, buscar a Deus, no processo de interiorização, reconhecendo suas próprias misérias e potencialidades. Para tanto, volta-se para as Escrituras, por meio das quais pressupunha que poderia alcançar a Deus.

Qual seria a motivação do hiponense de discorrer acerca da eternidade em uma obra, majoritariamente, de viés autobiográfico? Uma possível resposta a essa questão é a busca de, ao revisitar fatos marcantes de sua vida, Agostinho pretender se encontrar com Deus e, para tanto, perceber a necessidade de afirmar o infinito ser, que é Deus, em meio ao reconhecimento da passageira existência do ser humano. É no reconhecimento da total dependência da Providência divina que a pessoa consegue se refugiar em Deus, reconciliando-se com Ele¹⁴⁵.

¹⁴² Tal expressão será usada para designar Agostinho, pelo fato de que devido à sua sagração episcopal na condição de bispo coadjutor, em 395, para logo depois ocupar a cátedra de Hipona (atual Annaba, Argélia), mesmo sendo natural de outra cidade, sua pessoa ser normalmente associada a essa localidade.

¹⁴³ AGOSTINHO, 2020, p.75.

¹⁴⁴ Majoritariamente, a investigação acerca do contributo agostiniano para a concepção tomásica do atributo divino da eternidade irá guiar-se pela reflexão que Agostinho tece sobre a eternidade no livro XI das *Confissões*. Visto que, ao revisitar a sua história pessoal, ele reconhece a infinitude divina, retratada ali na eternidade, perante a mísera condição do ser humano. E é no reconhecimento de sua própria fragilidade que Agostinho irá realizar tal dinâmica.

¹⁴⁵ Assim, nas *Confissões*, a meditação sobre a existência efêmera do ser humano e da eternidade divina concerne a um projeto de reconciliação do humano em relação à Deus (Cf. NOVAES, 2005, p. 93).

Já no início do Livro XI das *Confissões* – primeiro dos três livros dedicados à reflexão escriturística, Agostinho reconhece que a eternidade é própria de Deus: “Senhor, sendo tua a eternidade¹⁴⁶”. Perante Deus, ao Qual pertence a eternidade, Agostinho é ciente de que a ascese necessária para alcançar a contemplação divina é uma tarefa muito difícil, e antes de desenvolver sua argumentação sobre a eternidade divina, roga a Deus a sua indispensável ajuda: “Ó Senhor, me aperfeiçoa¹⁴⁷”. A assistência divina se faz imprescindível, porque a análise da finitude do ser humano, por mais árdua e dispendiosa que seja, é uma atividade espiritual, cuja função é permitir a consciência da lacuna existente entre a eternidade de Deus e a miserabilidade própria da condição humana¹⁴⁸.

Nesse movimento de reconhecimento da eternidade como pertencente a Deus, o hiponense, decerto ciente da inevitável diferença qualitativa da vida de Deus em relação à passageira existência humana, via de regra, visa alicerçar uma reflexão sobre a eternidade, com o intuito de – ao reconhecer a fragilidade e a total dependência do ser humano perante Deus, cuja vontade é a causa do existir de tudo o que há – reconectar a humanidade, simbolizada em si e nos seus leitores, com o divino. É, destarte, uma tentativa de, na crença inabalável em Deus, pedir ao Transcendente o ‘estreitamento’ dessa separação entre Ele e o ser humano. Para tanto, Agostinho afirma que a existência de tudo que há não advém de uma ação por meio da qual todas as coisas viessem à vida por si mesmas e fossem, desse modo, independentes de Deus:

Declaram também que não se fizeram a si mesmos: “Somos por isso: por termos sido feitos; portanto, não éramos antes de ser, para que pudéssemos nos fazer a nós mesmos”. E a voz dos falantes é a própria evidência. Portanto, tu os fizeste, Senhor, que és belo: porque eles são belos; que és bom: porque eles são bons; que és: porque eles são¹⁴⁹.

A obra criada depende de modo absoluto da ação criacionista de Deus. Sem Ele, o criado não existiria nem subsistiria. Deus, ao criar, concede o ser ao que nada era, e que, por isso, não poderia vir a ser por si. Por esse fato, de existir unicamente pelo infinito poder de Deus, a criação não detém em si a capacidade de prosseguir na existência sem a manutenção da vida por parte de Deus. Diante dessa constatação,

¹⁴⁶ AGOSTINHO, 2017, p.211.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 212.

¹⁴⁸ Cf. HOFFMANN, 2017, p. 3.1

¹⁴⁹ AGOSTINHO, 2017, p. 213.

percebe-se a infinita distância do Criador em relação à sua obra. A qual, sobretudo pela ação humana, tem a capacidade de modificar o seu entorno. Contudo, nem por isso pode ser considerada como sendo criadora na mesma proporção que Deus É. Seguramente, cômico disso, da capacidade do ser humano de modificar a realidade física, que, porém, é aquém da ação criadora de Deus, Agostinho distingue o ato humano de modificar – representado na figura do oleiro – do agir criacionista de Deus:

Pois não foi como o artífice humano que forma um corpo a partir de outro corpo pela decisão de uma alma que é capaz de transmitir [...]. Certamente, não fizeste o céu e a terra no céu nem na terra, nem no ar ou na água, porque eles também pertencem ao céu e à terra, e não fizeste o universo no universo, porque não existia um lugar onde fazer antes que tu o fizesses existir. Tampouco tinhas algo à mão, a partir do qual fazer o céu e a terra [...]. Logo, falaste e eles foram feitos, e foi na tua Palavra que os fizeste¹⁵⁰.

Deus cria tudo que há sem usar nenhuma matéria preexistente, diferenciando-se de um oleiro que usa o barro para dar forma ao vaso. O ato criador divino é *ex nihilo*, isto é, de nada, de nenhum material. É a Vontade de Deus que enseja tudo que há. Ademais, diferentemente de um oleiro, de um alfaiate, de um pedreiro – os quais, respectivamente, necessitam moldar o barro para se tornar vaso, pegar o tecido para dele fazer um terno, e fazer a massa para assentar tijolo por tijolo – Deus não requer criar para ser. Na verdade, a Ele não falta nada, nem o ser humano ou outra obra criada pôde ou pode acrescentar algo à infinitude divina. Deus cria porque quer¹⁵¹. Ao criar, não se restringe aos parâmetros e às limitações humanas. Ademais, Agostinho reafirma que Deus ao proferir, na eternidade, a sua Palavra concede o existir a todas as coisas na mesma e única ação eterna:

Assim, tu nos convidas a entender a Palavra, que é Deus e está contigo, Deus, que é dita eternamente e na qual todas as coisas são ditas eternamente. Com efeito, ele não acaba de dizer uma coisa e passa a dizer outra, para que tudo possa ser dito, mas diz tudo junto e eternamente¹⁵².

¹⁵⁰ Ibidem, p. 213.214.

¹⁵¹ “Em sua autossuficiência, o Deus eterno criou por razão não necessária, mas suficiente dom generoso de sua bondade” (QUINN apud FITZGERALD, 2019, p. 412).

¹⁵² AGOSTINHO, 2017, p. 214.

Deus cria e age na eternidade¹⁵³. Aliás, Deus é causa súbita¹⁵⁴, prescindindo da mudança e do movimento para realizar sua ação. Sob esse viés, a anterioridade¹⁵⁵ de Deus, para com o ser humano, é de ordem ontológica. Ademais, Deus é além de tudo que limita o ser humano. Nesse sentido, a afirmação de que a eternidade é

¹⁵³ Desse modo, “o ato de criação por Deus é um ato eterno no sentido de ser um ato não-temporal” (MATTHEWS, 2007, p. 123).

¹⁵⁴ Diferentemente das causas, que põem seus efeitos por movimento, numa sucessividade imersa no tempo (como por exemplo, a pessoa que, para fritar um ovo, tem que acender o fogo do fogão, pegar uma frigideira, quebrar um ovo, colocá-lo nela e esperar dois minutos), Deus é a causa que produz, subitamente, seu efeito. Na causalidade sucessiva, o início e o termo são etapas distinguíveis. Por sua vez, Deus, ao criar, produz seu efeito de modo súbito, em que não se pode distinguir princípio e termo, pois tanto o começo quanto o fim são o mesmo. Assim, enquanto o tempo demarca as causas, norteadas pelo movimento, Deus não é circunscrito no tempo e nem sua ação, pois é toda conjunta e súbita. Desse modo, Deus é a causa súbita, porque age na eternidade e, portanto, “é evidente que é indivisível e sem partes” (ARISTÓTELES, *Física*, 267b 26-27, tradução nossa a partir da versão espanhola).

¹⁵⁵ Agostinho, nas *Confissões*, apresenta 4 definições acerca do termo anterioridade. Eis a citação agostiniana: “Mas, se afirmarem que primeiramente foi criado o informe, depois o formado, tal opinião não é absurda, porque é legítimo distinguir entre anterioridade por eternidade, por tempo, por valor e por origem: por eternidade, como Deus em relação a tudo; por tempo, como a flor em relação ao fruto; por valor, como o fruto em relação à flor; por origem, como o som em relação ao canto. Dessas quatro, a primeira e a última que citei são as mais difíceis de entender; as duas intermediárias, as mais fáceis. Com efeito, é visão rara e demasiado árdua perceber, Senhor, tua eternidade que cria imutavelmente os mutáveis, e por isso é anterior. Quem, além disso, dispõe de um discernimento tão agudo em sua mente que consiga discernir sem grande esforço como o som é anterior ao canto, justamente porque o canto é som formado, e certamente pode haver algo não formado, mas não se pode formar algo que não seja? É anterior enquanto matéria daquilo que é produzido a partir dele, não porque o produza, pois ele mesmo é produzido. Também não é anterior por intervalo de tempo, pois não emitimos num primeiro momento sons informes sem canto para depois organizá-los ou configurá-los em forma de canção, como madeira com que se fabrica uma caixa, ou prata com que se faz um copo; tais matérias, de fato, antecedem também no tempo a forma das coisas que são feitas a partir delas. Mas o mesmo não se dá no canto, porque o som dele é ouvido enquanto cantamos, e não soa antes informe para depois tomar forma no canto. Pois, se de alguma maneira soasse antes, passaria, e não restaria nada dele que pudesse ser retomado para ser composto com arte. O canto, então, se desenvolve em seu som, seu som que é sua matéria; e esta é formada para que seja canto. Logo, como dizíamos, a matéria do som é anterior à forma do canto: não anterior como causa eficiente, porque o som não é o artífice do canto, e sim obedece, pelo corpo, à alma do cantante, para que dele se faça o canto; nem é anterior pelo tempo, porque canto e som são produzidos simultaneamente; nem por valor, porque o som não é preferível ao canto, sendo o canto não apenas som, mas som belo; mas é anterior pela origem, porque o canto não é formado para que haja som, e sim o som, para que haja canto. Por esse exemplo entenda quem pode como a matéria das coisas foi feita primeiramente e chamada céu e terra, porque dela foram feitos o céu e a terra: mas não foi feita num tempo anterior, porque foram as formas das coisas a gerar o tempo, enquanto aquela matéria era informe e se torna perceptível já no tempo, juntamente com ele; mas nada se pode dizer dela, a não ser que é como se precedesse o tempo, ocupando o lugar mais ínfimo (porque certamente o formado é melhor do que o informe), e fosse precedida pela eternidade do Criador, para que houvesse algo do nada, a partir do qual algo fosse feito” (AGOSTINHO, 2017, p. 249-250). Na primeira acepção, ao distinguir anterioridade de eternidade, Agostinho indica que Deus é anterior a tudo que existe, pois Deus, ao criar, não muda, pois é imutável. Depois, na segunda concepção, o hiponense vê a anterioridade sob o viés temporal. Para isso, cita o exemplo da flor que é antecedente ao fruto. Esse é o caso do figo. Já, num terceiro viés, Agostinho enfatiza o valor como fator preponderante de antecedência. Agora, o fruto, por seu valor de ser comestível, é anterior - sob o viés de valor - em relação à flor, a qual o antecede temporalmente. Esse é o caso do abacaxi. O fruto é mais valorizado do que a flor do mesmo. Por fim, na quarta consideração sobre a anterioridade, o hiponense foca na questão da origem, em que para elucidar a sua conceituação, Agostinho cita o caso do som e da canção. O som é anterior à canção, pois dele é que se origina o canto e não o contrário. A canção é dependente do som, porque sem ele, ela não existiria.

unicamente de Deus— pois só a eternidade lhe é própria, já que Ele é a eternidade — e não do ser humano nem de outra obra criada por Deus possibilita ao hiponense rechaçar a ideia de movimento em Deus. Também, para atestar a incoerência de pensar sobre o surgimento de outra vontade, de movimento em Deus, o hiponense argumenta o seguinte: “Com efeito, a vontade de Deus não é uma criatura, mas anterior às criaturas, porque nada poderia ser criado, se não fosse precedido pela vontade do criador. Logo, a vontade de Deus pertence à sua própria substância¹⁵⁶”.

Portanto, não há mudança, alteração, no desígnio divino: sua Vontade¹⁵⁷ é a mesma e única. Ele permanece inalterado, o mesmo. Assim, a ação de criar não causa em Deus uma mudança: como se houvesse, ao criar, uma nova ação de Deus, tornando-O Criador só por causa da criação; ou ainda, noutra hipótese ilógica, por ter criado, Deus tivesse mudado de ideia: passando a desejar tudo o que então existisse quando, antes, não havia tido tal propósito. Muito pelo contrário, na sua Vontade¹⁵⁸, Deus quer eternamente a criação e a faz na eternidade, no presente que nunca passa. Por isso, o hiponense afirma: “Na eternidade nada passa, tudo é presente¹⁵⁹”. A eternidade é agora e sempre presente. O devir não afeta o eterno, porque não há sucessividade. Tudo ao mesmo e no mesmo instante. Em posse das afirmações sobre o ato criador de Deus, é possível obter duas considerações importantes: 1) Deus cria todas as coisas, prescindindo de qualquer elemento para a sua ação criadora e 2) a eternidade é toda agora, no mesmo instante, pois é sempre presente¹⁶⁰.

Ao criar, Deus não recebe nenhum benefício de sua criação, nem por essa ação é diminuída a sua infinitude. Isso, porque de sua Vontade e não por alguma matéria preexistente, Ele dá a existência a todas as coisas, sem exigir uma contrapartida. Uma vez que Ele é inamovível e inalterável, nada pode afetá-Lo. O Ser, Deus, independe de sua obra criada. A transcendência, imanente a Si, atesta a sua infinitude perante a criação. Ele concede toda a existência¹⁶¹. Aliada a essa constatação, a segunda

¹⁵⁶ AGOSTINHO, 2017, p. 214.

¹⁵⁷ “Agostinho faz notar que a vontade de Deus, como volição, é absolutamente uma com sua substância eterna” (QUINN apud FITZGERALD, 2019, p. 412).

¹⁵⁸ “A vontade de Deus não é uma criatura, mas, sim, anterior a toda criatura, porque nada seria criado sem a vontade preexistente de um criador” (DI SILVA, 2015, p. 132). No original: “La volontà di Dio non è una creatura, bensí anteriore a ogni creatura, perché nulla si creerebbe senza la volontà preesistente di un creatore” (DI SILVA, 2015, p. 132)

¹⁵⁹ AGOSTINHO, 2017, p. 216.

¹⁶⁰ “A eternidade está presente em sua totalidade” (GUITTON, 2004, p. 57, tradução nossa). No original: “L' éternité est présente à chacune dans sa totalité” (GUITTON, 2004, p. 57).

¹⁶¹ Logo, “mesmo se não tivesse criação, ele teria durado por toda eternidade” (QUINN apud FITZGERALD, 2019, p. 412).

asserção é razoável; isso, porque a eternidade é toda conjunta, é toda presente, é todo ato, no mesmo instante. Ele simplesmente É por Si e sua vida é sempre presente, toda conjunta e agora. Por isso, Agostinho argumenta a impossibilidade de haver em Deus algo que já nEle não há: “Ora, se surgiu na substância de Deus algo que não estava nela antes, então não é verdade que aquela substância seja eterna¹⁶²”.

De fato, se outra vontade brotasse do Querer divino, se o movimento lhe fosse necessário, se a criação pudesse conceder algo a Ele e se a eternidade fosse fragmentada em momentos e não toda presente e conjunta, se procederia, então, uma investigação inadequada acerca de Deus e da eternidade. Com isso, não se obteria a aproximação entre a pessoa e Deus. Fugindo-se assim do propósito agostiniano. O projeto de reconciliação do ser humano com Deus requer a investigação sobre a eternidade, a fim de procurar as condições para o restabelecimento da unidade do homem consigo mesmo e com seu princípio. No âmbito preciso das *Confissões*, a reflexão sobre a eternidade tem a intenção de levar o ser humano a uma intentada reaproximação do autor consigo mesmo, atendendo ao objetivo de descobrir a imagem de Deus no homem¹⁶³.

A contemplação do divino e o autoconhecimento buscados pelo hiponense, na redação das *Confissões*, leva-o a abandonar a posição maniqueia de antropomorfização da divindade¹⁶⁴. Com isso, o hiponense quer tirar, de si e dos seus leitores, qualquer resquício da sua antiga adesão ao Maniqueísmo. Portanto, ele obtém duas considerações importantes, que vão à contramão do que ouvira na seita maniqueia: (a) Deus é eterno e imutável, então não há sucessão nEle e, portanto, nenhuma mudança em sua vontade em relação às criaturas; (b) tudo o que existe vem de Deus¹⁶⁵. A corporeidade, inscrita numa possível divindade antropomorfizada maniqueia, e a dualidade criacionista, propugnada pelos maniqueus, através da possibilidade de existir um deus mau que cria o material e uma divindade boa que faz o imaterial, é plenamente contestada pelo hiponense.

Aliás, o intento de realizar uma retrospectiva especulativa e orante de sua vida traz, decerto, a Agostinho, a aprendizagem com os percalços do passado, tendo em vista a reconciliação consigo e com o Transcendente. Destarte, o esforço de elevação,

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Cf. NOVAES, 2005, p. 100.

¹⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, 2017, p. 216.

¹⁶⁵ Cf. WILLIAMS apud STUMP; KRETZMANN, 2006, p. 63.

ao situar os males como estritamente ‘meus’, e recusar a teoria do Maniqueísmo¹⁶⁶ entre naturezas boas e más, permite pontuar o que é mundano como passível de uma reconciliação com o plano da transcendência¹⁶⁷. A contemplação de Deus, a busca da Verdade tão urgente na vida e filosofia de Agostinho, faz com que ele, nas *Confissões*, partindo da miserabilidade humana, reflita sobre a sempre presente e eterna vida de Deus:

Mas tu antecedes todos os passados do alto da eternidade sempre presente e ultrapassas todos os futuros, porque estes são futuros e, como vêm, passarão; mas tu és sempre o mesmo, e teus anos não findarão. Teus anos não vão nem vêm: estes nossos vão e vêm, para que venham todos. Os teus permanecem todos juntos, porque permanecem, e não são removidos pelos que vêm, porque não passam; mas estes nossos só serão todos, quando todos já se forem. Teus anos são um único dia, e teu dia não é um dia após dia, mas um hoje, porque teu hoje não é suprimido por um amanhã, nem substitui um ontem¹⁶⁸.

A antecendência, aqui exprimida por Agostinho, é de ordem ontológica, mas também lógica. Isso, porque Deus, por ser infinitamente superior ao ser humano, tem a primazia. Sendo que o ser humano é obra divina e por isso, no âmbito lógico, existe por causa de Deus e subsiste pelo infinito poder divino que o cria e o mantém na existência. Assim, passado e futuro, conforme indica Agostinho, não afligem nem afligirão a Deus. A vida dEle é toda conjunta e presente. Distintamente, a existência do ser humano é permeada pelos acertos e erros do passado e pelo que poderá ou não vir no futuro. Desse modo, passado e futuro constituem etapas imanentes da caminhada humana. Já a vida de Deus é eterna, toda conjunta no presente qualitativo sem fim. Por isso, Agostinho visa afirmar a sempre atualidade e o sempre presente de Deus¹⁶⁹. Aliás, a eternidade é simples, prescinde de qualquer composição, não é fragmentária.

Desse modo, Agostinho, ciente de que tudo dEle provém, inclusive o ser humano, infere que a felicidade é encontrada na contemplação de Deus¹⁷⁰. Também, por isso, o hiponense, reconhecendo a sua contingência, tem por objetivo, nas

¹⁶⁶ Seita religiosa filosófica criada por Mani, no século II. Ele intitulava-se fidedigno seguidor de Cristo. Segundo Mani, o Maniqueísmo advogava a existência de uma divindade má, que criara as coisas materiais, e um deus bom, criador do que era espiritual. Pressupunha, assim, uma ferrenha batalha entre duas divindades, uma luta cósmica entre o bem e o mal (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 739).

¹⁶⁷ Cf. NOVAES, 2005, p. 98.

¹⁶⁸ AGOSTINHO, 2017, p. 217.

¹⁶⁹ Destarte, “a eternidade é sempre imutável, um todo indivisível que é sempre presente, sem passado nem futuro” (QUINN apud FITZGERALD, 2019, p. 411).

¹⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, 2017, p. 123.

Confissões, refletir acerca do Eterno, do próprio Deus. Nesse viés, a eternidade, na concepção agostiniana, é vista, num primeiro momento, de forma negativa, pois ainda imerso na revisitação de fatos marcantes de sua vida, o hiponense parte de sua experiência com o objetivo de contemplar o eterno, reconciliando-se com Deus. Nesse caminho, a existência humana e a vida divina, a eternidade, estão em polos distintos. Iniciando pela passageira existência humana, o eterno está, num primeiro estágio especulativo, no polo negativo, e o ‘eu’ agostiniano, no positivo. Mas, conforme a ascensão do hiponense atinge outro patamar, no qual o religar com Deus tornar-se mais forte, há uma inversão nos polos. Isso decorre da percepção negativa que o ‘sujeito’ penitente tem ao vislumbrar a eternidade, a transcendência divina. Contudo, ao descobrir sua negatividade, o sujeito deve reorientar sua consideração do que só aparentemente é objeto, de sorte a reconhecer a sua positividade fundante, e a buscar a necessária adequação a ela. A imprescindível reconciliação com o Eterno, o próprio Deus¹⁷¹.

Na *Cidade de Deus* (obra agostiniana iniciada em 413 e terminada em 427), Agostinho revisita sua concepção de eternidade como presente permanente:

Ele não prevê, a nosso modo, o futuro; vê o presente e revê o passado, mas de maneira muito diferente da usada por nossos pensamentos. Ele vê, não passando de uma coisa a outra, mudando de pensamento, mas imutavelmente, de sorte que o que se realiza temporalmente, tanto o futuro, que ainda não é, como o presente, que já é, como o passado, que já não é, nada lhe escapa à presença estável e eterna¹⁷².

Diversamente do ser humano, Deus, na contemplação de tudo, não é restringido pelo passado e pelo futuro. Tudo a Ele é permanente, porque sua vida é contínuo presente¹⁷³, no sentido de ser toda conjunta. Semelhante argumento, presente na concepção de Agostinho sobre a eternidade, reaparece na filosofia de Boécio¹⁷⁴. Faz-se oportuno, sob esse viés, investigar a concepção boeciana no que tange à temática da eternidade de Deus. Haja vista que a tese de Boécio acerca desse conteúdo influencia enormemente a doutrina tomásica da eternidade divina.

¹⁷¹ Cf. NOVAES, 2005, p. 119.

¹⁷² AGOSTINHO, 1961b, p. 129.

¹⁷³ “O conhecimento divino compreende, num eterno presente, os acontecimentos futuros, que ainda não existem; os acontecimentos presentes, que estão se produzindo; e os acontecimentos passados, que terminaram e desapareceram” (QUINN apud FITZGERALD, 2019, p. 411).

¹⁷⁴ Conforme pontua John M. Quinn, comentador agostiniano: “A reflexão de Agostinho essencialmente antecipa, sem necessariamente influenciá-la de modo direto, a célebre definição de Boécio: ‘a imediata e total posse perfeita da vida sem fim’ (*cons.* 5, 6)” (Ibidem).

2.2 A ETERNIDADE EM BOÉCIO

Anício Mânlio Torquato Severino Boécio, conhecido como Boécio, foi um filósofo romano dos fins da Antiguidade e começo da Idade Média. Sua concepção acerca da eternidade de Deus teve uma considerável ressonância no constructo especulativo filosófico tomásico sobre o atributo divino da eternidade. A consequência da repercussão da concepção boeciana acerca da eternidade divina na filosofia de Tomás é a grande relevância da tese de Boécio sobre a eternidade¹⁷⁵. Assim, o Aquinate a tornou mais conhecida, refletindo-a na Filosofia medieval.

A concepção da eternidade de Deus se faz presente em dois momentos da filosofia de Boécio: na obra *Sobre a Trindade*, redigida durante os anos de 521 e 522; e, mais celebrenemente, no livro *A Consolação da Filosofia*, composto em 524, quando Boécio encontrava-se encarcerado por ter sido acusado de traição ao reinado do rei ostrogodo Teodorico, o Grande. Primeiramente, no opúsculo *Sobre a Trindade*, Boécio, ao refletir acerca dos predicados relacionados a Deus, faz o seguinte apontamento sobre a eternidade divina:

Mas a expressão ‘Deus é sempre’ denota um único presente, resumindo sua presença contínua em todo o passado, em todo o presente, seja qual for o uso desse termo, e em todo o futuro. Os filósofos dizem que ‘sempre’ pode ser aplicado à vida dos céus e de outros corpos imortais. Mas, quando aplicado a Deus, tem um significado diferente. Ele é sempre, porque ‘sempre’ é para Ele um termo do tempo presente, e há essa grande diferença entre ‘agora’, que é nosso presente, e o presente divino. Nosso presente denota mudança de tempo e sempiternidade; o presente de Deus, permanente e imóvel, conota a eternidade. Adicione ‘sempre’ à eternidade e você terá o curso constante, incessante e, portanto, perpétuo de nosso tempo presente, ou seja, a sempiternidade¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Isso, porque o Aquinate “abraçou a doutrina boeciana da atemporalidade divina e, ao fazê-lo, contribuiu grandemente para a continuidade da sua popularidade até o presente” (HASKER, 1989, p. 8, tradução nossa). No original: “It embraced the Boeotia doctrine of divine timelessness and in doing so contributed greatly to its continued popularity to the present” (HASKER, 1989, p. 8).

¹⁷⁶ BOETHIUS, 1968, p. 21.23, tradução nossa a partir da versão inglesa. No original: “But the expression ‘God is ever’ denotes a single Present, summing up His continual presence in all the past, in all the present however that term be used and in all the future. Philosophers say that ‘ever’ may be applied to the life of the heavens and other immortal bodies. But as applied to God it has a different meaning. He sempiternity; is ever, because ‘ever’ is with Him a term of present time, and there is this great difference between ‘now’, which is our present, and the divine present. Our present connotes changing time and God’s present, abiding, unmoved, and immovable, connotes eternity. Ad semper to eternity and you get the constant, incessant and thereby perpetual course of our present time, that is to say, sempiternity (BOETHIUS, 1968, p. 21.23).

Boécio, decerto, ao advogar que, para Deus, há o único presente, por que o passado e o futuro não coexistem, pois só o presente se faz, traz consigo a herança da concepção agostiniana da eternidade divina, na qual em Deus o devir não ocorrerá e o outrora não se fez, visto que tudo é presente¹⁷⁷. Diferentemente da perpetuidade, na qual a sua duração persiste e dura no tempo de modo indefinido, a eternidade é presente no sentido de atemporal, portanto, não conectado ao tempo, tampouco circunscrito no tempo. Com efeito, a eternidade é permanente e imóvel, isso é assim porque é o presente que é todo num mesmo instante e, por isso, não transcorre numa sucessividade, mas, sim, todo simultâneo, sem mobilidade.

No segundo momento, no livro *A consolação da Filosofia*, Boécio, ao se deparar com o problema filosófico da onisciência divina frente ao livre-arbítrio humano (no qual a discussão se fixava na respectiva questão: Como pode o homem ser realmente livre se Deus é onisciente, ao menos considerado assim; poder-se-ia as situações humanas já estarem determinadas e engendradas por Deus?), elabora sua consagrada tese sobre a eternidade divina¹⁷⁸: “A eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada¹⁷⁹”.

Também nessa conceituação, Boécio, seguramente, desenvolve e ratifica a sua postura acerca da eternidade divina presente no opúsculo *Sobre a Trindade*, a saber, da eternidade na condição de o presente ser sempre atual e todo conjunto. Destarte, conjuntamente com o argumento de ser essa conceituação sobre a eternidade divina a que influenciou diretamente Tomás – o fato de tal concepção de Boécio, no que tange à eternidade de Deus, ser lida como a forma pela qual o homem vê a passagem temporal, e Deus, os acontecimentos – deter-nos-emos nessa referência boeciana, disposta na *Consolação da Filosofia*.

No quinto livro da referida obra, Boécio se vê diante da questão de como salvaguardar o livre-arbítrio do homem frente à onisciência de Deus. Porque se Ele conhece tudo, até mesmo os futuros contingentes, todas as ações humanas já estariam determinadas, não sendo possível a livre-escolha humana para agir de uma forma ou de outra. Inicialmente, Boécio, ao dialogar com sua própria razão, indaga se

¹⁷⁷ Cf. AGOSTINHO, 2017, p. 216.

¹⁷⁸ Pelo fato de ser essa definição de Boécio a que enormemente contribui para a doutrina tomásica do atributo da eternidade de Deus (a ponto do Aquinate a usar literalmente na ST I, q. 10, a. 2, resp.), concentraremos nossa investigação acerca do contributo de Boécio para o referido atributo divino de Tomás nesse excerto boeciano presente na *Consolação da Filosofia*.

¹⁷⁹ BOÉCIO, 2016, p. 150.

de fato há o acaso ou se tudo estaria determinado. Ele cita o exemplo da lavoura, na qual cada passo ocorre por uma causa antecedente. Assim chega à consideração de que nem mesmo o acaso pode advir do nada. Isso, porque é perceptível a causalidade, em que tudo é causado por outro e desse é efeito. Nessa afirmação, fica a questão de que se a Providência¹⁸⁰ determinaria tudo que há, como se o desdobramento dos eventos já estivessem pré-determinado, assim, já teria que ser de uma maneira prevista¹⁸¹.

A razão, oportunizando a capacidade humana de deliberar livremente, concede à pessoa o juízo, que nessa obra, simboliza o poder racional humano de discernir o que fazer ou não fazer, podendo avaliar as consequências de suas atitudes¹⁸². Desse modo, a onisciência da Providência e o livre-arbítrio humano são apresentados por Boécio. E, no transcorrer de sua conversa interior, consigo e com a razão, semelhantes asserções, da onisciência divina e do livre-arbítrio são confrontados. Pois, como é possível o homem agir deliberada e livremente se Deus, na sua onisciência, sabe todas as coisas e concede a devida finalidade a tudo o que há? A responsabilidade por seus atos e a culpabilidade pelos seus erros podem ser atribuídas à pessoa? Estaria ela restringida por um determinismo? Tais questões podem ser suscitadas na paradoxal relação entre onisciência da Providência e livre-arbítrio da pessoa. Sendo que

o fato de Deus conhecer todas as coisas previamente e, ao mesmo tempo, existir o livre-arbítrio, são duas afirmações completamente contraditórias e incompatíveis. Pois, se Deus prevê tudo e não se pode enganar de forma alguma, tudo se produz conforme a Providência previu¹⁸³.

A presciência divina, cuja ciência eterna prevê todas as coisas, inclusive as vontades e intenções humanas, não determinaria o livre-arbítrio humano, pois viria a determinar tudo, sem exceção. Contudo, certo de que o desenrolar das ações no tempo não são obra da Providência¹⁸⁴ e de que o livre-arbítrio humano é preservado apesar da onisciência de Deus, Boécio assevera que a onisciência divina não impõe

¹⁸⁰ Semelhante termo serve, na *Consolação da Filosofia*, para se referir a Deus.

¹⁸¹ Cf. BOÉCIO, 2016, p. 131-133.

¹⁸² Cf. Ibidem, p. 134-135.

¹⁸³ Ibidem, p. 136.

¹⁸⁴ Cf. Ibidem, p. 137.

nenhuma necessidade às coisas, sendo preservado íntegro o livre-arbítrio do ser humano, pois a liberdade de realizar tal atitude é mantida¹⁸⁵. Assim,

o gênero de acontecimentos que, embora já antes conhecidos, se realizam livremente, pois, assim como o conhecimento do presente não torna necessários os fatos que se realizam, da mesma forma a presciência do que vai acontecer não impõe nenhuma necessidade aos acontecimentos futuros¹⁸⁶.

Tendo exposto que o saber divino tem ciência de todas as coisas, mas que nem por isso lhes impõe uma necessidade absoluta, pois assim determinaria o livre-arbítrio humano, Boécio redige a sua já citada tese acerca da eternidade de Deus¹⁸⁷ – a qual será logo mais analisada – para conceder o fecho de sua resposta ao problema do conhecimento de Deus dos futuros contingentes em meio ao livre-arbítrio do ser humano. Nesse viés, Boécio assevera que Deus vê tudo na eternidade e não no tempo, trazendo assim o futuro para o seu presente, prevendo-o e vendo-o, simultaneamente, de uma só vez, abarcando-o de forma imutável. Logo, “Deus possui essa imediaticidade da compreensão e visão de todas as coisas, não da realização de acontecimentos futuros somente, mas de sua própria indivisibilidade¹⁸⁸”.

De modo adverso ao humano, a Providência é ciente da ocorrência de todos os fatos de forma simultânea e não sucessiva. Para Deus, tudo ocorre no mesmo instante; enquanto que, para o homem, os acontecimentos passados transcorreram antes dos atuais, os quais são precedentes aos fatos que acontecerão. Com efeito, se a mudança e sua quantificação são intrínsecas à realidade humana, a eternidade é própria e exclusiva só de Deus¹⁸⁹. Por isso, em Deus não há uma mudança de perspectiva, ou seja, as ações futuras dos seres humanos não implicam a espera e tampouco a causalidade à ciência de Deus¹⁹⁰, como se Ele necessitasse esperar o futuro da realidade humana ou como se o transcorrido mudasse o Ser divino¹⁹¹.

¹⁸⁵ Cf. Ibidem, p. 141-142.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 143.

¹⁸⁷ Cf. Ibidem, p. 150.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 155.

¹⁸⁹ A eternidade divina “é eternamente simultânea com a ocorrência real de cada evento no tempo” (HELM, 2003, p. 83, tradução nossa). No original: “Is such that the whole of eternity is eternally simultaneous with the actual occurrence of every event in time” (HELM, 2003, p. 83).

¹⁹⁰ Cf. BOÉCIO, 2016, p. 155.

¹⁹¹ Aliás, “Deus, de seu ponto de vista extratemporal, vê todas as histórias possíveis do mundo se ramificando desde o primeiro momento do tempo, e vê uma dessas histórias, por assim dizer, iluminada pelo brilho da realidade” (HUGHES, 1989, p. 146, tradução nossa). No original: “God, from His extra-temporal vantage point, sees all the possible histories of the world branch out from the first moment of time, and sees one of those histories, as it were, lit up by the glow of actuality” (HUGHES, 1989, p. 146).

Por seu turno, o conhecimento humano das coisas inicia-se e se consolida na dinamicidade da geração e corrupção, a qual é quantificada pelo tempo. Diferentemente do ser humano, a Providência não conhece as coisas na condição de depositária da passagem temporal; pelo contrário, o saber de Deus independe da metrificação da mudança. Isso, porque se dá na eternidade. Pelo fato de ser atemporal a presciência divina, a qual não impõe necessidade absoluta ao usufruto e às consequências da liberdade humana, o livre-arbítrio do ser humano é totalmente preservado:

Na verdade, a natureza desse saber, que abarca todas as coisas num acontecimento imediato, fixa todas as coisas num limite sem depender em nada dos acontecimentos futuros. Sendo assim, os mortais conservam seu livre-arbítrio intacto, e não há nenhuma injustiça nas leis que propõem recompensas e punições às vontades que são absolutamente livres de toda necessidade¹⁹².

Deus conhece, mas não no tempo e sim na eternidade. Dispõe ao homem a liberdade de conduta, a qual, contudo, não está isenta de responsabilidade e de consequências. Destarte, estaria o homem à mercê, não de uma imposição divina, mas, sim, das consequências, positivas ou negativas, de suas próprias atitudes. A limitação na qual a pessoa está inserida e pela qual tem a capacidade de conhecer os fatos, guiada pela demarcação passado-presente-futuro, elucida a incapacidade do homem de inteligir o atual e todo junto presente de Deus¹⁹³. Aliás, o presente, necessário à historicidade do homem, é bem distinto do agora simultâneo e todo conjunto da Providência. Porque à pessoa dispõe-se, por sua brevidade marcada pela dinâmica da geração e corrupção imanente à mudança, um presente efêmero, um presente preso ao tempo:

Com efeito, todo ser que vive o presente no tempo vem do passado e caminha para o futuro, e não há nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda a

¹⁹² BOÉCIO, 2016, p. 156.

¹⁹³ Haja vista que “Ser-presente-para-temporal-ser-x é o modo de presença que conhecemos; é precedido por ser-futuro-para-temporal-ser-x e é seguido por ser-passado-para-temporal-ser-x. Mas esse ser-passado-para e ser-futuro-para deve ser negado quando dizemos que os eventos históricos são presentes para a eternidade. A presença de toda a história para Deus é uma presença que não podemos conceituar porque se baseia no modo incompreensível e eterno do ser divino” (GORIS apud JARITZ; MORENO-RIAÑO, 2003, p. 202, tradução nossa). No original: “Being-present-to-temporal-being-x is the way of presence we know of; it is preceded by being-future-to-temporal being-x and it is followed by being-past-to-temporal-being-x. But this being-past-to and being-future-to have to be denied when we say that historical events are present-to-eternity. The presence of the whole of history to God is a presence we cannot conceptualize because it is based on the incomprehensible, eternal mode of divine being” (GORIS apud JARITZ; MORENO-RIAÑO, 2003, p. 202).

extensão de uma vida ao mesmo tempo. Esses seres não podem apreender novamente no dia seguinte o que já foi perdido no anterior, e numa vida vivida dia a dia só se pode viver o momento presente, transitório e fugaz¹⁹⁴.

Embora o presente seja uma demarcação e metrificação quantitativamente usada pelo homem para auferir o que subjaz à realidade, ao agora, ele é ‘qualitativamente’ utilizado para se referir à vida divina, porém com um significado e alcance norteados pela eternidade¹⁹⁵. Apesar de, conforme visto, Boécio não ter explicitamente se detido numa conceituação acerca do tempo, ao conceder a medieval visão sobre ‘o que é a eternidade divina’, para solucionar a questão do poder livre e decisório humano, inscrito no livre-arbítrio humano frente à onisciência divina, ele usa o tempo como base especulativa para obter a sua concepção acerca da eternidade: “A eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada, tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal¹⁹⁶”.

O caminho boeciano para realizar a sua investigação sobre a eternidade, grosso modo, parte do que é próprio da realidade humana, isto é, da quantificação da mudança instrumentalizada por meio do tempo, em direção ao que é fora e acima do percurso do ser humano, ou seja, em direção à eternidade. Com efeito, o que é eterno não está circunscrito no tempo. Logo, a eternidade requer atemporalidade e total ausência de duração ou extensão. Mas, nem por isso, segundo refletido, a realidade temporal é rejeitada, tampouco considerada somente como um mero enfeite na tese boeciana da eternidade divina. Boécio pensa que o tempo e a eternidade constituem dois modos bem distintos da existência real, dois modos irreduzíveis um ao outro, contudo não incompatíveis¹⁹⁷.

É por não haver incompatibilidade entre o temporal e o eterno, na concepção boeciana, que é razoável atribuir tanto ao homem quanto a Deus a terminologia ‘presente’. A diferença é que para o homem tal vocábulo encontra-se na esfera quantitativa, enquanto que para Deus, na qualitativa, como o presente eterno¹⁹⁸. Por

¹⁹⁴ BOÉCIO, 2016, p. 156.

¹⁹⁵ “Como Deus é eterno, Ele vive no que pode ser chamado de ‘presente eterno’; Ele tem uma infinidade de tempo móvel – passado, presente e futuro – todos ao mesmo tempo eternamente presentes para Ele” (DAVIES, 1983, p. 9, tradução nossa). No original: “Since God is eternal, he lives in what might be called an ‘everlasting present’; he has an infinity of movable time – past, present and future – all at once everlastingly present to him” (DAVIES, 1983, p. 9).

¹⁹⁶ BOÉCIO, 2016, p. 150.

¹⁹⁷ Cf. HAMELIN, 2003, p. 71.

¹⁹⁸ Boécio “está se referindo, antes, a um presente absoluto, que não é, aparentemente, um mero instante fixo e espontâneo, mas, sim, certa duração, que é, paradoxalmente, infinita e atemporal. A definição boeciana é, antes de tudo, destinada a marcar um contraste com a vida temporal e finita (tal

isso, à primeira vista, é possível fazer uma consideração importante do que é eterno, tomando, mesmo que negativamente, o tempo. Pois, o eterno, opostamente ao temporal, não tem duração, não é sucessivo, não é limitado, não é mutável, não é passado ou futuro; mas, pode ser considerado presente que não passa¹⁹⁹.

Apesar de inapropriado para se referir ao eterno, o tempo é a única base pela qual o homem pode realizar uma investigação sobre a eternidade divina. Conforme se verá – no terceiro capítulo –, essa estratégia é muito similar à que o Aquinate usará em seu discurso filosófico, no seu fito de elaborar uma especulação racional sobre o atributo da eternidade divina. A conceituação da eternidade boeciana é também assumida por Tomás em sua tese do atributo divino da eternidade. Vê-se que o tempo, embora esteja aquém da vida divina, é o passo inicial e essencial para que o ser humano elabore uma argumentação não desprezível acerca da eternidade divina.

Deste modo, faz-se importante examinar detidamente alguns dos termos que compõem a concepção boeciana no que tange à eternidade divina²⁰⁰, como “a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada²⁰¹”. A concepção boeciana acerca da eternidade de Deus inicia, diferentemente da tradução portuguesa dessa conceituação, com o termo *interminabilis*, que se refere àquilo que não tem fim, que tem uma duração infinita, uma existência interminável, sem extensão. Não sendo extensiva, no tempo, é ilimitada; não conhecendo início, tampouco termo²⁰².

Tal vocábulo, na definição boeciana, é uma característica do adjetivo *vitae*. Ficando, por enquanto, a eternidade como vida interminável. Nesse sentido, eterno, além de ser infinito, inextenso e ilimitado, é o que possui, segundo Boécio, a vida (*vitae*). Essa primeira afirmação é mais radical do que parece à primeira vista. Já que além de excluir certas formas de realidade, como o número²⁰³ e outros objetos da matemática ou da geometria, essa descrição também elimina realidades lógicas

como podemos concebê-la conforme ao que é temporal), ou seja, o nosso único ponto de comparação” (HAMELIN, 2003, p. 79-80).

¹⁹⁹ Cf. ALMEIDA FLECK, 2003, p. 84.

²⁰⁰ Para analisarmos pontos importantes dessa concepção de Boécio no que se refere à eternidade de Deus, utilizaremos o artigo *Eternidade de Deus e eternidade do mundo* em Boécio, escrito por Guy Hamelin, em que há uma consideração não desprezível sobre os elementos nevrálgicos da definição boeciana acerca da eternidade de Deus.

²⁰¹ BOÉCIO, 2016, p. 150.

²⁰² Cf. HAMELIN, 2003, p. 69.

²⁰³ O número não existe na realidade física, porque é, da mesma forma que o tempo, um instrumento mental arregimentado pelo ser humano. Mas diferentemente do tempo, que é usado para quantificar as mudanças ocorridas no universo físico, o número tem a função de quantificar os entes unos. Por isso pode ser abstraído da matéria e considerado em relações lógicas à parte.

fundamentais, tais como a verdade e o significado. Logo, os entes de razão não podem ser considerados eternos. Pois têm sua existência na medida em que são inteligidos²⁰⁴.

Diferentemente do que é perpétuo, a vida do que é eterno não tem começo nem fim. Opondo-se, assim, ao que é imortal, na medida em que esse último, apesar de não ter fim, ter, contudo, um início. Podendo, inclusive se estender no tempo, perpetuar-se. O epíteto (*interminabilis*) elimina praticamente do mundo da eternidade todas as entidades vivas conhecidas, tanto as materiais quanto as imateriais, como os anjos e a alma, ambos criados por Deus, conforme a concepção cristã católica, da qual comunga a doutrina de Boécio²⁰⁵.

Embora a palavra *interminabilis* preceda o termo *vitae*, na concepção boeciana de eternidade divina, *interminabilis* serve como um acréscimo à qualidade *vitae* atribuído à eternidade. Desse modo, é possível, humana e existencialmente, entender a terminologia “vida interminável” como uma oposição à existência efêmera, fugaz e passageira que é própria do que está imerso no tempo. Por exemplo, quando um cachorro está muito enfermo, por causa da enfermidade *parvovirose canina*, dizemos que o cãozinho está em fase terminal. Com tal expressão, visamos inferir que a existência do referido animal está por um fio, está findando. Já, a *interminabilis vitae* não conhece ocaso, como também não tem gênese, por isso não está vinculada ao tempo e nem restringida nele; pelo contrário, ao anteceder ontologicamente a mensuração do movimento, a vida interminável está em um nível qualitativo superior a tudo o que se move. Pois é a eternidade.

Na continuação da tese boeciana, os vocábulos *tota simul*, que se juntam à expressão *interminabilis vitae*, vem significar ‘toda inteira’. Tal locução, adotada pela tradução portuguesa, pode desidratar o sentido exato veiculado pela descrição. Pois, decerto, a concepção boeciana visa exprimir que o ser vivo eterno tem a sua vida de uma só vez (*tota simul*), toda conjunta, sem estar atrelada à extensão ou duração. Claro que também, nesse sentido, a vida divina é inteira, não fragmentada, pois independe da passagem temporal, inscrita na tríplice noção passado-presente-futuro. Porém, é além de inteira, porque é toda conjunta, não sendo extensiva. Uma vez que a palavra inteira faz menção à duração, como, por exemplo, uma manhã inteira, a qual é extensiva das 6 horas às 12 horas. A vida divina é mais que inteira, pois não

²⁰⁴ Cf. HAMELIN, 2003, p. 67.

²⁰⁵ Cf. Ibidem, p. 68.

compreende extensão, senão é toda conjunta, toda agora. A consequência imediata disso é: aquilo que é eterno, não o é no tempo. Implicando, deste modo, atemporalidade e não-sucessividade. Assim, o eterno não transcorre na sucessividade temporal, pois é simultâneo²⁰⁶.

O conceito de simultaneidade, aqui empregado, distingue-se do utilizado para expressar eventos que transcorrem simultaneamente no tempo. Podemos conceber, pré-filosoficamente, de simultâneos eventos que decorrem no mesmo período. A isso podemos atribuir a conceituação de simultaneidade externa, pois compreende não somente a simultaneidade, mas também a sucessividade. Como, por exemplo, uma praça em que as pessoas estão conversando e, simultaneamente, outras pessoas estão tirando algumas fotos. Tal simultaneidade é temporal. Por isso não cabe ao eterno. Por outro lado, a simultaneidade interna atribuída à eternidade consiste em sua não-sucessividade, em ser desprovida de qualquer possibilidade de sucessividade. Não coexistindo, desse modo, a categoria de sucessivo. Logo, para a eternidade não é razoável e nem se aplica a predicação de simultâneo-sucessivo²⁰⁷.

Por fim, há a expressão *et perfecta possessio*, que em português fica ‘e posse perfeita’. Seguramente com tal terminologia Boécio, ao usá-la na sua acepção habitual, busca conceituar que o Eterno está em um estado de ter, por si, ao seu alcance, o poder de usufruir simultânea e perfeitamente uma vida ilimitada. Boécio, com o termo *possessio* visa designar o fato de Deus possuir a plenitude da perfeição total do ser, implicando que não adquire nada, pois já possui tudo o que lhe é próprio de sua perfeição. Assim, Ele detém a posse perfeita, toda conjunta e simultânea da vida ilimitada²⁰⁸.

Com efeito, a concepção da eternidade como ‘posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada’ aplica-se somente a Deus. A sua utilização para caracterizar o mundo parece ser excluída por uma única razão: ela diz respeito apenas a um ser vivo²⁰⁹. A partir dessa passagem, fica claro que o termo ‘eternidade’ tem de ser usado, de maneira estrita, apenas para se referir a Deus, que é o único a possuir inteiramente (*totus*) e de uma só vez a sua vida e a existir em um presente ilimitado²¹⁰.

²⁰⁶ Cf. Ibidem, p. 69.

²⁰⁷ Cf. ALMEIDA FLECK, 2003, p. 88-90.

²⁰⁸ Cf. HAMELIN, 2003, p. 70.

²⁰⁹ Cf. Ibidem, p. 75.

²¹⁰ Cf. Ibidem, p. 78.

Em português, a concepção boeciana sobre a eternidade divina é expressa nestes termos: 1) é a posse, ou seja, é a detenção plena, independente de outrem, já a detém; 2) inteira, aqui, conforme visto, não compreende a plenitude do alcance do significado proposto por Boécio, que é todo conjunto; isso, porque inteira pode representar extensão, como no seguinte exemplo: Fulano ficou a manhã inteira estudando; 3) perfeita, isto é, não carece de nada, sobretudo de passado e/ou futuro; 4) vida, pois só o que é vivo e que não é ente de razão, pode ser eterno; 5) interminável, não no sentido de algo que não tem fim, contudo começo; isso, porque não está à mercê da passagem temporal e nem da possibilidade de ser aniquilado. Enfim, é vivo, de modo que seu viver não é restringido por nenhuma amarra, do tempo ou da aniquilação, visto que sua vida é toda conjunta, toda presente e sem escassez, pois é perfeita. Com efeito,

Aquele que apreende e possui de uma só vez a totalidade da plenitude de uma vida sem limites, à qual não falta nada do futuro nem escapa do passado, esse sim pode ser considerado com razão como um ser eterno, e é necessário que ele esteja sempre presente e em plena posse de si mesmo, já que para ele o presente abarca todo o tempo ilimitado²¹¹.

A mudança, imanente ao que é sucessivo, não acomete o Ser divino, pois a imutabilidade, a inalterabilidade, é inerente ao Eterno. Isso, porque nada lhe falta, é plenamente perfeito. A vida de Deus não compreende limites e nem extensão, visto que é toda conjunta. A extensividade imanente à duração, a qual se inscreve no tempo, não afeta e nem altera a vida de Deus²¹². É somente o presente, mas não o presente temporal e sim o absoluto, que pode ser atribuído à eternidade, referindo-se à vida divina.

A apuração desse contraste qualitativo entre Deus e a humanidade, enfatizado pela distinção existente perante o presente temporal, pelo qual transcorre a existência humana, e o presente absoluto, noção pela qual se pode inferir a vida de Deus, é de suma importância na teoria boeciana. Pois, é na conceituação da eternidade divina que se pode pensar acerca da natureza divina e do conhecimento próprio, exclusivo

²¹¹ BOÉCIO, 2016, p. 151.

²¹² Tendo em vista que “o fato de a eternidade ser um ‘momento presente’, uma vida vivida ‘de uma só vez’ indica que, para Boécio, a eternidade não é duracional tanto como é atemporal” (PADGETT 1992, p. 46, tradução nossa). No original: “The fact that eternity is a ‘present’ moment, a life lived ‘at once’ indicates that for Boethius eternity is non-durational as well as timeless” (PADGETT 1992, p. 46).

e único de Deus: “Procuremos, portanto, ver o que é a eternidade, pois é ela que nos esclarece sobre a natureza divina bem como sobre sua sabedoria²¹³”.

Assim, Boécio, prestes a ser condenado à morte, ao conceituar o que é a eternidade divina, visa, na *Consolação da Filosofia*, reconciliar a Divina Providência com o livre-arbítrio humano. Buscando guiar o leitor por meio de uma série de problemas relacionados, tais como o determinismo causal, a presciência divina e a sua aparente incompatibilidade com a contingência dos eventos. Na resolução desses ‘problemas espinhosos’, Boécio introduz distinções, que se tornaram elementos comuns nos debates medievais a respeito dessas problemáticas: destino e providência, eternidade e sempiternidade, a partir das quais desenvolve a noção de que o conhecimento não depende da coisa conhecida e sim das habilidades do sujeito conhecedor, e a tese da eternidade atemporal de Deus (*tota simul*). Com tais concepções, ele argumenta que há compatibilidade entre o modo infalível de Deus conhecer as coisas e a contingência própria do universo físico²¹⁴.

Boécio, com efeito, parte de uma problemática inscrita no cotidiano humano, isto é, na temporalidade humana: a do uso livre e consciente do livre-arbítrio perante a onisciência divina. No intuito de reafirmar a liberdade humana e rechaçar todo e qualquer determinismo neste âmbito é que Boécio legou aos pósteros, no caso em questão, Tomás de Aquino, uma conceituação acerca da eternidade de Deus.

Contudo, antes do Aquinate refletir sobre tal legado de Boécio, Anselmo, decerto, no *Monólogo*, mais especificamente no capítulo 18, assevera “A natureza suprema não tem nem princípio nem fim²¹⁵”. Essa afirmação pode ter sido obtida através da reflexão a respeito da consideração boeciana sobre a eternidade como “a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada²¹⁶”. Nesse panorama, é conveniente examinar a argumentação anselmiana no que tange à eternidade de Deus. Visto que, pela proximidade histórica entre Anselmo e Tomás, possivelmente o Aquinate pode ter, em alguma medida, repercutido as argumentações de Anselmo acerca da eternidade divina.

²¹³ BOÉCIO, 2016, p. 150.

²¹⁴ Cf. NAUTA apud MARENBON, 2009, p. 233.

²¹⁵ ANSELMO, 1988, p. 37.

²¹⁶ BOÉCIO, 2016, p. 150.

2.3 A ETERNIDADE EM ANSELMO

Anselmo, conhecido como Anselmo de Cantuária²¹⁷ fora um monge beneditino do século XI e XII. Por volta de 1076, escreveu *O Monólogo*²¹⁸. Nessa obra, ele elabora uma investigação sobre a existência de Deus e também uma argumentação acerca dos atributos divinos. O motivo da composição dessa obra havia sido o pedido dos irmãos do Mosteiro de Bec – ao qual igualmente pertencia Anselmo e do qual ele era abade. Eis a passagem na qual ele expressa tal motivação pela composição do referido livro:

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da natureza divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade²¹⁹.

Decerto, com o intuito de atender a demanda da evangelização da época, os monges pediram a Anselmo um material para que pudessem, à guisa de razão, defender o credo professado e proclamar a Palavra. Cumprindo esse requisito de seus confrades, de seus irmãos de ordem religiosa, ele elabora a sua argumentação no que tange à existência divina e a sua argumentação dos atributos divinos. Ao fazê-lo, Anselmo arregimenta sua tese acerca da eternidade de Deus²²⁰. Após ter alicerçado sua argumentação acerca da existência de Deus, Anselmo, no capítulo 18, intitulado

²¹⁷ Anselmo é, também, designado por essas alcunhas: Anselmo de Aosta ou Anselmo de Bec. Aosta, noroeste da Itália, é a cidade de nascimento do referido filósofo; já Bec – atualmente Le Bec-Hellouin, nordeste da França, fora a cidade na qual se encontrava o mosteiro no qual ele residia (SARANYANA, 2006, p. 157-158).

²¹⁸ O *Monólogo*, primeira obra de Anselmo, é vista como uma meditação teológica sobre Deus e seus atributos, mas também é uma obra de filosofia. O método anselmiano consistia num convite aos seus irmãos de monastério a começar pelo que eles próprios conheciam do bem e, gradativamente, subir em seu pensamento para bens cada vez mais elevados até que eles comessem a vislumbrar, não o próprio Deus, pois Ele está além de tudo, mas uma ideia mais clara de como Ele É (EVANS apud DAVIES; LEFTOW, p. 11).

²¹⁹ ANSELMO, 1988, p. 16.

²²⁰ Basear-nos-emos, para investigar a tese anselmiana sobre a eternidade divina, no artigo *Two medieval ideas: eternity and hierarchy* – redigido pelos comentadores John Marenbon and David Edward Luscombe – que se encontra no livro *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. No referido artigo, os comentadores asseveram que a ideia de Anselmo sobre a eternidade de Deus, no *Monólogo*, faz-se presente nos seguintes capítulos 18, 20, 21 e 22 (MARENBO; LUSCOMBE apud MCGRADY, 2006, p. 54-55).

*A natureza suprema não tem nem princípio nem fim, assevera que a natureza suprema*²²¹: Deus,

de forma alguma pode ter recebido o princípio por outro ou de outro, pelo nada ou do nada. Mas não pode ter tido princípio nem dela mesma ou por ela mesma, embora ela exista de si e por si, porque ela existe de si e por si, porém, de uma maneira que não permite ter duas essências, uma existente por si e em si e, outra, derivada desta e por esta. Com efeito, tudo aquilo que tem princípio de outro ou por outro não é de forma alguma igual àquilo donde, ou pelo qual, recebeu a existência. A natureza suprema, portanto, não teve princípio nem de si nem por si [...]. Se tivesse que ter fim, ela acabaria, ou por sua própria vontade ou contra a sua vontade. Porém, não seria, certamente, um bem em si, aquele por cuja vontade fosse destruído o bem supremo. Ora, ela é o bem verdadeiro e supremo e, por isso, é tão certo que não pode acabar por sua própria vontade, como é certo que ela é o bem supremo. Se tivesse que acabar contra a sua vontade, então não seria o ser sumamente poderoso e onipotente, quando, através de um raciocínio necessário, foi demonstrado, ao contrário, que ela é sumamente poderosa e onipotente. Logo, não acabará, também, nem contra a sua vontade. Assim, se a natureza suprema não tem fim, nem por sua vontade nem contra a sua vontade, ela não terá fim de maneira nenhuma²²².

Anselmo explicita a impossibilidade de Deus ter recebido a sua gênese de algo, ou que alguma coisa tenha dado a existência a Ele a partir do nada. Tal parecer anselmiano evidencia que Deus existe por Si e em Si, não podendo, desta forma, receber o Ser de outrem. Também, não é razoável sustentar que Ele se auto engendrou; isso, porque, se assim fosse, Ele teria duas essências: uma que cria a Si mesmo e outra que é criada por Ele. Isso contradiz a razão, pois o Ser supremo só tem sua própria essência que é o seu mesmo Ser. Logo, Deus não tem princípio, nem de Si mesmo, nem de outro. Ademais, além de não ter princípio, tampouco tem fim. Isso, porque ou chegaria a termo por outro ou por Si. Para estar à mercê de outro, Ele teria que estar circunscrito no tempo, daí as mudanças poderiam infringir o termo a Ele; ou deveria estar propenso a ser aniquilado por outrem, contudo isso é impossível. Isso, porque é Deus que enseja todas as coisas e por isso nenhum ser pode abatê-lo. Igualmente, não seria lógico que Ele chegasse a termo por vontade própria, pois, desse modo, não seria o dador e mantenedor da existência, pois tudo viria ao fim com

²²¹ Boécio, ao falar de Deus, designa-O como Providência. Por outro lado, Anselmo nomeia Deus na condição de Natureza suprema. Faz uso de tal denominação ao tratar de Deus, segundo Gilson, pelo seguinte motivo: “Visto que Deus é o que não pode não existir, ele é o ser por excelência, isto é, a plenitude da realidade. Dá-se-lhe então o título de *essentia*, e esse termo, que significa ‘realidade plena’, só pode ser dito propriamente de Deus” (GILSON, 2001, 299). Assim, diferentemente de Boécio, que tem em vista a resolução do problema dos futuros contingentes em meio à onisciência divina, Anselmo, por estar defendendo a ideia de que Deus é o Ser Subsistente por si, a plena realidade, argumenta que Deus é a Natureza suprema.

²²² ANSELMO, 1988, p. 37.38.

o seu termo. Com efeito, Deus, na condição de Natureza suprema, supremo Bem, Onipotente, não tem princípio e muito menos fim. Pois, se o tivesse, algo lhe seria anterior, o que é implausível, e o asserto de que Ele mantém e sustém toda a existência atesta que Ele não tem fim. Logo, Deus é eterno. Prossequindo sua argumentação acerca da eternidade divina, Anselmo, no capítulo 20, nomeado *Que a natureza suprema se encontra em todo lugar e em todo tempo*, argumenta que a Natureza suprema, Deus, não se encontra

num lugar e num tempo determinados, mas, pelo seu poder, está lá onde e quando há alguma coisa, isso não seria verdadeiro, porque, sendo manifestado que o seu poder não é outra coisa senão ela mesma, de maneira alguma esse seu poder existiria sem ela. Consequentemente, como ela não existe em nenhum lugar e tempo determinadamente, é necessário que exista por toda parte e sempre, isto é, em todo lugar e tempo²²³.

Tendo advogado que Deus não tem princípio e nem fim, Anselmo aponta que Ele não se encontra restringido por qualquer tempo ou lugar, mas que, devido ao seu poder, Ele se faz presente em todo tempo e lugar. Isso, porque o poder de Deus, a ação divina, é o próprio Deus. Em Deus, essência e existência coincidem. Por transcender todo e qualquer tempo e/ou lugar, Deus os tem, de forma total e infinita, em seu poder, ao seu alcance. Deste modo, a transitoriedade própria do tempo e a composição inscrita no posicionamento espacial são débeis e incapazes de prender a Deus e a sua ação. Portanto, por ser atemporal e não composto, Ele é eterno e simples.

Com efeito, apesar de o tempo e a localização geográfica não ser inerente a Deus, isso não lhe é ‘distante’. Como parâmetro de investigação, a figura do círculo é de contribuição reflexiva não desprezível²²⁴. A Natureza suprema, imutável, e por isso, ileza ao tempo – quantificação do movimento, segundo o antes e o depois – vê a mudança toda de uma só vez, no presente absoluto. Dessa forma, até mesmo o deslocamento espacial, do qual Deus não participa, devido à sua imutabilidade, é todo junto e agora à Natureza suprema. Assim, analogamente, se cada parte da circunferência está na mesma distância do centro do círculo, cada e todo tempo, cada

²²³ Ibidem, p. 41.

²²⁴ “O centro do círculo está fora da circunferência, mas toda a circunferência está presente no centro. A eternidade de Deus é como o centro do círculo: ele está fora do tempo, mas todo o tempo está presente para ele” (PADGETT 1992, p. 60, tradução nossa). No original: “The center of the circle is outside the circumference, but all of the circumference is present to the center. God’s eternity is like the center of the circle: he is outside of time, yet all of time is present to him” (PADGETT 1992, p. 60).

e todo lugar encontra-se na mesma ‘distância’ da Natureza suprema, pois cada evento está presente e a localidade é próxima de Deus, não de modo sucessivo e transitório, mas, sim, de uma só vez.

A diferença qualitativa de o modo da Natureza suprema estar presente em todo o tempo e em todo lugar, decerto, levou Anselmo, no capítulo 21, nomeado *Que a natureza suprema não está em nenhum lugar e em nenhum tempo*, a argumentar que pelo fato de o tempo não restringir a Deus e de Deus não ser constituído por partes, a Natureza suprema não pode estar em tempo nenhum e em nenhuma localidade, conforme está sintetizado nas seguintes palavras: “Mas ‘foi’ indica o passado, ‘será’ indica o futuro. Portanto, ela [a natureza divina] nunca foi ou será e, por isso, não pode encontrar-se nem separadamente nem simultaneamente inteira, em cada diferente parte do tempo²²⁵”.

Embrenhando-se nas noções da temporalidade (passado, presente e futuro), não é possível conceber que Deus possa estar em todo tempo e lugar se restringisse tal asserção ao âmbito meramente humano, como uma presença física e mutável que estivesse inserida no tempo e espaço e que, por isso, perpassasse e transitasse pelo outrora, pelo agora e pelo devir. Assim, Deus, para estar em todo tempo e em todo lugar, deveria passar por modificações, tendo em vista que o tempo somente mensura o que é mutável e que estar em um local é se fazer presente fisicamente. Pois, do contrário, poder-se-ia inferir a ausência do que não está em um determinado local, ou seja, não estando é impossível estar nesse ou naquele lugar²²⁶. Contudo, nesse mesmo capítulo, tendo em mente a argumentação já obtida da asserção do atributo da eternidade de Deus, Anselmo reafirma que, sim, a Natureza suprema está em todo tempo e em toda parte: “Ela existe por si, sem princípio e fim e que, ainda, sem ela não há nada, nem em algum lugar nem no tempo; é necessário concluir que se encontra por toda parte e sempre²²⁷”. A Natureza suprema é totalmente independente de tudo o que há. O que existe não acrescenta nada ao Ser de Deus. Pelo contrário, todas as coisas existentes são inerentemente dependentes dEle. Sem Ele nada

²²⁵ ANSELMO, 1988, p. 42.

²²⁶ “Deus não muda em sua natureza básica, em seu caráter ou em suas perfeições. A existência necessária de Deus, por um lado, é imutável e eterna, já que nada mais a afeta ou efetua” (PADGETT 1992, p. 124, tradução nossa). No original: “God does not change in his basic nature, in his character, or in his perfections. The necessary existence of God, on the one hand, is immutable and eternal, since it is not affected or effected by anything else” (PADGETT 1992, p. 124).

²²⁷ ANSELMO, 1988, p. 42.

existiria agora. Nesse sentido é que, decerto, Anselmo assevera a presença de Deus em todo momento e em todo lugar²²⁸.

Anselmo – ao supor a presença atual e agora dos presentes pelos quais perpassa, no tempo, o ser humano, no único e atual presente da Natureza suprema – visa indicar que a presença de Deus não se faz de modo mutável, igual a do ser humano, mas, sim, de forma absoluta e transcendente, pela qual a Natureza suprema tem a ciência plena de todas as coisas. Assim, no capítulo 22, intitulado *Que a natureza suprema está em todo lugar e tempo e não está em nenhum lugar e tempo*, Anselmo advoga a simultaneidade, como a forma pela qual Deus detém o conhecimento de tudo, podendo, desse modo, estar em todo lugar e tempo, embora não esteja, segundo o âmbito temporal, em nenhum lugar e tempo:

Talvez a natureza suprema se encontre no lugar e no tempo de uma maneira pela qual não lhe seja impedido encontrar-se, simultaneamente, em cada lugar e tempo, por completo, sem por isso formar diferentes totalidades, mas permanecendo uma totalidade, una e inteira, e sem que a idade dela, que não é senão a verdadeira eternidade, se distribua no passado, no presente e no futuro [...]. Como uma necessidade inevitável exige que a natureza suprema esteja presente, inteira, em algum lugar ou tempo, e como nenhuma condição de lugar e tempo proíbe que esteja presente inteira e simultaneamente em todo lugar e tempo, é necessário que ela esteja inteira e presente, simultaneamente, em todos os lugares e tempos e em cada lugar e tempo específico. Com efeito, não pelo fato de que está presente neste lugar ou tempo, ela é certamente impedida de estar presente ao mesmo tempo e de maneira semelhante, em outro lugar e outro tempo; e não por que ela ou foi ou é ou será, sumiu algo da sua eternidade passando do presente para o passado, que não existe mais; ou ela transcorre com o presente, que existe há pouco; ou vem a ser com o futuro, que ainda não existe [...]. Nem existe segundo o passageiro presente do qual nós desfrutamos; nem existiu nem existirá, segundo o passado ou o futuro²²⁹.

Deus, simultaneamente, participa de todo o tempo e está em todo o lugar. O passado, o presente e o futuro não são sucessivos para a Natureza suprema. Deus não precisa esperar que algo ocorra, ou se despedir do que se foi, pois tudo é presente e atual à Natureza suprema. Tudo está todo junto e conjunto para Deus. Assim, a eternidade, própria da Natureza suprema, é excelsa, augusta e infinitamente superior

²²⁸ Aliás, “não existe um tempo presente único em que todos os eventos ocorram. Assim, todos os eventos ocorrem ao mesmo tempo no presente não temporal de Deus, enquanto ainda estão em vários presentes diferentes no tempo. A visão de Anselmo é que os eventos estão presentes não apenas quando ocorrem no tempo, mas também como ocorrem com a vida de Deus” (LEFTOW apud DAVIES; LEFTOW, p. 148-149, tradução nossa). No original: “There is no single temporal present at which all events occur. So all events occur at once in God’s no temporal present – while still being at various different presents in time. Anselm’s view is that events are present not just while they occur in time but also while they co-occur with the life of God” (LEFTOW apud DAVIES; LEFTOW, p. 148-149).

²²⁹ ANSELMO, 1988, p. 44.45.46.

ao tempo. Nessa esteira, a vida eterna de Deus, a qual é simultaneamente toda junta e conjunta, sem fragmentação e nem partes, é sempre a mesma, não importando se algo passou, é, ou será para o ser humano. A medição da mudança, realizada pelo intelecto humano e mensurada através do relógio, cronômetro e afins, não circunscrevem a Deus.

Sendo a Vontade de Deus, a razão de existir de tudo o que há, é imprescindível que Ele sustenha todas as coisas existentes. Com efeito, a Natureza suprema está inexoravelmente em todo o tempo e lugar, não de forma quebradiça ou por partes, mas, sim, toda conjunta e simultaneamente. Destarte, inversamente ao modo humano, transitório e suscetível à mudança, a Natureza suprema é a mesma, não importando o tempo e lugar²³⁰. A vida divina, portanto, é eterna, isto é, a eternidade é única e exclusivamente reservada e própria de Deus. Haja vista que as limitações inerentes à quantificação, imanente ao temporal, não geram ou corrompem o Ser da natureza divina²³¹. Perfeição, sabedoria, verdade, poder, bem-aventurança e eternidade não compõem a Deus. Isso é assim porque Ele É. Tal condição de Ser evidencia que ao Eterno somente cabe dar atribuição a tudo. Por isso, na herança das teses agostiniana e boeciana legadas a Anselmo, forma-se a ideia anselmiana acerca do atributo divino da eternidade, pois a sua vida não tem começo e nem fim. Por manter a existência de tudo que há, Ele está em todo o tempo e lugar. Além do mais, por não ser mutável e, assim, não estar restringido ao tempo, não se pode conceber que esteja, de modo sucessivo e transitório, em todo tempo e lugar, mas, sim, que Deus está em todo tempo e lugar de forma simultânea, tendo em vista que a Deus tudo ocorre no presente absoluto e, por isso, é todo conjunto, não importando se para a pessoa é passado, presente ou irá suceder no futuro.

²³⁰ Ademais, “a ação de Deus não pode ser submetida à análise da mudança que se aplica aos seres materiais. Para Deus, a criação não seria um movimento da potencialidade para a atualidade. Tampouco a vontade de Deus é afetada por algo externo a ela, de modo que se possa dizer que ela sofre mudanças” (IVRY apud SEESKIN, 2006, p. 78, tradução nossa). No original: “God’s action cannot be subjected to the analysis of change that applies to material beings. For God, creation would not be a movement from potentiality to actuality. Nor is God’s will affected by anything external to it, such that it may be said to undergo change” (IVRY apud SEESKIN, 2006, p. 78).

²³¹ Visto que “Deus é, e que ele é indivisivelmente vivo, sábio, poderoso e todo-poderoso, verdadeiro, justo, bem-aventurado, eterno. Todas essas perfeições reúnem-se em Deus sem alterar sua perfeita simplicidade. Sendo por si e a existência confundindo-se nele com a essência, não tem começo, nem fim; ele existe em todos os lugares e em todos os tempos, sem estar encerrado em nenhum lugar, nem em tempo algum; ele é imutável, e sua essência permanece idêntica a si mesma, sem receber nenhum acidente” (GILSON, 2001, p. 301-302).

Assim, da ideia da eternidade, segundo Agostinho, a eternidade entendida como o presente absoluto; do conceito de eternidade como a vida toda conjunta de Deus, conforme a ideia de Boécio; do argumento do eterno não ter princípio, tampouco fim e que todo o tempo, embora não restringido, não é distante, mas, sim, próximo a Deus, de modo simultâneo, todo junto, segundo Anselmo; tem-se, o que, seguramente é o legado passado a Tomás para a obtenção e a consolidação de sua tese em relação ao atributo da eternidade divina. Desse modo, em posse da reflexão do legado das teses agostiniana, boeciana e anselmiana acerca da eternidade de Deus para a tese de Tomás sobre o referido atributo divino, faz-se mister investigar a própria concepção tomásica no que tange ao assunto.

CAPÍTULO 3 O TEMPO COMO BASE DA TERCEIRA VIA TOMÁSICA E DO ATRIBUTO DA ETERNIDADE DIVINA

O Aquinate, ciente da capacidade humana de apreender certo saber acerca de Deus por meio da racionalidade, considera que todo conhecimento começa com a experiência sensível, sobre a qual podem ser desdobrados vários graus de abstração. Aliás, o conhecimento que se pode ter de Deus é alcançado a partir de seus efeitos, sendo que a essência divina não pode ser conhecida pelo homem.

Desse modo, o desafio de provar a existência de Deus, à luz da razão natural, fez com que Tomás, através de seu constructo teórico, alicerçasse seu discurso sobre a existência divina a partir dos seus efeitos. A partir deles, o Aquinate elaborou as cinco vias, a saber: o movimento, a causalidade eficiente, o contingente e o necessário por si, os graus de perfeição e a finalidade. Num processo ascensional, elas partem do sensível ao inteligível, norteadando-se, a princípio, pela experiência humana²³². Tomás, cômico da impossibilidade humana de entender a essência divina por causa da inefável superioridade de Deus e do conhecimento humano ter a sua gênese nos sentidos, visa empreender um discurso sobre Deus, norteadando-se pelo que pode ser captado pelos sentidos.

Destarte, Tomás, ao elaborar seu discurso acerca das provas da existência de Deus pelo que é perceptível aos sentidos, inicia sua argumentação pelo movimento: “Pode-se provar a existência de Deus, por cinco vias. A primeira e mais clara parte do movimento. Nossos sentidos atestam com toda a certeza que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro²³³”. Tomás principia o argumento acerca da existência divina pelo movimento por causa de que a mais simples observação da realidade física constata a mudança. Nesse viés, o Aquinate, seguramente, inferiu que se as coisas se movem é porque algo ensejou tal movimento. Seguindo, decerto, essa linha, Tomás aponta, na segunda via, a questão da causalidade, pois o que é movido o é por ser efeito do que lhe move, de sua causa:

²³² “Em geral, as cinco vias do Aquinate empregam um padrão simples de argumento. Cada uma começa chamando a atenção para alguma característica geral das coisas que conhecemos com base na experiência” (DAVIES, 1993, p. 83, tradução nossa). No original: “In general, Aquinas’s Five Ways employ a simple pattern of argument. Each begins by drawing attention to some general feature of things known to us on the basis of experience” (DAVIES, 1993, p. 83).

²³³ ST I, q. 2, a. 3, resp.

A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível²³⁴.

O causador inicial de toda mutação, por ser o primeiro e não haver nenhum ser antes dele, não é movido. Logo, ele é, de forma consequente, a causa de todas as coisas. Assim, Tomás de Aquino obtém duas importantes considerações a respeito da existência divina: Motor imóvel e Causa incausada. É plausível, portanto, inferir que Tomás, no prosseguimento de seu estudo no que tange à existência divina, faz uso da quantificação do movimento, ou seja, do tempo²³⁵, o qual é a medição do movimento: “o tempo nada mais é que o *número do movimento segundo o antes e o depois*²³⁶”.

Perante tal indicação, o tempo serve como instrumento de medição, porém não como uma régua, pois essa é um objeto físico real. O tempo, assim, é o instrumento da nossa razão, baseado na abstração da quantidade e usado para medir as mudanças do mundo segundo o antes e o depois. Por ser próprio da inteligência humana medir as mudanças do mundo, o tempo, como criação mental, não é um ser. É um ente de razão. Como instrumento mental criado por nós, possui função instrumental e basilar para que, a cognição humana, mensure o modo de ser cambiante e mutável do mundo físico (do que é contingente), a fim de facilitar a compreensão do modo de ser das criaturas do universo físico. Pelo fato de ser uma criação mental do intelecto do ser humano, o tempo não tem realidade metafísica. Pois passou a existir na cognição humana, após esta conseguir aplicar uma quantificação ao movimento. Tendo em vista que Deus, ao criar, deseja que da criação emane efeitos contingentes, os quais se movem, e que, por isso, são, pelo intelecto do ser humano, medidos pelo tempo.

Seguramente, prosseguindo na observação da constante mudança existente na realidade física, o Aquinate, ao que tudo indica, embasa sua próxima via, a terceira, no que pode ser considerado o mensurador do movimento, ou seja, no tempo. Contudo, se o tempo, conforme percebido, não existe como um ente material na

²³⁴ ST I, q. 2, a. 3, resp.

²³⁵ Conquanto Tomás se utiliza da terminologia ‘possível e necessário’, um dos focos do texto é a possível base, *a posteriori* e perceptível, da terceira via tomásica sobre a existência divina, ou seja, o tempo. O qual, segundo a ideia defendida nessa investigação, é o ponto de partida da referida prova tomásica.

²³⁶ ST I, q. 10, a. 1, resp.

realidade, como poderia ser o ponto de partida para a extração de um argumento sobre Deus? Poder-se-ia responder negativamente a essa indagação, levando-se em consideração o fato de o tempo não existir como um ser físico, não fazer parte da realidade sensível. Por outro lado, tendo em mente a consideração de o tempo consistir num objeto cognitivo humano, cuja função é mensurar o movimento e a consequente mutação pela qual passa os entes físicos, a resposta é afirmativa. Ademais, como o tempo, mesmo não existindo fisicamente, marca as ações humanas – como, por exemplo, a realização do trajeto que se faz do trabalho para a casa e vice-versa – é importante o seu uso como um elemento, embora inexistente, perceptível a partir dos sentidos.

Por primeiro convém considerar aquilo que está à mercê da dinâmica da geração e corrupção, isto é, os entes contingentes, pois esses podem ser e não ser, a sua existência é carregada da imprevisibilidade própria da temporalidade. Dessa forma, pela sua natureza contingente, possuem uma existência incerta e efêmera. Partindo desse enfoque, fica patente que Tomás partiu da própria experiência inscrita na passagem do tempo para iniciar sua argumentação.

O Aquinate usa o tempo na condição de base para sua terceira via pelo fato de que as consequências da passagem temporal e suas consequências são de conhecimento, senão teórico, ao menos experiencial de todas as pessoas. Haja vista que Tomás de Aquino principia sua argumentação pelos efeitos: “mas, como nós não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos²³⁷”. Ademais, o tempo, na condição de quantificador, mensurador do movimento, poderia ser um prolongamento lógico da argumentação tomásica acerca da existência divina, à qual, segundo visto, na primeira via, enveredou pelo movimento.

O Aquinate, ao iniciar a sua tese da existência divina pelo movimento, passa pela constatação de que o que se move o é por ser efeito de uma causa, e que, na realidade física, não há só um movimento, mas, sim, diversos movimentos encadeados. Parte da evidência da mudança (e da alteração), a qual é notória nos seres possíveis físicos, os quais, por sua vez, podem ser ou não ser. Além disso, fica evidente que “toda mudança e cada coisa movida estão no tempo. [...] Já que o ‘antes’

²³⁷ ST I, q. 2, a. 1, resp.

está no tempo, e todo movimento deve ser acompanhado de um ‘antes’, é evidente que todas as mudanças e todos os movimentos existem no tempo²³⁸”.

Não se pode desvincular o tempo do movimento, mas, para a cognição humana, também não se pode pensar o movimento sem o tempo, pois o movimento ocorre no tempo e os seres passam no tempo. Isso se deve, decerto, pelo fato de o ser humano, na percepção da realidade – apesar de apreender primeiro o movimento – não se fixar somente no movimento, mas ir além, buscando perceber toda a dinâmica decorrente dele: da geração à corrupção. Não é descabido pensar que o movimento é temporalizado, porque o ser humano percebe-o no tempo. É desse modo que o Aquinate considera a mudança a que está sujeita a realidade física. É nisso que ele se baseia para prosseguir a sua argumentação acerca da existência divina. E como ela é reconhecível para o ser humano pela quantificação inerente ao movimento, o tempo pôde ter sido utilizado por Tomás em sua argumentação sobre a existência de Deus.

A noção de tempo é fundamental ao ser humano, por ele estar intrinsecamente ligado ao movimento e também por quantificar a anterioridade e a posterioridade que se verifica na ocorrência dos movimentos. Desse modo, o tempo não só numera como evidencia, para a cognição humana, a sucessividade do movimento, em que de um movimento advém outro, conforme notado na dinâmica da geração e corrupção e das alterações em geral. O movimento, conforme é evidente ao ser humano através dos sentidos, é contínuo na realidade física. Não há, portanto, só um movimento, mas, sim, uma diversidade de movimento (como por exemplo, geração, crescimento, reprodução, corrupção), como o mostra Aristóteles na *Física*.

No livro 4 da referida obra, Aristóteles aponta que não há tempo sem movimento:

Quando não distinguimos nenhuma mudança, e a alma permanece em um único momento indiferenciado, não pensamos que o tempo passou, e, depois, quando o percebemos e o distinguimos, dizemos que o tempo passou. Desse modo, fica evidente então que não há tempo sem movimento ou mudança²³⁹.

Uma pessoa que, infelizmente, sofreu um acidente grave e, por isso, precisa ser induzida ao coma; quando sai desse estado, do coma induzido, a pessoa pode

²³⁸ ARISTÓTELES, *Física*, 222b 30 e 223a 13-15, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²³⁹ Ibidem, 218b 28-219a-1 e 219b 1-2, tradução nossa a partir da versão espanhola.

pensar consigo mesma: ‘nossa o tempo não passou’. Mas, o ‘tempo passou’. Tal exemplo ajuda a entender o excerto aristotélico acima, pois quando se está inconsciente, aparenta-se que o tempo estagnou. Mas o ‘tempo transcorreu’. Isso se deve porque ele não se restringe ao movimento ou mudança, mutação, de um só indivíduo, mas de todos os entes materiais. Por requerer o movimento, Aristóteles indica que o tempo, apesar de não ser movimento, poderia ser algo pertencente ao movimento. Isto porque, o tempo segue-o:

E já que estamos investigando o que é o tempo, devemos tomar o exposto acima como ponto de partida para estabelecer o que o tempo é em relação ao movimento. Percebemos o tempo juntamente com o movimento; pois quando estamos na escuridão e não experimentamos nenhuma modificação corporal, se há algum movimento na alma, imediatamente nos parece que algum tempo também decorreu junto com o movimento; e quando nos parece que algum tempo decorreu, também nos parece que houve algum movimento simultaneamente. Portanto, o tempo é um movimento ou algo pertencente ao movimento. Mas, como não é um movimento, deve ser algo pertencente ao movimento²⁴⁰.

O tempo pertence ao movimento pelo fato de não haver só um único movimento, senão uma multiplicidade de movimentos que se encadeiam e se supõem e são requeridos para que um referido momento ocorra. Por exemplo, para se fazer uma viagem, curta ou longa, é preciso uma preparação anterior – a qual consiste, ao menos, no calçar o melhor chinelo, tênis, sapato ou afins para a realização do percurso – e a realização do mesmo. Nisso percebe-se um antes e um depois, representados pela preparação - o antes - e a possível realização - o depois -. Nessa inferência de antes e depois, na preparação e na possibilidade de execução da viagem – seguindo o exemplo concedido – determina-se o movimento. Vindo a conceber que o tempo passou. Nesse sentido,

No tempo, há um antes e um depois, pois o tempo sempre segue o movimento. O antes e o depois no movimento, quando o movimento é o que é, é movimento, mas seu ser é distinto <do movimento> e não é movimento. No entanto, também conhecemos o tempo quando, ao determinar o antes e o depois, determinamos o movimento; e quando temos a percepção do antes e do depois no movimento, dizemos então que o tempo passou²⁴¹.

O antes e o depois, o movimento anterior e o movimento posterior, são importantes para que se determine o tempo. Isso fica patente no hodierno, porque o

²⁴⁰ Ibidem, 219a 2-10, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁴¹ Ibidem, 219a 19-26, tradução nossa a partir da versão espanhola.

ser humano, cognitivamente, cronometra as suas atividades e infere que o acordar antecede o asseio pessoal, o qual é anterior ao café da manhã e assim por diante. Desse modo, a pessoa determina o antes e o depois, determinando o próprio movimento. Nesse viés, Aristóteles conceitua o tempo como o “número do movimento de acordo com o antes e depois²⁴²”. Igualmente apontando que o movimento “é seguido pelo tempo²⁴³”.

No cotidiano, tal asserção é atestada, pois, não poucas vezes, o ser humano considera que o movimento de ir trabalhar é perpassado pelo tempo, quando, no seguinte exemplo, mensura e afirma que o trajeto realizado da sua casa ao trabalho é de 30 minutos. E nesse deslocamento, realizado pelo ser humano – mas também no movimento presente na realidade física -, o agora segue a pessoa que se desloca:

O agora segue a coisa deslocada como o tempo segue o movimento, pois é através da coisa deslocada que conhecemos o antes e o depois em movimento, e sabemos que há um agora porque o antes e o depois são contáveis. E assim também nestes, quando é o que é, o agora é o mesmo (pois é o antes e o depois em movimento), mas seu ser é distinto, visto que obtemos o agora na medida em que o antes e o depois são contáveis. Este é o mais cognoscível, visto que o movimento é conhecido através da coisa movida e o deslocamento através da coisa deslocada, visto que a coisa deslocada é um ‘isto’, mas não o movimento. Portanto, o agora é, em um sentido, sempre o mesmo, e em outro sentido não é o mesmo, visto que a coisa deslocada é assim. É evidente, então, que se não houvesse tempo não haveria agora e que se não houvesse agora não haveria tempo²⁴⁴.

Se o agora segue o ente material, o tempo segue o movimento, em que o agora há pelo fato de o ser humano conseguir perceber o antes e o depois, aos mensurá-los. Isto porque se não houvesse um antes e um depois não haveria um agora e, desse modo, não haveria tempo. Visto que a mensuração do movimento segundo o antes e o depois consiste no que é o tempo. Sem a percepção de um agora, nesse momento, não se teria percepção dum antes que dá ensejo ao depois. Isso decorre pelo fato de os movimentos serem encadeados, de forma coordenada. Por exemplo: uma caminhada se faz, inicialmente, dum primeiro passo e dos posteriores passos. A caminhada acontece de modo ordenado, pois, do contrário, a pessoa tropeçaria, diversas vezes, em suas próprias pernas e, desse modo, não conseguiria caminhar.

²⁴² Ibidem, 219b 1-2, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁴³ Ibidem, 219b 16-17, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁴⁴ Ibidem, 219b 22 – 220a 2, tradução nossa a partir da versão espanhola.

O ser humano – coisa deslocada - se move, infere e delimita o movimento antecedente e o movimento seguinte:

Pois assim como a coisa deslocada e seu deslocamento andam juntos, também o número da coisa deslocada e o número de seu deslocamento andam juntos. Pois o tempo é o número do deslocamento, e o agora é, como a coisa deslocada, como a unidade do número. O tempo, então, é contínuo através do agora e é dividido no agora; mas também neste aspecto ele segue o deslocamento e a coisa deslocada. Pois movimento e deslocamento são um em virtude do fato de que a coisa deslocada é uma, não porque ela é uma quando é (pois poderia haver interrupções no movimento), mas porque ela é uma em sua definição; pois o deslocado delimita o movimento anterior e subsequente²⁴⁵.

Isso se dá, outrossim, porque, conforme traz Aristóteles, no trecho anterior, que o ente que se move está unido ao movimento realizado. Não se pode dissociá-los. Nesse viés, o tempo – na condição de mensurador do movimento - é contínuo pelo agora que ‘permanece’, pois o agora permanece continuamente presente ao ente que se move. Mas também o tempo é divisível no agora. Para perceber isso, pode-se novamente aludir ao exemplo da caminhada: quando se está caminhando, a pessoa tem a certeza que está realizando uma caminhada, a qual é feita e perpassada de diversos passos, os quais, na contemporaneidade, podem ser contabilizados através de aplicativos instalados nos celulares e afins. Um exemplo de um aplicativo com essa finalidade é o Pacer. Com efeito, “o tempo é o número do movimento de acordo com o antes e o depois, e é contínuo porque é o número de algo contínuo²⁴⁶”. Mas que, apesar de mensurar algo contínuo, para a cognição humana, é divisível. Isto porque, ao ser humano, cada movimento – como por exemplo o de caminhar – é perpassado pelos movimentos dos passos. Nessas passadas, distingue-se um antes e um depois que são irrepetíveis, pois cada movimento ou mudança, conquanto aparenta ser a mesma dantes já realizada, distingue-se. Desse modo, “o tempo é simultaneamente o mesmo em todos os lugares, mas o tempo anterior não é o mesmo que o tempo posterior, porque, embora a mudança presente seja uma, a mudança que já aconteceu e a mudança por vir são distintas²⁴⁷”.

A experiência de realizar uma atividade num dia e a de efetua-la noutro dia causa a impressão de haver tempos distintos, pois o tempo como algo que não é real

²⁴⁵ Ibidem, 220a 2-12, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁴⁶ Ibidem, 220a 25-26, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁴⁷ Ibidem, 220b 6-8, tradução nossa a partir da versão espanhola.

(*res naturae*), senão mental (*intentio animae*)²⁴⁸, um ente de razão, por meio do qual, o ser humano, fundamentado na realidade, visa dar conta da ordem dos movimentos que perfazem a realidade física. Por ser uma estipulação importante para o ser humano entender a realidade na qual está circunscrito, o tempo mensura o movimento e por ele é delimitado: “medimos não apenas o movimento pelo tempo, mas também o tempo pelo movimento, pois ambos se delimitam: o tempo delimita um movimento por ser o número desse movimento, e um movimento delimita o tempo²⁴⁹”.

Isto também se deve porque na inteligência que o ser humano faz de sua existência, ele acaba por diferenciar e subdivide a sua ação feita na realidade. Cada movimento é distinguido e nomeado pela humanidade, a qual também o subdivide. Dois movimentos que, geralmente, uma pessoa faz para se alimentar no dia a dia serve como exemplo disso: de manhã, ao acordar, a pessoa degusta o desjejum, tomando pouco a pouco o seu café e abocanhando um pedaço de pão; já, às 12 horas, a pessoa prepara um prato com salada, carne e arroz, dá uma garfada no alimento e depois aprecia uma saborosa sobremesa. Nesses dois movimentos, o ser humano faz uma distinção de como se deve nomear cada refeição, bem como tem em mente os movimentos que subdividem, mas que compõem um outro movimento. A pessoa, cognitivamente, infere o tempo que demora cada ação: possivelmente, de 5 a 10 minutos para o desjejum e de 15 a 20 minutos para almoçar. Assim, cada uma dessas refeições tem seu ‘tempo’ necessário para que a pessoa tome a primeira refeição do dia e o almoço.

O ser humano e todos os entes materiais tem a sua existência perpassada e mensurada pelo tempo. Aliás, estão no tempo e por ele são restringidos. Não se pode, nesse sentido, dissociar a existência e a vida dos entes materiais do tempo, bem como do movimento. Logo, “para o que está ‘no tempo’, quando existe, deve necessariamente haver um tempo, e para o que está ‘em movimento’, quando existe, deve necessariamente haver um movimento²⁵⁰”.

Poder-se-ia conjecturar, partindo dessa asserção, que os objetos físicos inanimados - mas que são entes materiais, pois são constituídos de matéria -, como por exemplo a pedra, não estão circunscritos ao tempo, pois não se movem. Não obstante, o fato de existir, de modo material e contingente, fá-los estar no tempo:

²⁴⁸ Cf. STORCK apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p.395.

²⁴⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 220b 15-20, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁵⁰ Ibidem, 221a 24-26, tradução nossa a partir da versão espanhola.

Se algo está 'no tempo', será medido pelo tempo. O tempo medirá o que se move e o que está em repouso; um se move na medida em que se move, e o outro na medida em que está em repouso, pois neste caso medirá a quantidade de movimento e no outro a quantidade de repouso. Portanto, a rigor, o que se move não é mensurável pelo tempo, visto que possui alguma quantidade, mas apenas na medida em que seu movimento possui alguma quantidade. Portanto, tudo o que não existe nem em movimento nem em repouso não existe no tempo, porque 'estar no tempo' é 'ser medido pelo tempo', e o tempo é a medida do movimento e do repouso²⁵¹.

Tanto os entes materiais que vivem, mas também os que somente existem – como a rocha – são medidos e restringidos pelo tempo. Cada qual, a seu modo, tem uma quantidade de movimento e de repouso. Uma tartaruga se move numa quantidade diferente que a de um coelho. Uma pedra intacta no Everest tem uma quantidade de repouso distinto em relação à ardósia – uma rocha usada na confecção de piso -. Todavia, todos eles estão e passam no tempo. A sua existência e vida estão sujeitas à dinâmica da geração e corrupção. Destarte, acrescente-se, segundo Aristóteles, ainda na *Física*:

Se o tempo é em si uma medida do movimento e, indiretamente, uma medida de outras coisas, então é claro que tudo o que é mensurável pelo tempo deve existir em repouso ou em movimento. Portanto, tudo o que é suscetível de destruição e geração, e em geral tudo o que às vezes é e às vezes não é, deve necessariamente existir no tempo²⁵².

O tempo não somente mensura o movimento, senão quantifica a mutação, a mudança perceptível na realidade física. Por intermédio dessa visualização, nota-se a existência dos entes materiais, os quais têm uma existir contingente. Semelhantes entes estão no tempo, não somente os que se movem, senão os que estão em repouso, mas que sofrem as alterações do tempo – como os objetos físicos inanimados, como é o caso da pedra -. Portanto, ao estar no tempo, são os seres possíveis - os que podem ser e não-ser - os quais são apresentados na terceira via tomásica²⁵³.

Sob essa constatação, o tempo, como uma importante estipulação da cognição humana para dar conta da ordem possível a ser dada aos movimentos e mudanças que existem na realidade, deve-se apontá-lo como uma base, além do movimento, para o Aquinate desenvolver a sua tese.

²⁵¹ Ibidem, 221b 15-22, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁵² Ibidem, 221b 26-30, tradução nossa a partir da versão espanhola.

²⁵³ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

Com efeito, a terceira via sobre a existência divina parte do temporal, passa pelo imaterial, a fim de contemplar o Eterno, ou seja, das criaturas temporais passa pelos entes imateriais e termina em Deus. Deste modo, embora não textualmente, senão reflexivamente, Tomás de Aquino aborda o tempo, o evo e a eternidade na referida prova da existência de Deus. Haja vista que, primeiramente, o Aquinate, na terceira via, inicia sua investigação pelo que é temporal. Após isso, ao refletir sobre o necessário por outro, Tomás passa pelos seres que são ‘mensurados’ pelo evo. Por fim, visa alcançar, o quanto possível, a eternidade, culminando sua argumentação no necessário por si.

Tal expressão, por meio da qual Tomás refere-se a Deus, embora esteja presente na argumentação tomásica sobre a existência divina na *Suma de Teologia I*, não se encontra, segundo Dubra, presente na argumentação acerca da existência divina que Tomás tece na *Suma Contra os Gentios* ²⁵⁴. Assim, conforme apresentado, a inferência de Deus na condição de Ser necessário por Si constitui um dos seus argumentos para defender, na *Suma Contra os Gentios I*, o asserto de que Deus é eterno. Eis o trecho em questão:

Ademais, vemos no mundo algumas coisas que podem existir e não existir; a saber, as que se geram e as que se corrompem. Ora, tudo o que existe como possível tem uma causa; porque como se refere igualmente a uma e outra coisa, isto é, a existir e a não existir, é necessário que, se o existir lhe foi dado como próprio, que isso seja por uma causa. Ora, nas causas não se pode proceder ao infinito, como foi provado por Aristóteles. Logo, deve-se afirmar algo que necessariamente exista. Na verdade, tudo o que é necessário ou tem a causa de sua necessidade de outro, ou não; e assim é necessário por si mesmo. Ora, não se pode proceder ao infinito naquilo que é necessário e que tem a causa de sua necessidade de outro. Logo, é necessário afirmar um primeiro necessário. E este é Deus; uma vez que é a causa primeira, como foi demonstrado. Deus é, portanto, eterno, uma vez que todo necessário por si é eterno²⁵⁵.

Tal argumento usado por Tomás de Aquino para advogar a eternidade divina, conforme se nota, já apresenta os passos presentes na terceira via tomásica: da existência dos seres temporais, os quais estão à mercê da dinâmica da geração e corrupção; dos seres necessários, os quais, mesmo ilesos ao tempo, são suscetíveis ao aniquilamento; e do Ser necessário por Si. Este, segundo a asserção tomásica, é

²⁵⁴ “Mas, apenas, mais adiante, incluído num par de argumentações que demonstram que Deus é eterno e que é causa do ser de todas as coisas” (DUBRA apud STORK; MOUTINHO, 2010, p. 81).

²⁵⁵ SG I, cap. 15.

Deus. O Qual é eterno, porque “todo necessário por si é eterno²⁵⁶”. Semelhante inferência do Aquinate, aliada com a possibilidade de defender a ideia do tempo como base para a argumentação da terceira via tomásica, traz consigo, não tão somente a finitude dos entes contingentes, senão a ideia de certa ‘efemeridade’ dos entes incorruptíveis. Dessa forma, conforme visto, portanto, o tempo é capaz de levar à corrupção das coisas e dos seres contingentes; a aniquilação pode ser o termo das coisas e seres imateriais, dos entes necessários por outrem. Logo, sendo o Necessário por Si é imune ao tempo e, também, não está à mercê da aniquilação²⁵⁷.

A passagem temporal não afeta a ‘vida’ divina. Também a aniquilação é incapaz de atingi-la. Ora, a comprovação da existência divina inscrita na terceira via tomásica acentua a infinita ‘vida’ de Deus, pois Ele é o Necessário por Si que inicia a existência das séries causais dos entes materiais e imateriais. Tal reflexão dá-se partindo do tempo, o qual também é utilizado pelo Aquinate na sua construção do atributo divino da eternidade. O próprio Tomás confirma isso:

Como para chegar ao conhecimento do que é simples temos que ir pelos compostos, para o conhecimento da eternidade temos de ir pelo tempo. Ora o tempo nada mais é que *o número do movimento segundo o antes e o depois*. Já que em todo movimento existe sucessão, uma parte depois da outra, quando numeramos o antes e o depois no movimento percebemos o tempo, que nada mais é que a numeração do antes e depois no movimento. Mas, onde não existe movimento e se está sempre da mesma maneira, não se pode perceber um antes e um depois. Logo, assim como a razão de tempo consiste na enumeração do antes e do depois no movimento, assim, a razão de eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento²⁵⁸.

Por fim, mais adiante, na mesma *Suma de Teologia*, o Aquinate menciona novamente dois elementos presentes na terceira via, a saber: o Ser necessário por Si e as coisas necessárias que possuem a causa de sua necessidade de outro. Tomás de Aquino faz tal alusão quando responde à indagação sobre se o ‘*Ser eterno é próprio de Deus?*’. Eis o trecho tomásico:

²⁵⁶ SG I, cap. 15.

²⁵⁷ “Deus não muda em sua natureza básica, em seu caráter ou em suas perfeições. A existência necessária de Deus, por um lado, é imutável e eterna, uma vez que não é afetada ou efetuada por qualquer outra coisa” (PADGETT, 1992, p. 124, tradução nossa). No original: “God does not change in his basic nature, in his character, or in his perfections. The necessary existence of God, on the one hand, is immutable and eternal, since it is not affected or affected by anything else” (PADGETT, 1992, p. 124).

²⁵⁸ ST I, q. 10, a. 1, resp.

A eternidade, em seu sentido próprio e verdadeiro, só se encontra em Deus. Pois a eternidade corresponde à imutabilidade, como fica evidente pelo que precede. Ora, só Deus é totalmente imutável, como foi demonstrado. No entanto, à medida que dele recebem a imutabilidade, alguns participam assim de sua eternidade. Alguns recebem de Deus a imutabilidade pelo fato de que nunca cessam de existir, e é nesse sentido que se diz da terra no Eclesiastes: 'A terra permanece para sempre'. Assim também certas coisas na Escritura são ditas eternas em razão de sua prolongada duração, ainda que sejam corruptíveis: como no Salmo se fala de *montanhas eternas*. E no Deuteronômio se fala mesmo dos *frutos das colinas eternas*. Outros participam mais amplamente da razão da eternidade, pois estão isentos de qualquer mutabilidade ou quanto ao ser, ou quanto ao agir, como os anjos e os bem-aventurados que fruem do Verbo. Pois, nesta visão do Verbo, não há nos santos *pensamentos volúveis*, como explica Agostinho. Por conseguinte, dos que veem a Deus, se diz, no Evangelho, que têm a vida eterna, de acordo com estas palavras de João: 'A vida eterna é que eles te conheçam etc.'²⁵⁹.

Tendo reafirmado que Deus é eterno, por não provir de outrem, ou seja, de que é necessário por Si; o Aquinate assegura que algumas coisas geradas por Ele, além de receber a existência, recebem, também, a incorruptibilidade. Por não estarem sujeitas à corruptibilidade, são seres necessários que têm a causa de sua necessidade de outrem, de Deus. Embora a solução tomásica da pergunta se o '*Ser eterno é próprio de Deus?*' não faça referência direta aos entes contingentes, os quais estão submetidos à dinâmica da geração e corrupção, é possível inferir que, embora ausentes textualmente, sua presença é reflexivamente percebida. Isso, porque, quando Tomás de Aquino afirma que algumas coisas não são mutáveis, faz pensar que outras são.

Assim, todas as coisas discriminadas na terceira via são revisitadas na resposta do Aquinate, só que de uma forma inversa. Se na terceira via os entes contingentes eram os primeiros, seguido das coisas necessárias que possuem a causa de sua necessidade de outro, até chegar ao necessário por Si; agora este é o primeiro, depois, as coisas necessárias que têm a causa de sua necessidade de outrem, e, por fim, os entes contingentes. Baseando-se no referido excerto tomásico, pode-se redigir uma argumentação cuja dinâmica seja descensional, diferentemente da reflexão presente na terceira via. Isso, porque, conforme visto, o Aquinate já conquistou a prova da eternidade divina. Dessa asserção, Tomás indica a existência de entes 'participantes' da eternidade divina, não como seres eternos e, sim, como entes imateriais e incorruptíveis, deixando isso implícito; mas, já ciente da existência de

²⁵⁹ ST I, q. 10, a. 3, resp.

entes cujo existir é contingente. Seguindo essa linha descensional, investigar-se-á a eternidade de Deus, depois a existência atemporal e, por fim, dos entes contingentes.

3.1 A ETERNIDADE DO SER

Tomás de Aquino, na elaboração de sua tese da eternidade de Deus, incorpora²⁶⁰ a definição de Boécio acerca do tema: “Procuremos, portanto, ver o que é a eternidade, pois é ela que nos esclarece sobre a natureza divina, bem como sobre sua sabedoria. A eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada²⁶¹”. O possuir, sem limites, a vida, ao mesmo tempo em que a detém de maneira perfeitíssima e toda conjunta, cabe ao Eterno. Assim, a sua vida não lhe é imposta por outro, porque a tem sem nenhuma privação, tampouco pode lhe ser cessada a vida. Isso, porque é plena e ilimitada; traduzindo, portanto, o transcendente ser do que é eterno. De modo consequente, é anterior a tudo que existe²⁶². Com efeito, o criado é sustentado no ser por Deus.

A definição boeciana, sustenta a concepção tomásica acerca da eternidade, pode ser encontrada na *Suma de Teologia*²⁶³ como a posse perfeita de uma só vez de uma vida que não pode terminar. Na resposta desse artigo, ele observa que, assim como entendemos as coisas simples por referência às compostas, entendemos a eternidade por referência ao tempo. Isto é, entendemos a eternidade como aquele modo de existência que não tem começo e nem fim – diferentemente do agora do tempo –, e não possui sucessão de antes e depois, diferentemente de partes extensas do tempo²⁶⁴. Para chegar à consideração do atributo da eternidade de Deus, é importante, num primeiro momento, segundo o Aquinate, obter a prova da existência de Deus, a fim de argumentar sobre tal atributo. Ou seja, antes de refletir acerca do

²⁶⁰ Cf. ST I, q. 10, a.1, resp.

²⁶¹ BOÉCIO, 2016, p. 150.

²⁶² Tomás de Aquino, embasado na Escritura, defende, sobretudo, a tese de que Deus É, ao invés de afirmar que Ele existe, e, também, no *Ente e Essência*, defende que Deus É, ao invés de afirmar que Ele existe, pois só em Deus Sua essência é Sua Existência e vice-versa (DEE, cap. 4, 50). O Aquinate sustenta tal ideia sob a concepção de que existir é provir de outrem. Por exemplo: o filho existe pelo fato de provir do pai e da mãe; o papel existe, pois advém da celulose retirada da madeira. Ora, Deus não recebe sua existência de algum outro, ou seja, não cabe a Ele o existir no sentido de ser posto no ser. Conforme testemunha a própria Escritura, Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me envio até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi? Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’” (Ex. 3,13-14a) (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2001, p. 109).

²⁶³ Cf. ST I, q. 10, a.1, resp.

²⁶⁴ Cf. HUGHES, 1989, p. 116.

que é o objeto de investigação aqui, faz-se necessário determinar a sua existência; como Tomás o mostra no primeiro artigo da questão dois²⁶⁵.

A constatação de que a eternidade se relaciona com a criação – a qual, por sua vez, é a ação do próprio Deus que a realiza na eternidade –, é útil para refletir sobre a terceira via tomásica acerca da existência divina, por meio da qual se pode inferir a eternidade de Deus, além da temporalidade do contingente e da finitude, por meio da possibilidade da aniquilação do que é imaterial e espiritual. Até aqui, Tomás, na sua terceira via sobre a existência de Deus, insere uma argumentação que traz à tona a possibilidade de se alcançar a existência divina partindo do contingente, do que está restringido pelo tempo, perpassando pelo que é incorruptível, porém, à mercê da possibilidade de aniquilação.

O desfecho do argumento da existência das coisas necessárias por outro, que é igualmente o instrumento para auferir a inferência de que há o Ser necessário por Si, prepara o fecho da terceira via: “Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por Si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus²⁶⁶”. O argumento da terceira via deságua em Deus, o ápice do argumento da referida prova da existência divina, o qual, pode-se dizer, orienta-se, também, pela ‘durabilidade’ da existência dos entes frente à eternidade de Deus. Nessa esteira, a existência de tudo que há, dos entes materiais e dos entes imateriais, provém tão só e exclusivamente de Deus, o Princípio imprincipiado. Haja vista que:

Como a ordem das ações é segundo a ordem dos agentes, por isso a ação mais nobre pertence ao agente mais nobre, é necessário que a primeira ação seja própria do agente primeiro. Ora, a criação é a primeira ação, pois não pressupõe nenhuma outra, e todas as outras a pressupõem. Logo, a criação é ação própria de Deus, que é o agente primeiro. Igualmente. Demonstrou-se que Deus cria as coisas, porque nada pode ser, exceto Ele, que não seja causado por Ele. Ora, isso não pode convir a nenhum outro, pois nada diferente é causa universal de ser. Logo, só a Deus compete a criação como sua ação própria²⁶⁷.

O ato criacionista, por excelência, é atitude própria e que só pertence ao Ser necessário por Si. Conjuntamente com a visível e palpável existência dos entes, leva a considerar razoável que Deus, além de criar todas as coisas, sustente o ser em tudo

²⁶⁵ Cf. ST I, q. 2, a. 1.

²⁶⁶ ST I, q. 2, a. 3, resp.

²⁶⁷ SG II, cap. 21.

que há. Pois, do contrário, a vida teria se dissipado. Logo, o Ser necessário por Si é eterno, não tendo princípio, tampouco fim. Se tivesse início deveria ser causa de Si mesmo, o que é impossível, além do que deveria ter dois necessários por si e assim infinitamente, o que se apresenta ilógico e ontologicamente inviável. Por outro lado, se tivesse fim, nada haveria agora, o que é refutado pela mais simples observação do mundo. Por isso, o Aquinate assevera que todas as coisas existentes provêm de Deus:

É necessário, pois, que todas as coisas que são, procedam de Deus. Igualmente. O que se diz por essência, é causa de todas as coisas que se dizem por participação: como o fogo é causa de tudo o que é inflamado enquanto tal. Deus, porém, é ente por sua essência, porque é o próprio ser. Todo outro ente é ente por participação, porque ente que é seu ser não pode ser senão único, como foi mostrado no Livro Primeiro. Deus, portanto, é causa do ser para todas as outras coisas.

Além disso. Tudo o que é possível ser e não ser tem uma causa, porque, considerando em si, é indiferente a um e a outro, e assim é necessário que haja alguma coisa que o determine a uma das duas possibilidades. Por conseguinte, porque não se pode proceder ao infinito, é preciso que exista algo necessário que seja causa de todos os que podem ser ou não ser. Necessário é o que tem em si a causa de sua necessidade: nisso também não se pode proceder ao infinito; e assim se chega a algo que é necessariamente ser por si. Este não pode ser senão único, como foi demonstrado no Livro Primeiro. E este é Deus²⁶⁸.

Um incêndio tem no fogo, conforme o exemplo tomásico, a sua essência, a sua causa. De forma similar, o gelo tem na água a sua essência. Assim, pode-se entender que a essência é a causa de alguma coisa. Ora, Deus é incausado, não podendo ser-lhe atribuído a definição de causa de Si mesmo, pois é a Causa incausada. Isso se deve pelo fato de não haver separação alguma entre sua essência e sua existência. Contrariamente, no incêndio e no gelo há a distinção entre sua essência e sua existência. Portanto, tem a 'existência' por participação, por serem causados. Sob esse viés, todas as coisas procedem de Deus: as que lhe são mais próximas têm o ser de modo necessário, enquanto as demais, de forma contingencial. Em ambos os casos é impossível à série causal regredir ao infinito. Pois todos possuem em Deus a sua causa originária, ou seja, em primeira instância advêm dEle. Assim sendo, por principiar a existência de tudo que há e mantê-la, Deus é eterno. Ciente disso, o Aquinate, na *Suma de Teologia I*, ao conceituar a eternidade, embasado na consideração de Boécio²⁶⁹ a distingue do tempo, acentuando que Deus é o Ser permanente:

²⁶⁸ SG II, cap. 15.

²⁶⁹ Cf. 2016, p. 150.

É claro que o tempo e a eternidade não são o mesmo. Mas alguns assinalaram como causa dessa diversidade o fato de a eternidade não ter começo nem fim, ao passo que o tempo tem um começo e um fim. Mas esta diferença é acidental e não essencial. Supondo que o tempo tenha sempre existido e que deva existir sempre, de acordo com a posição dos que afirmam no céu um movimento sempiterno, ainda restará a diferença entre a eternidade e o tempo, como diz Boécio, porque a eternidade é inteiramente simultânea, o que não convém ao tempo; pois a eternidade é a medida do ser permanente; e o tempo, a medida do movimento²⁷⁰.

Nessa consideração, pela qual tece a distinção entre o tempo e a eternidade, Tomás ciente da diferença entre o *evo*, o tempo e a eternidade, ao advogar literalmente a concepção de eternidade boeciana, reafirma a asserção de que Deus é eterno. Consistindo em que Ele é a Causa primeira, o Dispensador da existência, do ser a tudo que há. Consequentemente, Deus é decididamente o Ser necessário por Si. A eternidade, seguindo a concepção de Boécio assumida pelo Aquinate, não pode ser conceituada com uma terminologia que expressa uma quantidade de tempo extensiva (como por exemplo, um milênio de anos), senão com o instante, o qual é o termo mais básico para se referir ao tempo. Isso, porque a eternidade é atrelada, na concepção boeciana, aos termos latinos *tota simul*. Esses vocábulos podem significar ou ‘totalmente simultâneo’, ou ‘todo conjunto’²⁷¹. O segundo significado, ao que tudo indica, tem uma maior proximidade com a referida concepção de Boécio. Pois o termo simultâneo traz em si a marca da temporalidade, a saber, a ideia de ‘ao mesmo tempo’.

Também sob o viés teológico, caro a Tomás²⁷², a revelação veterotestamentária ratifica a criação divina como toda conjunta: “Aquele que vive eternamente criou todas as coisas juntas²⁷³”. Pelo fato de que em Deus essência e ser são a mesma coisa, a criação (ação própria de Deus) coincide com o seu Ser, o Qual é eterno. Portanto, a criação também acontece na eternidade, não de forma sucessiva, mas, sim, toda junta, de modo simultâneo. Desse modo, a eternidade pode ser entendida como todo conjunto no mesmo ato. E, por isso, a expressão instante

²⁷⁰ ST I, q. 10, a. 4, resp.

²⁷¹ FERREIRA, 1997, p. 1164.

²⁷² Tomás de Aquino pertencia à Ordem Dominicana. Devido à sua formação cristã católica, ele considerava que a Bíblia era importante também na afirmação de Deus ser eterno. Semelhante texto bíblico confirma sua posição: “É o Deus verdadeiro, ele é o Deus vivo e o Rei eterno” (Jeremias 10,10). Partindo desse excerto bíblico é possível caracterizar Deus como verdadeiro, vivo e de régia eternidade. A expressão ‘verdadeiro’ pode significar que Deus é Aquele que É. A designação ‘vivo’ pode vir a significar que Ele concede a vida a tudo que há. Pelo fato de levar o ente à existência e manter o existir no ente, Deus pode ser considerado, conforme o trecho bíblico, como o Rei eterno que rege a vida do criado, realizando-a na eternidade e não no tempo.

²⁷³ Eclesiástico 18, 1.

pode ser usada para se referir à eternidade, ainda que não seja exata. De fato, não podemos nos referir à eternidade senão valendo-nos de expressões temporais. Mas isso não implica que não possamos reconhecer a precariedade de nossos recursos linguísticos para lidar com a questão. Com efeito, a eternidade é tomada, na conceituação boeciana, como algo sem sucessão e totalmente unificado; portanto, refratário à sucessividade. Por isso, apesar do instante ser a expressão temporal que se apresenta mais viável para falar da eternidade, é preciso ter em mente que o instante não pode desvelá-la.

Se ‘temporalmente’ o instante pode ser usado para se remeter à eternidade, ‘geometricamente’ o ponto, mesmo que de forma imprecisa, pode ser usado para retratar o modo de ser de Deus. Isso se deve ao fato de que o ponto não pode ser mensurado em uma forma e dimensão específicas. Tampouco é possível circunscrever o ponto em alguma medida, largura ou comprimento. Como o ponto é a base para todas as outras figuras geométricas²⁷⁴, ele seria a melhor figura para retratar a eternidade de Deus, o Qual é o princípio de tudo que há. Porém, por estar atrelado à geometria, o ponto também não revela a eternidade. Contudo, o instante e o ponto, apesar de inadequados, têm uma importância não desprezível na reflexão sobre a eternidade, pois o conhecimento que se tem de Deus é analógico. Por isso, embora inadequados e imprecisos, o primeiro, por ser a unidade mais simples do tempo, e o segundo, por ser a forma mais simples da geometria, e assim estarem na totalidade das outras unidades temporais e formas espaciais, são de uma consideração não desprezível para o homem encetar um discurso acerca de Deus.

²⁷⁴ Agostinho, na redação (que se dá entre o final de 386 e o início de 387) de sua obra *A Ordem* (a qual é endereçada ao seu amigo Zenóbio), ao refletir acerca da necessidade do ‘voltar-se para si mesmo’, usa o exemplo do ponto central com a finalidade de o ser humano não se perder na multiplicidade de coisas, mas, sim, centrar-se no uno: “Como, por exemplo, numa circunferência, por maior que seja, há somente um ponto central, o que é denominado pelos geômetras de centro, para onde convergem todos os demais pontos da circunferência. E embora as seções de toda a circunferência possam ser indefinidamente cortadas, nada há além daquele único ponto central, em relação ao qual todos os demais são equidistantes, e todos são denominados por ele, por assim dizer, com certo direito de igualdade” (AGOSTINHO, 2008, p. 98). Para um melhor entendimento de como semelhante exortação agostiniana ajuda a reforçar o ponto como elemento significativo no discurso analógico a respeito de Deus, devemos nos concentrar no uso que fazemos do compasso: ao utilizar tal material escolar fixamos a parte de metal num local fixo da folha para daí termos um ponto central, a partir do qual fazemos um movimento circular afim de termos uma circunferência mais perfeita possível. Cada parte dessa figura geométrica é dependente do movimento que fizemos e, mais propriamente, do ponto central que ficou fixado na folha. Nesse sentido, de modo analógico, se cada parte da circunferência é dependente do ponto central, a criação depende de modo absoluto de Deus, não somente para adquirir a existência, mas, também, para continuar subsistindo.

Ademais, tendo em vista que Deus, na visão tomásica, é o Necessário por Si, faz-se oportuno analogicamente utilizar o instante e o ponto para ‘representá-Lo’, pois o necessário deriva do simples²⁷⁵. Visto que, fora do simples só há o composto. Tudo o que é composto depende do que o compõe. Por exemplo: o ser humano é dependente do corpo para realizar o que pensa fazer. Com efeito, quando se está com febre alta e, por consequência, acamado, mesmo que se pense e se deseje ir para a academia, a pessoa não conseguirá deslocar-se a tal localidade, por causa da enfermidade. Logo, Deus é simples, pois independe de tudo que existe. Caso, numa hipótese improvável, se admitisse que, em Deus, houvesse composição, a cadeia causal não teria sua Causa incausada. Sendo preciso prosseguir até o infinito na ordem das causas, pois haveria um reinício sem fim da cadeia das dependências, para a qual Deus (primeiro Princípio) é a resposta.

Assim, o ponto – por ser a unidade mais simples da geometria, por meio da qual se pode mensurar o espaço – e o instante – por constituir a noção temporal mais básica e desprovida de partes – são noções de significativa importância para a reflexão acerca de Deus. O instante pode ser visto como uma noção ainda mais importante para a extração de um argumento sobre a eternidade divina. Isso, porque rastreamos os atributos a partir do que conhecemos nesse mundo. Como não há ser humano sem movimento, a temporalidade é a marca do ser contingente temporal. Aliás, o nosso conhecimento principia pela experiência, e como nossa experiência inicia-se pelos seres materiais, nesse sentido é limitada ao temporal. Além do que, perante a reflexão de como Deus atua no tempo, o instante, também por conveniência, adquire uma importância maior do que o ponto para se obter uma argumentação satisfatória acerca de Deus. Ademais,

deve-se dizer que se define habitualmente o que é simples por negação. Por exemplo, o ponto é o que não tem partes. Não que a negação seja da essência dessas coisas, mas porque nosso intelecto, aprendendo antes de tudo o composto, só chega ao conhecimento do que é simples retirando dele a composição²⁷⁶.

De maneira similar, o intelecto humano, partindo do que lhe é próprio – do tempo e de suas noções –, visa entender como pode ser a ação do próprio Deus. Nesse viés, a conceituação do atributo da eternidade divina é a tentativa humana de buscar

²⁷⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1015b 10-15.

²⁷⁶ ST I, q. 10, a. 1, ad 1.

uma explicação de como Deus atua no tempo. Sendo que o tempo consistiria numa espécie de derivação extremamente fragilizada do que é a eternidade: infinitamente fragilizada.

Como todo composto é dependente, pois, obviamente, depende de suas partes; e como só o absolutamente simples pode ser absolutamente independente e, por isso, possa ser primeiro – é que se afirma a total ausência de composição em Deus. Devido a isso, “deve-se dizer que a eternidade não é outra coisa que o próprio Deus. Por isso, não se diz Deus eterno, como se fosse medido de algum modo, mas toma-se aqui a razão de medida segundo nossa maneira de apreender²⁷⁷”. Isso se deve à limitação humana, a qual, circunscrita no tempo, necessita perscrutar tudo conforme sua capacidade intelectual norteadada pela sucessividade. A inteligência do ser humano é gradual, acumulativa e sucessiva. Vai, aos poucos, subindo degrau a degrau até o intelectivo. Do material ao imaterial, visando o universal e transcendente. Não é que se limite ao temporal, mas o tem como base e como mais evidente. Assim, não ao acaso, Tomás arregimenta, na *Suma Contra os Gentios I*, sua argumentação sobre a eternidade divina partindo do tempo:

Com efeito, tudo o que começa ou deixa de existir passa por movimento ou mudança. Ora, foi demonstrado que Deus é completamente imóvel. Logo, é eterno, não tem princípio nem fim. Igualmente, somente aquelas coisas que se movem são medidas pelo tempo, uma vez que *o tempo é o número do movimento*, como diz o Filósofo. Ora, Deus é completamente imóvel. Logo, não é medido pelo tempo. Daí que nEle não se pode apreender antes e depois. Portanto, não tem o existir depois do não existir, nem o não existir depois de poder existir, nem pode ser encontrada alguma sucessão no seu existir, porque tudo isso não se pode entender sem o tempo. Não tem, pois, nem princípio e nem fim, possuindo todo o seu existir ao mesmo tempo. Nisto consiste a razão da eternidade. Ainda, se algo não existiu alguma vez e depois existiu, foi tirado por outro do não-existir ao existir. Não foi por si mesmo, porque o que não existe nada pode fazer. Se foi por outra coisa, esta lhe seria anterior. Ora, foi demonstrado que Deus é a causa primeira. Logo, não começou a existir. Por isso, nem deixa de existir, porque o que sempre existiu tem o poder de sempre existir. Logo, é eterno²⁷⁸.

Num nível inalcançável ao ser humano, Deus, sendo a eternidade, não muda e é inalterável. Contudo, somente na percepção da mudança e de sua mensuração (o tempo) a pessoa pode, intelectivamente, ascender ao eterno, inferindo a inexistência de mudança e de alteração em Deus. O Qual não tem princípio, tampouco fim, segundo conceberá anteriormente Anselmo: “A natureza suprema, portanto, não teve

²⁷⁷ ST I, q. 10, a. 2, ad 3.

²⁷⁸ SCG I, cap. 15.

princípio nem de si nem por si [...]. Assim, se a natureza suprema não tem fim, nem por sua vontade nem contra a sua vontade, ela não terá fim de maneira nenhuma²⁷⁹”.

Deus não tem começo, nem fim; por sua vez, o que se encontra submetido ao tempo, tem sua gênese e sua corrupção; já quem é mensurado pelo evo, tem início, mas não fim²⁸⁰. Apesar dessa constatação – da infinita distância existente entre o Ser e os entes (materiais e imateriais), por se basear no tempo, objetivando o eterno – o termo ‘presente²⁸¹’ é a noção temporal menos inadequada para se referir a Deus. Por isso, a eternidade é o eterno presente, conforme assevera Agostinho: “Na eternidade nada passa, tudo é presente²⁸²”. Assim, também nesse sentido, percebe-se a eficácia do termo ‘instante’²⁸³ com o fito de abordar o atributo da eternidade de Deus.

Somente Deus sabe todas as coisas. Ele as vê e apreende no mesmo instante. Porém, não como se tal momento pertencesse ao tempo. Pelo contrário, a sucessividade, própria do temporal, não corresponde à maneira do conhecimento de Deus sobre tudo que há. Assim, como a eternidade é a vida toda conjunta e não simultânea, o instante e o ponto podem legar ao homem uma vaga imagem do que seria a eternidade. Pois, “Deus, ao ser a eternidade, reina e age soberanamente, sem qualquer coação ou instrução. Haja vista que ‘seu reino’ é inteiramente simultâneo²⁸⁴”. Com efeito, Tomás, ao redigir sua consideração, na *Suma Contra os Gentios I*, sobre o atributo divino da eternidade, assevera que Deus na condição de Eterno é necessário por Si: “Logo, é necessário afirmar um primeiro necessário. E este é Deus; uma vez que é a Causa primeira, como foi demonstrado. Deus é, portanto, eterno, uma vez que todo necessário por si é eterno²⁸⁵”.

Possuindo a necessidade, como intrínseca, Deus não pode ter cessada a sua existência. Ademais, sua existência é, metafísica e logicamente, necessária, sendo que sua negação implica contradição. Isso, porque sua inexistência implicaria numa ilógica consideração de que nada há. O que, evidente e decisivamente, é refutado pela mais simples observação de tudo que há. Aliás, o Ser necessário por Si é aquele

²⁷⁹ ANSELMO, 1988, p. 37.38.

²⁸⁰ Cf. ST I, q. 10, a. 5, resp.

²⁸¹ “A primazia metafísica do instante presente como uma entidade temporal” (tradução nossa). No original: “Il primato metafisico dell’ istante presente come ente-tempo” (SILVA, 2015, 146).

²⁸² AGOSTINHO, 2017, p. 216.

²⁸³ “O presente corresponde ao instante, e se, ao mesmo tempo, este último, como um átomo temporal, é revelado como desprovido de extensão” (tradução nossa). No original: “Il presente corrisponde all’istante, e se, al contempo, quest’ ultimo, come atomo temporale, si rivela privo di estensione” (SILVA, 2015, p. 138).

²⁸⁴ ST I, q. 10, a. 2, ad 1.

²⁸⁵ SG I, cap. 15.

que tem em Si a sua razão de existir, porque a sua essência se identifica com a sua existência²⁸⁶. Contrariamente a isso, as coisas e seres necessários por outrem não têm a essência e a existência como sendo a mesma coisa. Por isso, apesar de imunes à fragilidade temporal, são totalmente dependentes de outro, podendo, assim, ser aniquilados²⁸⁷.

Até mesmo os entes imateriais, considerados em si, podem ser indicados como possíveis no que tange à sua existência. Sua necessidade é concedida por Deus. Logo, podendo ser designados como necessários por outro, tais entes não têm sua necessidade como uma característica intrínseca, senão extrínseca. Deus, cuja essência e esse se igualam, por ser necessário por Si não adquire a necessidade de outro. Destarte, é plausível a inferência de haver somente um Ser necessário por Si. Não podendo haver dois necessários por si, pois um limitaria o outro. Não havendo, dessa forma, a plena perfeição nem em um, nem em outro, conforme advoga Tomás:

Pela infinidade de sua perfeição. Demonstrou-se acima que Deus compreende em si toda a perfeição do ser. Se, portanto, houvesse vários deuses, haveriam de ser diferentes entre si. Algo conviria a um deles, e não a outro. Se isso fosse uma privação, não seria absolutamente perfeito. Se isso fosse uma perfeição, faltaria a algum deles. Impossível, pois, a existência de vários deuses²⁸⁸.

Sustentar a ideia da existência de vários deuses, conforme visto, apresenta a concepção de uma ‘perfeição’ limitada em cada uma dessas divindades. Visto que, ao diferirem entre si, cada qual deteria uma parcela de perfeição que faltaria aos demais. Um poderia ser perfeitamente bondoso, outro, justo; o terceiro, sábio, e assim por diante. Contudo a bondade em sua perfeição faltaria ao segundo e aos demais; da mesma forma que a perfeita justiça não estaria nos demais, e assim respectivamente. Aliás, nessa hipótese insustentável de haver vários deuses, nenhum deles seria onipotente, porque o poder de cada qual estaria limitado pelo poder dos demais. Não

²⁸⁶ Cf. FRAILE, 1960, p. 978.

²⁸⁷ O comentador tomista Wippel, analisando a consideração tomásica de haver somente o Ser Necessário por Si e não dois seres com tal característica, concorda com o Aquinate, acentuando o seguinte: “Na verdade, só Deus é um ser necessário no sentido do que é necessário em si mesmo. Todas as outras entidades são seres possíveis quando são simplesmente consideradas em si mesmas” (WIPPEL, 2007, p. 50-51, tradução nossa). No original: “In fact, only God is a necessary being in the sense of that which is necessary in itself. All other entities are possible beings when they are simply considered in themselves” (WIPPEL, 2007, p. 50-51).

²⁸⁸ ST I, q. 11, a. 3, resp.

seriam infinitamente poderosos²⁸⁹. De forma análoga, porém, imprecisa, como há tão somente uma nascente para um curso de água, Deus ocasiona a existência de tudo o que há. Na condição de Nascente insecável, o Necessário por Si é único. Todavia, diferentemente do ponto em que nasce o curso de água, não carece de nenhum elemento para, a seu consentimento, dar vida a tudo.

No termo da redação de sua terceira via, Tomás, partindo da observação sobre si e sobre o seu entorno, nota a contingência das coisas e seres temporais, galgando a obtenção dos entes imateriais, os quais, embora ilesos da provisoriedade, podem vir a termo pela aniquilação; chega à consideração da existência do Ser que, ao ser imune ao tempo e à aniquilação, concede a existência a tudo e a mantém. Destarte, os entes contingentes, por serem suscetíveis à dinâmica da geração e corrupção, têm uma existência efêmera vinculada à passagem temporal. Por outro lado, os entes incorruptíveis, pelo fato de receberem de Deus a imortalidade, não são restringidos pelo tempo. Não obstante, por serem receptores e não detentores da imutabilidade, podem ter sua existência considerada como ‘efêmera’ perante a possibilidade de serem aniquilados. Assim, pode-se corroborar que o Ser por excelência, só Deus É. Com efeito, Ele basta a Si, visto que é Causa criadora e não há distinção entre sua essência e sua existência, pois nEle essência e existência é o mesmo. Aliás, é perfeito, sendo impossível que receba algo de outro. Por seu turno, a substância simples criada, que é mensurada pelo evo, está abaixo de Deus, possuindo forma e ser. Já, as substâncias compostas, estas são finitas, têm matéria e forma, possuem seu ser limitado pela sua essência e tendo sido criadas por Deus também são causas de outros seres, como por exemplo, o ser humano na geração²⁹⁰.

Na asserção de Deus criador de todas as coisas existentes e que sua ação criadora é o seu próprio Ser, uma vez que em Deus essência e existência é o mesmo, isto é, o próprio Deus, pode-se questionar o seguinte: se a ação é a mesma, por que os efeitos não são os mesmos, divergem tanto? Aliás, conforme se nota, se o agente é o mesmo, os efeitos também deveriam ser o mesmo e não tão distintos entre si. Haja vista que há coisas materiais e imateriais, corporais e espirituais, temporais e atemporais. Ademais, a objeção apresentada a Tomás diz que: “Com efeito, o que é

²⁸⁹ Com efeito, “o ser necessário assim o é sob qualquer ponto de vista, pois não pode haver dois seres que sejam necessários por si com igual necessidade e que o ser necessário por si não pode ser senão único” (DUBRA apud STORCK, 2010, p. 75).

²⁹⁰ Cf. SANTOS; FERNANDEZ, 2012, p. 63.

uno é naturalmente apto a produzir o uno. Ora, Deus é soberanamente uno, como está claro pelo já dito. Logo, não produz senão um único efeito²⁹¹". De fato, levando-se em consideração a unicidade e soberania divina, essa objeção à tese de Tomás leva a pensar que os efeitos da criação, tendo o mesmo agente, Deus, deveriam ser os mesmos, indistintos e não de forma diversa, conforme se nota. Não obstante, Tomás resolve tal objeção, ao argumentar o seguinte:

Deve-se dizer que o agente natural age pela forma pela qual é: ela é única em cada um, por isso não pode produzir senão um único efeito. Mas um agente voluntário, como Deus, como acima foi demonstrado, age pela forma concebida em seu intelecto. Uma vez que não é contrário à unidade e simplicidade de Deus entender coisas múltiplas, como também já foi demonstrado, segue-se que, mesmo sendo único, possa fazer coisas múltiplas²⁹².

Diversamente das coisas existentes, Deus é o agente universal voluntário que atua conforme seu querer, sem para isso ser coagido ou se ver obrigado pela própria natureza a criar. Ao fazer por vontade e não por necessidade, sua ação não requer que produza os efeitos dispondo a eles a mesma maneira e circunscrição, ou seja, a mesma restrição. A existência de tudo que há provém de Deus. Aliás, a manutenção da vida de todas as coisas implica na permanência da 'vida divina', ou seja, na eternidade de Deus. Deste modo, não há início e tampouco término na existência divina, a qual, portanto, deveras, prosseguirá.

Aliás, como agente primeiro, único e universal de todo o criado, Deus não carece de matéria preexistente, a qual possa determinar que Ele produza tal efeito ao invés de outro. Muito menos pode coagir a Deus produzir apenas um efeito e não outros, segundo o seu querer divino. Isso, porque o poder de Deus é infinito, não pode ser cooptado, tampouco forçado a produzir qualquer efeito. A não ser que illogicamente houvesse um ser igual a Deus; contudo nenhum efeito se iguala a Deus²⁹³. Logo, Deus é eterno²⁹⁴. Ao não precisar de nenhum elemento preexistente

²⁹¹ ST I, q. 47, a. 2, obj. 1.

²⁹² ST I, q. 47, a. 2, ad 1.

²⁹³ Cf. WIPPEL, 2007, p. 62.

²⁹⁴ Contudo, "Deus é eterno, mas não à maneira de um antecedente que, uma vez posto, é origem inevitável de certas consequências, ou dum reservatório sempre aberto donde as águas têm de correr necessariamente. Deus é uma causa livre; as suas comunicações procedem da vontade, fazem-se na medida em que esta quer, quanto à duração, quanto à extensão e quanto à natureza. A ação de Deus é eterna; mas esta ação está determinada por certa concepção do seu efeito, e este efeito será conforme a esta concepção e não conforme a ação divina na sua realidade ontológica" (SERTILLANGES, 1951, p. 147-148).

para a sua ação criadora, Deus não está circunscrito a nenhuma necessidade, como por exemplo, o oleiro que, na utilização da argila, carece de boas condições de sua matéria-prima para realizar a sua obra. Sob esse viés, mesmo a criação sendo realizada na eternidade, não é obrigatório que o efeito, a obra criada, seja eterna. Pelo contrário, Ele concede aos efeitos o que bem aprouver, segundo a sua sabedoria:

Deve-se dizer que o agente primeiro é um agente voluntário. Embora tivesse a vontade eterna de produzir um efeito, nem por isso produziu um efeito eterno [...]. De fato, é preciso entender de um modo o agente particular, que pressupõe uma coisa e causa outra, e de outro modo o agente universal, que produz tudo. Assim, o agente particular produz a forma e pressupõe a matéria; daí que é preciso proporcionar a forma de acordo com a matéria devida... O agente particular pressupõe o tempo, como pressupõe a matéria. Dessa forma, é razoável considerar que ele age em um tempo posterior e não em um tempo anterior, conforme a representação da sucessão de um tempo depois de outro. Mas quando se trata do agente universal, que produz as coisas e o tempo, não dá para considerar que aja agora e não antes, conforme a representação de um tempo depois de outro, como se o tempo fosse pressuposto à sua ação. Deve-se considerar que ele deu a seu efeito tanto tempo quanto quis e como lhe pareceu conveniente para manifestar seu poder²⁹⁵.

No seu querer, Deus quis conceder a contingência às coisas existentes imersas no tempo, e conceder a incorruptibilidade ao que existe ileso aos efeitos temporais, mas que estão à mercê da aniquilação. Ambas, embora distintas, na eternidade são criadas e não no tempo, apesar das coisas contingentes estarem ao sabor dos efeitos temporais. Ciente disso, quais seriam essas coisas não restringidas no tempo e qual seria a medição, o 'tempo', a que elas foram submetidas, pois, exceto Deus, tudo pode vir a termo?

²⁹⁵ ST I, q. 46, a. 1, ad 6.

3.2 A POSSIBILIDADE DE ANIQUILAÇÃO DOS ENTES IMATERIAIS

Do número desses seres, os quais são necessários por outrem fazem parte os anjos²⁹⁶ e os corpos celestes²⁹⁷. Por compartilharem semelhante aspecto, são incorruptíveis, conquanto sejam distintos entre si: “Deve-se dizer que, embora os corpos celestes e as criaturas espirituais difiram na natureza, eles coincidem em que têm o ser imutável²⁹⁸”. Conforme a concepção do Aquinate, os anjos e os corpos celestes não estão restringidos e muito menos são impactados pelos efeitos temporais. Ora, não estando circunscritos à temporalidade, mas também aquém da eternidade, qual seria o ‘mensurador’ dos entes necessários por si? A métrica da existência de semelhantes entes é o *evo*²⁹⁹. Assim, ao compartilharem o aspecto da imunidade em relação ao tempo, eles “são medidos pelo *evo*³⁰⁰”. E o *evo* é entendido como distinto em relação ao tempo e à eternidade: “O *evo* difere do tempo e da eternidade, existindo como o meio entre eles³⁰¹”.

Contudo, embora podendo ser considerado intermediário entre o tempo e a eternidade, o *evo* não se configura num interstício entre ambos, pois se encontra mais perto do primeiro, do tempo. Isso, porque de algum modo os seres mensurados no

²⁹⁶ Agostinho “concebia que os anjos podem ter sido criados antes do céu e da luz, mas isso não os faz coeternos com Deus” (FLETEREN apud FITZGERALD, 2018, p. 118): “Não faltará quem diga que nas seguintes palavras: *Faça-se a luz e a luz foi feita* não se acham incluídos os anjos, mas que nelas se ensina a criação primeira de luz corpórea. Para esse tal, a criação dos anjos não é apenas anterior ao firmamento, que, feito entre umas águas e outras, foi chamado céu, mas também ao que se disse neste versículo: *No princípio fez Deus o céu e a terra*. Segundo eles, *no princípio* não quer dizer que fosse o primeiro a ser feito, visto como os anjos foram criados antes, e sim que todas as coisas foram feitas em sua Sabedoria, que é seu Verbo, a quem a mesma Escritura chamou princípio. Aos judeus, que no Evangelho lhe perguntaram quem era, respondeu ser o princípio. Não sou, contudo, o chamado a dirimir tal contenda [...]. Uma coisa é indubitável e certa: os santos anjos, apesar da sublimidade de sua condição, não são coeternos com Deus” (AGOSTINHO, 1961b, p. 146).

²⁹⁷ A física do século XIII considerava que os corpos celestes eram incorruptíveis (Cf. GRANT, 1996, p. 63-64). Por essa visão, seguramente, o Aquinate inferiu que os corpos celestes eram mensurados pelo *evo*. Ainda sobre os corpos celestes, mas na visão agostiniana, segundo Ferrari (apud FITZGERALD, 2018, p. 157), Agostinho criticava a ideia corrente: a de que os astros determinavam a vida das pessoas: “Os que opinam que os astros, sem a vontade de Deus, determinam as nossas ações, os bens que teremos ou os males que padeceremos, devem ser rechaçados dos ouvidos de todos, não apenas dos daqueles que professam a verdadeira religião, mas também dos de quem quer ser adorador de quaisquer deuses, embora falsos” (AGOSTINHO, 1961a, p. 251).

²⁹⁸ ST I, q. 10, a. 6. ad 2.

²⁹⁹ Os entes medidos pelo *evo* “estão em uma espécie de tempo, mas não em um tempo que mede a idade. E isso é o que Tomás de Aquino, em latim, chama de *aevum*, que tende, estranhamente, a ser traduzido para o inglês pela palavra grega *aeon*” (DAVIES apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 202, tradução nossa). No original: “Such entities, then, are in a kind of time, but not a time which measures age. And this is what Aquinas, in Latin, calls *aevum*, which tends, rather oddly, to be translated into English by the Greek word *aeon*” (DAVIES apud MCCOSKER; TURNER, 2016, p. 202).

³⁰⁰ ST I, q. 10, a. 6. ad 2.

³⁰¹ ST I, q. 10, a. 5, resp.

evo têm mudança: corpos celestes mudam de local e os anjos, de pensamento³⁰². O evo é assim conceituado pelo Aquinate: “o tempo tem antes e depois; o evo não tem em si antes e depois, mas pode acompanhá-lo; enfim, a eternidade não tem antes nem depois, e não é compatível com eles³⁰³”.

O Aquinate, embora tenha, a contento, afirmado que não há somente entes contingentes, visa na sua terceira via apresentar a existência de entes necessários por outro para, posteriormente, enfatizar que há o Ser necessário por Si. Para tanto, considera impossível uma série infinita de entes necessários por outro. Isso, porque obrigatoriamente deve haver o ser necessário que confere a necessidade a outro e, assim, sucessivamente. Pois, do contrário, não poderia existir os demais necessários, no caso, os entes necessários por outro, caso não houvesse o necessário que enseja a necessidade. Havendo, de forma consequente, o Necessário por Si.

Assim, novamente reafirmando a impossibilidade de uma série infinita de entes, no caso, agora, de entes necessários por outro, o Aquinate pode ter em mente uma ‘possível efemeridade’ desses entes, apesar de esses serem imunes aos efeitos do tempo. Tomás defende a ideia de que tais entes, por serem imateriais e não restringidos pelo tempo, devem ser ‘mensurados’ pelo evo e não pela eternidade, a qual só convém a Deus.

O referido excerto tomásico indica que o evo possui um início, implicando que todos os entes pelo evo mensurados carecem de um princípio, isto é, do Ser que lhes conceda a existência. O fato de o evo não ter um fim indica que os entes nele inscritos não são sujeitos à corruptibilidade. O fato de não serem entes temporais, senão imateriais, faz com que entes distintos possam compor a fileira dos entes necessários por outro. E, desse modo, constituir o grupo dos entes mensurados pelo evo. Todavia, apesar da incorruptibilidade dos entes imateriais, eles podem ter sua existência cessada por Deus, conforme traz o Aquinate na *Suma de Teologia*:

Deve-se dizer que no próprio ser do anjo, considerado em si mesmo, não existe diferença entre o passado e o futuro, mas apenas quanto às mudanças que aí se acrescentam. Quando dizemos que o anjo é, foi ou será, a diferença existe no conceito de nosso intelecto, que apreende o ser angélico por comparação com o qual seu oposto não está subordinado ao poder divino. Mas, quando diz que o anjo será, ainda não supõe algo. Portanto, como o ser ou o não-ser do anjo dependem do poder divino, Deus pode fazer, absolutamente falando, que o ser do anjo não mais existirá; mas não pode

³⁰² Cf. ST I, q. 10, a. 5, resp.

³⁰³ ST I, q. 10, a. 5, resp.

fazer que este ser não exista enquanto ele é, nem que não tenha sido quando já foi³⁰⁴.

Logo, Deus pode aniquilar, pondo um termo na existência dos entes incorruptíveis. Tal asserção suscita certa dificuldade: se Deus viesse a extinguir alguma de suas criaturas, a sua benevolência poderia ser posta em xeque, pois ao findar algum ente, Deus teria a sua bondade atenuada e até mesmo anulada? O Aquinate, no seu livro *Questões Disputadas sobre o Poder de Deus*, escrito provavelmente em 1271³⁰⁵, advoga no capítulo 5, *A preservação das coisas existentes por Deus*, mais especificamente no artículo 3, *Deus pode aniquilar uma criatura?*, que em nada diminui a bondade divina a possibilidade de Deus extinguir a existência das criaturas:

De maneira semelhante, Deus não produz as criaturas por necessidade de natureza, como se a potência de Deus estivesse determinada para ser da criatura, como se provou na outra questão. De modo semelhante, a bondade de Deus também não depende das criaturas, como se elas não pudessem existir, porque as criaturas nada acrescentam à bondade divina. Logo, segue-se que não é impossível que Deus reduza as criaturas ao não ser, já que não é necessário que Ele lhes forneça o ser, a não ser por suposição de sua ordenação e presciência, porque assim ordenou e preconcebeu, para manter a coisa perpetuamente no ser³⁰⁶.

Por isso, embora não submetidos à passagem temporal, podem ser aniquilados, sem que isso cause algum demérito no Necessário por Si. Ou seja, até mesmo os entes incorruptíveis, não por causa da ação temporal, senão pelo fato de poderem ser extintos por Deus, têm uma existência dependente. Logo, só Deus é permanente e perene, pois somente Ele é eterno. Sob esse viés, o ato de ser não é absoluto no ente; é imprescindível que a ele Deus conceda a existência. O ente contingente é o que tem ser, mas não é o próprio ser. Enquanto Deus, por não ter ser, transcende todos os entes, porque Deus é ser. Em suma, a essência de Deus é ser, a essência do ente não é ser. Ademais, é Deus quem concede o ser ao ente.

³⁰⁴ ST I, q. 10, a. 5, ad 3.

³⁰⁵ Cf. TORRELL, 1999, p. 244.

³⁰⁶ *De Potentia*, q. 5, a. 3, resp.

3.3 A PASSAGEM TEMPORAL DOS ENTES CONTINGENTES MATERIAIS

A Filosofia Clássica, sobretudo os filósofos naturalistas pré-socráticos (Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, etc.), legou à posteridade a asserção de que as coisas temporais estão sujeitas à dinâmica da geração e corrupção. Tomás, ciente dessa constatação filosófica e embasado na sua argumentação calcada nos elementos sensíveis e a *posteriori*, defende na sua terceira via a existência de entes corruptíveis, os quais podem ser ou não ser. Aqui, nesse ponto da explanação de Tomás, talvez possa surgir uma dificuldade: como é possível entender a indicação tomásica de que os entes contingentes podem ser e não ser; será que esses teriam o poder de existir e não existir em si mesmos, podendo trafegar da existência para a não existência à bel prazer, tendo assim o ser em si? Uma possível resposta a essa questão é a percepção da efemeridade do que é contingente.

Isso, certamente, atesta os efeitos da passagem temporal nos entes materiais. Prova disso é a possibilidade do nascer e morrer dos entes contingentes apresentada por Tomás. Podendo, assim, ser e não ser. O natural da existência é nascer, crescer, amadurecer e morrer. Não obstante, é notório que diversos entes perecem antes mesmo de amadurecer, diversos deles não experienciam o crescimento. Isso evidência a imprevisibilidade e a importância do agora na existência do contingente, pois não se sabe o depois, quando este chegar, já é presente. Nessa esteira, pensar que podem ser e não ser é reconhecer a precariedade da existência nos entes que são temporais.

A mais simples observação realizada sobre o homem e o seu entorno traz a certeza da dinamicidade da vida: nascimento, crescimento e padecimento, em uma imprevisibilidade presente nos efeitos temporais. Ademais, é sabido que nem tudo logra o nascimento, mesmo obtendo-o não se tem uma certeza palatável do prosseguimento da maturação vital, ou seja, não se pode afirmar que após o nascimento, para todos, há de se seguir o amadurecimento e o envelhecimento. Não obstante, infelizmente, a morte pode ocorrer em uma etapa inicial. Semelhante percepção atesta a existência de coisas e seres contingentes. Nessa imprevisibilidade, vê-se que, apesar do curso existencial ser perpassado pelo nascimento, crescimento, amadurecimento, envelhecimento e morte, nem todos os entes contingentes conseguem fazer esse caminho: muitos decaem no alvorecer da

existência, vários decaem antes do amadurecimento e diversos não chegam à fase senil.

Enfim, o curso dos entes contingentes é incerto. O que faz pensar, à luz da terceira via tomásica, na impossibilidade de o contingente ensejar a existência, pois o que pode não existir em algum dado momento não é, porque num certo instante não existia. Assim sendo, é natural supor que em um determinado instante nada havia e agora nada existiria se, de fato, tudo fosse dessa natureza. Isso, porque o que não existe só começa a existir a partir do que já é. Assim, se somente existissem tais tipos de entes, seria impossível que hoje houvesse algo, pois não haveria a necessária estabilidade para que algo nesse instante existisse. Conforme se nota, as coisas existem. Ademais, se tão só houvesse o contingente, nada teria sequer existido, pois é impossível, lógica e ontologicamente falando, haver a transposição do não ser ao ser. Pois é fato que algo somente concede o que possui e nunca algo que não detém.

Obviamente, a constatação da existência das coisas corrobora que algo existe. Sendo assim, é plausível assentir que algo é necessário, pois do nada, nada vem. Destarte, é razoável asseverar a existência de coisas necessárias. Ratificando, desse modo, a impossibilidade de uma cadeia infinita de coisas contingentes, entes materiais, pois semelhante finitude contingencial impediria a existência do que agora se faz presente na realidade³⁰⁷. Se, numa hipótese impossível, houvesse um sem-número de causas contingentes e nada mais, isso não alavancaria semelhantes causas e entes a outro patamar. Desse modo, permanecendo com o mesmo status ontológico, o contingente não poderia substituir a Causa incausada, ou seja, não poderia a causa contingencial ser a origem de tudo o que há. Com efeito, o contingente não tendo em si a existência, pois a tem e a não possui, numa imprevisibilidade contínua, não poderia, num primeiro momento, doar a existência a outro contingente e assim por diante, caso não houvesse algo fora do contingencial, que principia a existência.

³⁰⁷ Aliás, “o motivo pelo qual não podemos voltar ao infinito é que é necessária uma razão suficiente, uma causa. Mesmo que a série de causas acidentais possa ser rastreada infinitamente no passado, por exemplo, a da transformação da energia, a dos seres vivos, a das gerações humanas; o movimento, a vida, a alma humana continuariam a exigir explicação. As causas acidentais não são suficientes por si mesmas, são tão insuficientes tanto umas quanto as outras. Estender sua série não é mudar sua natureza” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1976, p. 78, tradução nossa).

Esse primeiro ponto, afirmado na terceira via tomásica acerca da existência divina, é de extrema razoabilidade e de possível concordância³⁰⁸. O consequente desenrolar do início da explanação do Aquinate, nessa sua prova da existência divina, apresenta a possibilidade de se obter a afirmação de ser e não ser, de modo quase simultâneo, para o que é contingente. Representando, com efeito, que se, ao viver, possuem o ser e, ao perecer, declinam-se ao não ser, eles estão imersos numa dinâmica de provisoriedade e de inconstância tão grande que atesta a percepção que, tendo tal trajetória de tender ao fim, é porque tais coisas não adquirem a vida de si mesmas.

Assim, havendo só o contingente, significa que em algum instante nada haveria. Pois, se as coisas e os seres passageiros não detêm o ser de forma total e plena, senão de maneira ínfima e finita, como eles poderiam ensejar a existência, ou seja, principiar a vida? Aliás, tendo somente contingência, a existência das coisas e seres cairia numa cadeia de contingentes que não teria fim. Ora, se o contingente é efêmero, como poderia a contingência ainda se fazer presente na realidade, se ela é tão fugaz?

Decerto, respondendo a tal questão, o Aquinate, ao prosseguir sua reflexão, pontua a impossibilidade de haver tão só o contingente. Pois, a contingência é incapaz de dar a existência continuamente, pelo fato de não a possuir de forma plena, e, como não se pode doar o que não se tem, se houvesse somente o contingente nenhuma coisa agora existiria. Tal consideração é incongruente, pois a experiência sensorial e o próprio percipiente são duas provas cabais de que ao menos alguma coisa há nesse momento.

De forma consequente, do nada nenhuma coisa poderia advir, o que realça ainda mais a existência de algo necessário que estaria fora da dinâmica da geração e corrupção, na qual está imerso tudo que é contingente, e que concederia a existência ao que é temporal. Na análise disto, o Aquinate chega à consideração da existência de algo que obrigatoriamente é necessário. Disto, por sua vez, Tomás obtém uma consideração importante a respeito da existência de entes necessários. Semelhante

³⁰⁸ “Nenhum homem em sã consciência contestará o ponto de partida da *Tertia Via*, ou seja, a existência de seres ‘possíveis’ no sentido definido por Tomás. Sem comentar o que acontece no mundo inanimado, é óbvio que os seres vivos nascem e morrem; a vida deles é limitada no tempo” (STEENBERGHEN, 1980, p. 201, tradução nossa). No original: “Aucun homme sensé ne contestera le point de départ de la Tertia via, c’est-à-dire l’existence d’êtres ‘possible’ au sens défini par S. Thomas. Sans se prononcer sur ce qui se passe dans le monde inanimé, il est évidente que les êtres vivants naissent et meurent; leur vie est limitée dans le temps” (STEENBERGHEN, 1980, p. 201).

afirmação que se sustenta pela verificação da realidade mundana poderia, deste modo, talvez conceder a devida consideração para Tomás assegurar o seu objetivo de edificar e consolidar sua terceira via sobre a existência divina. Todavia, ao que tudo indica, considerando incompleta a sua argumentação no que tange à existência divina, na sua terceira via, Tomás insere a possibilidade de dois necessários. Os entes necessários por outro, embora sendo incorruptíveis por não serem acometidos pelos efeitos temporais, mas pelo fato de não possuírem em si a causa de sua necessidade, são, em alguma medida, ‘efêmeros’ e não eternos.

Assim, tendo em vista a impossibilidade de se remontar ao infinito no rol do contingente e do necessário por outro, tem-se o Ser que não carece de outro para ser, porque é necessário por Si³⁰⁹. É, por isso, fundamental a existência do Ser necessário por Si. Ele é o iniciador da série causal dos entes necessários por outro. Por isso, semelhante série não pode ter uma extensão sem limites. Obrigatoriamente, esses dependem dEle para o seu existir. Haja vista que esses entes têm a ‘vida’ pelo fato de provir do necessário por Si. Ele, por essa ótica, dá a existência aos necessários por outro.

Igualmente, o contingente não poderia dar início a qualquer série, uma vez que em algum dado momento proveio do que é. E isso, porque é inadmissível inferir que o ser advenha do que não é. Tendo em mente que o contingente, por causa de sua efemeridade, teve um momento que não era. Ademais, é impossível pensar que o contingente, em algum instante não existindo, conceda o que não possui. Logo, a existência dos entes provém do que É, visto que o contingente não concede o início à vida.

Em posse da trajetória ascendente, traçada pelo Aquinate na terceira via, e da dinâmica descendente, inscrita na asserção do atributo da eternidade divina (presente na *Suma de Teologia*, na qual se tem a tese da eternidade de Deus, da incorruptibilidade dos entes imateriais e de sua possível aniquilação, e da efemeridade

³⁰⁹ Disto tem-se que “todo ser necessário (isto é, incorruptível) tem uma causa de sua necessidade de outra coisa ou não. Não se pode regredir ao infinito com seres necessários causados, como ele acabou de mostrar no segundo momento ao tratar das causas eficientes. Portanto, ele conclui, deve haver um ser necessário que não dependa de nada mais para sua necessidade e que causa a necessidade em tudo o mais” (KRETZMANN; STUMP, 1993, p. 114, tradução nossa). No original: “Every necessary (that is, incorruptible) being has a cause of its necessity from something else or it does not. One cannot regress to infinity with caused necessary beings, as he has just shown in the second way with respect to efficient causes. Therefore, he concludes, there must be a necessary being that does not depend on anything else for its necessity and that causes the necessity in all else” (KRETZMANN; STUMP, 1993, p. 114).

dos entes contingentes), é possível afirmar e defender a existência de uma relação desta referida prova tomásica sobre a existência divina com o atributo da eternidade de Deus. Desse modo, no próximo capítulo será refletido sobre semelhante possibilidade, através da análise do posicionamento de Davies e da consideração de O' Grady a esse respeito; bem como será apresentada e advogada a nossa tese de que há uma relação de subordinação entre as ideias tomásicas do atributo da eternidade divina e da terceira via.

CAPÍTULO 4 A RELAÇÃO ENTRE A TERCEIRA VIA TOMÁSICA E O ATRIBUTO DA ETERNIDADE DE DEUS

A ‘durabilidade’ da existência dos seres pode ser inferida como um ponto importante da terceira via. Como também o é do atributo divino da eternidade de Deus. Desse modo, o tempo serve de base para essas duas teses tomásicas. No caso do atributo da eternidade divina, o próprio Tomás explicita que se deve partir do tempo para se abordar cognitivamente a eternidade³¹⁰. Já em relação à terceira via, embora o Aquinate não tenha deixado explícito que o tempo é a base da referida prova acerca da existência divina, o fato de a referida demonstração da existência divina partir do possível³¹¹ deixa implícito que o tempo serviu de fundamento para o Aquinate construir a argumentação da referida via. De fato, os comentadores tomásicos (Davies³¹², O’Grady³¹³, Kenny³¹⁴) defendem a ideia de que o possível constitui e abrange todos os seres sujeitos à dinâmica da geração e corrupção, a qual somente é perceptível através da passagem temporal.

Os seres contingentes, ao serem mensurados pelo tempo, têm por ele sua existência marcada e restringida, sofrem os efeitos da dinâmica da geração e corrupção. Pela encadeação dos movimentos, os seres contingentes possuem no tempo um delimitador cognitivo, por meio do qual o ser humano, em sua intelecção, consegue mensurar a existência efêmera dos seres contingentes. Tal vida é breve e instável, pois é totalmente circunscrita ao tempo³¹⁵. O ser humano, assim, refletindo acerca do movimento estabelece uma medição, uma métrica que não somente mensura, mas também interliga o encadeamento dos movimentos e, dessa forma, possibilita-lhe verificar a mudança, a mutação dos entes naturais: como, por exemplo, da germinação, do crescimento e da morte de uma flor.

Por seu turno, os seres imateriais, ao terem início na sua existência, mas não um fim, não podem ser medidos pelo tempo. A sua vida não está à mercê da temporalidade, mas também não pode ser denominada de eterna; isso, porque, ao

³¹⁰ Cf. ST I, q. 10, a. 1, resp.

³¹¹ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

³¹² Cf. DAVIES, 1993, p. 29.

³¹³ Cf. GRADY, 2014, p. 95.

³¹⁴ Cf. KENNY, 2014, p. 51.

³¹⁵ Nesse viés, pode-se conceituar que “o tempo nada mais é que o caráter mensurável do movimento diante de uma racionalidade que o percebe e o delimita em seus instantes iniciais e finais” (SCHMIDT apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p. 193).

possuir um início, provêm do Ser e estão submetidos a Ele, haja vista que sua incorruptibilidade é concedida por Deus³¹⁶. Por isso, também são totalmente dependentes do Ser. Mas, pelo fato de não estarem delimitados pelo tempo e como tudo que escapa a ele não pode ser cognitivamente mensurado pelo ser humano, o início dos seres incorruptíveis nos é desconhecido³¹⁷. Os seres circunscritos ao evo possuem uma existência perene, através da qual permanecem salvos dos efeitos do tempo.

A perenidade do incorruptível é concedida pelo Ser, o Qual, ao não possuir início nem fim, não possui nenhum limitador, algo que restrinja a sua Vida. Muito pelo contrário, Ele é criador e mantenedor de todos os seres contingentes e incorruptíveis. Da mesma forma que esses seres são infinitamente inferiores a Deus, o tempo e o evo estão infinitamente abaixo de sua grandeza. Aliás, tais seres contingentes e não contingentes, ao serem criados e mantidos no ser por Deus, possuem uma dependência absoluta do Ser³¹⁸.

A perfeita simultaneidade da vida toda conjunta de Deus, mensurada só pela eternidade³¹⁹, é totalmente una e indivisa. Os efeitos inscritos na mutação advinda da passagem temporal e a possibilidade de aniquilação por que se infere um 'limitador' da existência do incorruptível, não delimitam nem cessam a Vida divina. Pelo contrário, Deus é infinitamente superior a todos os seres e conhece tudo no mesmo instante, de modo conjunto e simultâneo. Diferentemente, o ser humano, de maneira sucessiva, aos poucos, vai conhecendo as coisas que se lhe apresentam. Para exemplificar essa disparidade invencível, mas de modo satisfatório e analógico, o Aquinate utiliza o respectivo exemplo:

Deve-se dizer que as coisas que passam ao ato no tempo são por nós conhecidas sucessivamente no tempo; mas por Deus, na eternidade, que está para além do tempo. Por conseguinte, como só conhecemos os futuros contingentes enquanto tais, não podem ser certos para nós, mas somente para Deus, cujo conhecer é na eternidade para além do tempo. Como alguém que caminhasse numa estrada e não visse os que lhe estavam seguindo, ao passo que aquele que está postado num lugar mais alto vê a estrada inteira, e simultaneamente vê todos que estão aí caminhando³²⁰.

³¹⁶ Cf. ST I, q. 10, a.3, resp.

³¹⁷ "O sujeito de medida do evo é essencialmente imutável, sem que possamos distinguir em seu ser um antes ou um depois" (SCHMIDT apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p. 192).

³¹⁸ Sua vida "não comporta divisões como passado, presente ou futuro, tampouco a sucessão de antes e depois" (Ibidem).

³¹⁹ Cf. ST I, q. 10, a.3, resp.

³²⁰ ST I, q. 14, a. 13, ad. 3.

A sucessividade demarca o conhecimento humano. Desse modo, só quando ocorre no tempo, paulatinamente o ser humano obtém o conhecimento, acumulando-o conforme sucede o tempo. Deus, pelo contrário, sabe todas as coisas de modo simultâneo, no mesmo instante. Assim, como no excerto tomásico, o Ser está acima e vê todos e simultaneamente sabe tudo. Por isso, o conhecimento e a sua acumulação se dá no tempo para o ser humano, enquanto que ao Ser se dispõe de modo todo conjunto e simultâneo, na eternidade: “tudo o que está no tempo está desde toda eternidade presente a Deus³²¹”.

A mesma e una visão de tudo e todos é própria do Ser, que é o único Necessário por Si, e do Qual todos os demais seres – possíveis e necessários por outro – dependem de modo absoluto. Desse modo, a eternidade, exclusiva e própria de Deus³²², é infinitamente superior ao tempo – no qual a contingência restringe a vida dos seres materiais – e ao evo – circunscrição pela qual os seres imateriais recebem do Ser a incorruptibilidade, a perenidade, mas que nem por isso são isentos de ter um fim³²³.

O fato de que o atributo divino da eternidade, elaborado por Tomás³²⁴, também trazer em seu conteúdo a incorruptibilidade dos seres imateriais e a efemeridade dos seres materiais – as quais já podem ser inferidas na terceira via³²⁵ -, ao abordar o tempo e o evo em seus artigos³²⁶, conjuntamente com a possibilidade de defender a ideia do tempo como base para a argumentação da terceira via tomásica, pode levar à suposição de uma possível relação desta referida prova sobre a existência divina com o atributo da eternidade de Deus.

Seguindo essa linha de raciocínio, é razoável supor que o Aquinate, ao que tudo indica, arquitetou um argumento que, ao harmonizar a razão com a crença cristã, tinha por escopo reafirmar a existência divina e o já citado atributo de Deus. Não obstante, um dos comentadores tomistas, Brian Davies, tem uma frase na qual indica – no primeiro momento do argumento tomásico acerca de Deus – não haver qualquer

³²¹ ST I, q. 14, a. 13, resp.

³²² Cf. ST I, q. 10, a. 3, resp.

³²³ Cf. ST I, q. 10, a. 5, ad 3.

³²⁴ Cf. ST I, q. 10, a. 3, resp.

³²⁵ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

³²⁶ Cf. STI, q. 10, a. 4, resp.; Cf. STI, q. 10, a. 5, resp.; Cf. STI, q. 10, a. 6, resp.

conexão entre as vias e os atributos divinos³²⁷. Por outro lado, outro comentador tomista, Paul O' Grady, considera, mormente na terceira via, uma conexão entre a prova da existência divina e o atributo da eternidade de Deus³²⁸. Perante o parecer dos referidos comentadores tomistas, com o intuito de melhor explicitar a tese por meio da qual, de fato, há uma relação de subordinação entre as ideias tomásticas – do atributo divino para com a terceira via – nos debruçaremos, num primeiro momento, no posicionamento de Davies, e, depois, na consideração de O' Grady, para, por fim, apresentarmos nossa tese acerca da possível relação entre as referidas ideias tomásticas.

4.1 A DISSOCIAÇÃO ENTRE AS VIAS E OS ATRIBUTOS DIVINOS: O POSICIONAMENTO DE DAVIES

O comentador tomista Brian Davies, na sua obra *The thought of Thomas Aquinas*, constrói uma significativa análise sobre o pensamento filosófico do Aquinate. Nela, o comentador reflete acerca das 5 vias³²⁹. Na sua investigação, Davies tem a intenção, ao que tudo indica, de apresentar que o Aquinate não tinha o objetivo, ao

³²⁷ Logo mais, na seção 4.1, a dissociação entre as vias e os atributos divinos: o posicionamento de Davies, será, novamente, exposto.

³²⁸ Mais adiante, na seção 4. 2 A eternidade divina e sua vinculação com a terceira via: A consideração de O' Grady, será, uma vez mais apresentada.

³²⁹ Eis, de novo, o excerto de Davies: “Apesar de Tomás de Aquino conceber que as cinco vias são os argumentos que atestam a existência de Deus, elas não pretendem ser uma defesa exaustiva da crença na existência divina. Pois, contrariamente ao que geralmente se supõe, elas são apenas um primeiro estágio. Mais precisamente, elas não pretendem mostrar que Deus existe com todos os seus atributos tradicionalmente atribuídos a ele. Tudo o que as cinco vias argumentam é que há (1) ‘alguma primeira causa de mudança que não é mudada por nada’, (2) ‘alguma primeira causa’, como também, (3) ‘algo que deve ser independentemente de qualquer coisa além de si mesmo [e é] a causa de outras coisas que são; além do que deve existir’ (4) ‘algo que causa em todas as outras coisas o ser, ou seja, dá ensejo a tudo que há, levando-as à perfeição’; devendo haver, portanto, (5) ‘algo com entendimento, por meio do qual todas as coisas na natureza são direcionadas para o seu escopo’. Se entendermos as cinco vias nesse contexto, poderemos descobrir que Tomás de Aquino as constrói e as desenvolve a fim de mostrar o que pode ser verdadeiro a respeito de Deus, à luz de questões e considerações posteriores. Seu objetivo é prosseguir o jogo e não o terminar nesse primeiro momento” (DAVIES, 1993, p. 26, tradução nossa). No original: “Although Aquinas says that the Five Ways are arguments for the existence of God, they are not intended as an exhaustive defense of belief in God’s existence. Contrary to what is sometimes supposed, they are only a first stage. More precisely, they do not purport to show that God exists with all attributes traditionally ascribed to him. All they explicitly argue is that there is (1) ‘some first cause of change not itself being changed by anything’, (2) ‘some first cause’ (3) ‘something which must be and owes this to no other thing than itself [and is] the cause those other things are’, (4) ‘something ‘which causes in all other things their being, their goodness, and whatever other perfection they have’, and (5) something ‘with understanding’ by which everything, in nature, is directed to its goal’. If we read the Five Ways in context, we will find that Aquinas builds on them and develops an account of what must be true of God in the light of further considerations and questions. Their purpose is to set the ball rolling, not to bring the game to an end” (DAVIES, 1993, p. 26).

seu ver, no primeiro momento de sua tese sobre Deus, de já determinar a existência divina e tudo que essa argumentação comporta. Mas, tão somente, nessa primeira ponderação, iniciar uma argumentação em que, segundo ele, apresenta as vias como se fossem apenas um primeiro estágio.

No viés do referido comentador, o Aquinate quer, pouco a pouco, edificar a sua argumentação, convidando o seu leitor a, passo a passo, reconhecer que um discurso acerca de Deus demanda toda uma atenção nos detalhes, que se faz imprescindível conceder um passo de cada vez para uma compreensão mais fecunda e compensatória no que tange à especulação racional sobre Deus. Esse propósito reflexivo de Davies é confirmado, por suas próprias palavras, quando, ao final do excerto, ele ratifica que o Aquinate tem a intenção de prosseguir o jogo e não o terminar nesse primeiro momento³³⁰. Ou seja, para o referido comentador, Tomás não pretende esgotar toda a discussão, nesse momento de sua argumentação acerca de Deus. Contrariamente a isso, o Aquinate, partindo dos elementos sensíveis e *a posteriori*, convida o seu interlocutor a, juntamente com ele, numa trilha cognitiva, ir, gradativamente, rumo a uma obtenção de um conhecimento importante sobre Deus que se destina a todos que possam ter contato com sua argumentação. Desse modo, o Aquinate utiliza-se de uma argumentação baseada em algo a que todo ser humano, segundo sua inferência, deve conceder o assentimento, a saber: a razão. Aliás, “é preciso recorrer à razão natural, a que todos são obrigados a dar o assentimento³³¹”.

Tomás, além de se dirigir ao maior número possível de leitores de sua argumentação sobre Deus, deseja que os mesmos possam, conjuntamente a ele, de modo reflexivo, trilhar os seus passos na construção de seu conhecimento acerca de Deus. Isto é, possam perceber todas as etapas da construção dessa argumentação sendo feita, a fim de compreender que eles também podem reconhecer a existência divina partindo do que lhes é próprio, a razão. E com sua racionalidade, partindo do sensível e do *a posteriori*, consigam discernir os traços deixados por Deus na sua criação. Haja vista que todo efeito guarda similitude com sua causa.

Partindo dessa inferência, tendo por base a ponderação de Davies, é possível indicar que o Aquinate não pretende esgotar toda a sua argumentação no que tange a Deus, nesse momento de sua construção filosófica. O objetivo de Tomás seria de, paulatinamente, com seu leitor, estabelecer uma argumentação conjunta, através da

³³⁰ Cf. Ibidem.

³³¹ SCG I, cap. 2.

qual o filósofo, indicando os passos, leva o interlocutor a perceber a razoabilidade de sua ideia, a ponto de também ser um entusiasta da mesma, uma vez que não se vê como alguém fora da discussão, mas, sim, participante e contribuinte da mesma, com sua reflexão.

Nesse sentido, a discussão posta, gradativamente, pelo Aquinate, não é ainda uma demonstração da existência divina com todo o seu edifício argumentativo construído, mas, sim, um primeiro e significativo passo. Com efeito, não despropositadamente, Davies infere que as vias tomásicas não pretendem ser uma defesa exaustiva da crença na existência divina. Pois, contrariamente ao que geralmente se supõe, elas são apenas um primeiro estágio³³². De fato, Tomás, ao iniciar sua argumentação sobre cada via, não quer, num primeiro momento, asseverar a crença em Deus, mas, antes, construir, paulatinamente um discurso, embasado na razão e principiado pelo sensível e *a posteriori*, sobre a existência divina³³³. Numa investigação sucinta das cinco vias pode-se verificar isto: na primeira via o Aquinate assevera:

Nossos sentidos atestam com toda a certeza que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo do seu movimento; ao contrário, o que move, o faz enquanto se encontra em ato [...]. É preciso que tudo que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão que se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro³³⁴.

Os sentidos captam o movimento e com ele o encadeamento presente na dinâmica inscrita na realidade física, na qual todos os seres contingentes movem-se e são atingidos pelo movimento de outro: a pedra, que apesar de imóvel sofre o movimento da marreta e da picareta; o gramado que sofre pela cadência e pela intensidade das ações dos jogadores; os próprios animais brutos e o ser humano que choram ao nascer e concedem o último expiro ao morrer. O movimento, conforme refletido, existe e é inerente à existência contingente que está presente na realidade física. Mas, para que ele tenha tido início, para que houvesse o primeiro movimento e

³³² Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

³³³ Cf. ST I, q. 2, a.3, resp.

³³⁴ ST I, q. 2, a.3, resp.

dele o segundo e assim sucessivamente, é necessário algo que o enseje. Contudo, deve ser algo que move sem ser movido, pois, do contrário não seria o primeiro, teria algo anterior a ele e, desse modo, *ad infinitum*. Contudo, “todo corpo físico conta com um movimento natural. Ora, o corpo infinito não poderia ter um movimento natural³³⁵”. Desse modo, faz-se imprescindível o primeiro motor que move sem ser movido e que deve ser (1) alguma primeira causa de mudança que não é mudada por nada³³⁶. Logo, o Aquinate, na sua primeira via, quer indicar a necessária existência de algo que move sem ser movido.

O movimento que há no mundo não se dá de modo accidental e desordeiro. Há uma organicidade e um encadeamento no movimento existente. Decerto, observando essa harmonia que há nos movimentos perceptíveis na realidade física, Tomás, após se cercar de uma argumentação que reflita acerca da existência do primeiro motor imóvel, quer identificar, por meio da segunda via, a causa incausada que enseja toda a ordem causal:

Encontramos nas realidades físicas a existência de uma ordem entre as causas eficientes. Mas não se encontra, nem é possível, algo que seja causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, 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 [...]. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira das causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas, se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira³³⁷.

O encadeamento e a organicidade presentes no movimento inscrito na realidade física atestam a existência da ordem causal, na qual se inserem as cadeias causais, em que cada movimento é efeito de uma causa que o efetua. Um exemplo de série causal é um jogo de sinuca: as pessoas, no espaço de lazer de sua casa, pegam cada qual um taco, passam o giz no taco, ajeitam as bolas de sinuca, decidem quem irá iniciar a partida, depois a pessoa que iniciará o jogo prepara a tacada para acertar o bolão, o bolão irá colidir com as demais bolas de sinuca, em que uma ou mais delas pode ou não adentrar a caçapa, e assim sucessivamente até uma delas

³³⁵ ST I, q. 7, a. 3, resp.

³³⁶ Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

³³⁷ ST I, q. 2, a.3, resp.

sair campeã da partida. Mas, se porventura, as referidas pessoas, mesmo tendo ajeitado a mesa para começar uma partida de sinuca, decidirem se entreter assistindo a uma atração televisiva, essa série causal, do jogo de sinuca, não ocorre. Nessa cadeia causal, os jogadores de sinuca consistem na causa originária do referido jogo. A intenção do Aquinate, ao buscar determinar a causa que origina toda ordem causal, leva-o a refletir que somente há causas intermediárias e causas últimas de cada série causal pela existência de uma causa primeira. Porém, essa causa não poderia ser causada por si nem por outra. Sendo que se fosse causada seria causa de si mesma, dessa forma teria que ser anterior a si; mas, se assim fosse, como poderia se autoengendrar? Se fosse causa de outra como poderia ser a causa primeira? Desse modo, a causa que origina a ordem causal está acima e fora dela, sendo, assim, incausada. Nesse sentido, Davies indica que o Aquinate, na referida via, busca inferir que há (2) alguma primeira causa³³⁸. Semelhante causa concede o início às causas e mantém toda a ordem causal.

Já, na quarta via, Tomás, por meio da observação da realidade física, percebe que há uma gradação nos seres existentes:

Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais e menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo [...]. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo[...]. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda perfeição³³⁹.

Existe na realidade física uma hierarquização nos seres existentes: a pedra existe, a árvore existe e vive, o ser humano existe, vive e entende. Por meio dessa hierarquia inscrita no que há, Tomás investiga o que dá a perfeição própria de cada ser existente. Dessa forma, Davies indica que o Aquinate chega à consideração da existência de (4) algo que causa em todas as outras coisas o ser, ou seja, dá ensejo a tudo que há, levando-as à perfeição³⁴⁰. E esse algo que origina e concede a perfeição própria de tudo que há é designado como o Ser por excelência. Haja vista que Ele, ao criar e conservar todas as coisas no ser, capacita-as, levando-as, cada qual, à sua perfeição. Nessa perspectiva, o Aquinate, ao obter a consideração do Ser por excelência que enseja e mantém na existência todas as coisas, por intermédio da

³³⁸ Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

³³⁹ ST I, q. 2, a.3, resp.

³⁴⁰ Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

observação da realidade física percebe que os seres existentes existem e vivem segundo a sua própria finalidade:

Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se conclui de operarem sempre ou na maioria das vezes da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Mas, os seres sem conhecimento não tendem a um fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim³⁴¹.

Os objetos inanimados cumprem a sua finalidade e os animais brutos atingem seu fim. Eles, apesar de não terem a racionalidade, visam a sua determinada finalidade, porém não a atingem por si, mas, sim, por algo que lhes é distinto e superior, guiando-os ao seu fim. O Aquinate, para exemplificar isso, usa o exemplo do arqueiro que, por sua destreza, leva a flecha a atingir a meta, o alvo. Não é por um mero capricho ou por acaso que alcança o objetivo, mas, sim, pela intenção, por intermédio da qual consegue o objetivo pretendido. A intenção, o sentido, imanente a seu foco, ao seu fim, é extrínseca e superior a eles. Isso, porque os conduz de modo harmônico à sua finalidade. Até mesmo o ser humano, provido de sua racionalidade, obtém a felicidade, a sua realização, quando vive conforme a razão que lhe é própria. Tal racionalidade inerente à pessoa é doada por essa inteligência superior que concede e dá a perfeição a tudo o que há, a fim de que possa atingir a sua finalidade. Assim, diante dessa asserção, compreende-se, à luz da ponderação de Davies, que o Aquinate, na sua quinta via, visa argumentar a existência de (5) Algo com entendimento, por meio do Qual todas as coisas na natureza são direcionadas para o seu intento³⁴².

O fato de esse algo conceder a capacidade a tudo que há para atingir o seu fim mostra que Ele é imprescindível para a existência de tudo que há, pois, do contrário, nada poderia vir a existir, tendo em vista que o caos reinaria e todas as coisas tenderiam a se implodir e não à conservação de si e do que há. Visto que, a percepção da realidade física traz consigo a asserção da efemeridade de todas as coisas materiais. Elas não poderiam ordenar tudo ao fim, mas, sim, algo que estivesse além desses seres físicos é que lhes ordenaria e não seria contingente. Assim,

³⁴¹ ST I, q. 2, a.3, resp.

³⁴² Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

anteriormente, na terceira via, Tomás argumenta acerca da impossibilidade de somente haver seres passageiros:

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. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que não pode ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a existir; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de outro. 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. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade para os outros³⁴³.

A argumentação da terceira via inicia-se pelo possível, ou seja, pelos seres que podem ser e não-ser. Tais seres elencados por primeiro, devido à sua contingente existência, têm sua vida marcada pela efemeridade e imprevisibilidade. Semelhantes características inerentes à vida desses seres demonstra a impossibilidade deles serem a base e o sustentáculo de toda a existência. Ora, por estarem sujeitos a não ser significa que em algum dado momento não existiam. Porém, se tudo fosse assim, nada hoje poderia existir, caso houvesse somente esses seres contingentes. Mas, a simples observação da realidade física atesta que ainda hoje há vida e que ela sempre se renova. Dessa forma, não é possível a existência só do que é passível de existir, mas também do que é passível de não existir. Algo além disso deve haver. Ora, o intelecto humano não pode ser explicado somente pela materialidade, sendo que é capaz de fazer universalização e abstração. Logo, algo imaterial existe. E esse tipo de ser, Tomás sustenta em sua prova, são seres necessários, imateriais e que por isso são ilesos à dinâmica da geração e corrupção. Contudo, tais seres ainda não são a base da via, pois são necessários por outro. E é a esse que o Ser necessário por Si dá a existência e a conserva em todos os seres. Por essa argumentação, referente à terceira via, pode-se inferir que Tomás, nesse estágio da exposição, visa encontrar (3) algo cuja existência deve ser independente de qualquer coisa além de si mesmo [e é] a causa de outras coisas que são³⁴⁴. Tudo que há é, de modo absoluto,

³⁴³ ST I, q. 2, a.3, resp.

³⁴⁴ Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

dependente desse algo, o Ser necessário por Si, através do Qual tudo é conservado na existência. Haja vista que sem esse Ser nenhum ser teria existido antes, existe agora e existiria depois.

Destarte, para Davies, as cinco vias, nesse estágio inicial do constructo teórico sobre Deus, não pretendem mostrar que Deus existe com todos os seus atributos tradicionalmente atribuídos a ele³⁴⁵. Sob esse viés, a ponderação do referido comentador tomista é razoável e contribui de modo significativo para a devida atenção acerca de cada passo da construção do discurso especulativo tomásico no que se refere a Deus, nesse caso às cinco vias. Seguindo tal indicação de Davies, Tomás de Aquino, no início de sua argumentação sobre Deus, visa apresentar a possibilidade de, por meio de elementos sensíveis e *a posteriori*, advogar a existência de Deus. E, ao utilizar uma dinâmica ascendente (partindo do sensível ao inteligível), o Aquinate, segundo a prerrogativa de Davies, quer mostrar que todos podem, percorrendo essa mesma trajetória ascendente, obter a inferência: Deus existe. Isso, porque no final de cada via o Aquinate assevera que o Motor imóvel, a Causa incausada, o Ser necessário por Si, o Ser por excelência, a Inteligência suprema é Deus³⁴⁶.

Tomás toma semelhante norte para mostrar a todos a possibilidade de inferir a asserção da existência divina. A suposição, deste modo, organizada pelo Aquinate, com a elaboração do seu discurso e a elaboração da terceira via, não traz a possibilidade de pensar nenhum dos atributos divinos. Mas, somente a prerrogativa de advogar a existência de algo que independe de outro. Consequentemente, nesse excerto tomásico é possível, sob a orientação da tese de Davies, defender que o Aquinate não previu qualquer relação, nem mesmo implícita, da terceira via com o atributo da eternidade de Deus.

A existência divina, inscrita nas vias tomásicas, na concepção de Davies, é tão somente um primeiro passo na construção de um discurso acerca de Deus. Pelo fato de ser um estágio inicial na reflexão sobre Deus, nesse momento da obra tomásica, nas cinco vias, o Aquinate não pretendia, conforme o referido comentador, fazer qualquer correlação das vias com os atributos divinos. Porém, o discurso tomásico acerca de Deus comporta não somente a sua existência, mas também a investigação de seus atributos³⁴⁷. Davies, nesse momento da sua consideração acerca das cinco

³⁴⁵ Cf. Ibidem.

³⁴⁶ Cf. ST I, q. 2, a.3, resp.

³⁴⁷ Cf. ST I, q. 3.

vias tomásicas, decerto, não tem a intenção de investigar o constructo teórico da argumentação sobre Deus nesses dois passos realizados pelo Aquinate.

Desse modo, por não haver contrapartida, o viés adotado por Davies, apesar de ser importante para se analisar a construção da argumentação acerca da demonstração divina, ao não levar em consideração o outro passo fundamental do discurso sobre Deus – os atributos divinos –, não traz um panorama que possa apresentar a vinculação e a conexão entre os dois pontos fundamentais da discussão tomásica no que tange a Deus³⁴⁸: a argumentação que visa demonstrar a existência divina e os atributos divinos. Tendo analisado a ponderação de Davies, faz-se importante, agora, realizar uma investigação sobre a consideração de O' Grady, o qual, na sua análise da terceira via tomásica, advoga que há uma relação entre a referida prova acerca de Deus e o atributo divino da eternidade.

4. 2 A ETERNIDADE DIVINA E SUA VINCULAÇÃO COM A TERCEIRA VIA: A CONSIDERAÇÃO DE O' GRADY

Paul O' Grady, comentador tomista, no seu livro *Aquinas's Philosophy of Religion* considera que haveria uma relação da terceira via tomásica com o atributo divino da eternidade. Segundo o apontamento do referido comentador, o Aquinate teria se servido de uma argumentação semelhante tanto na terceira via quanto no atributo da eternidade de Deus³⁴⁹. Conforme ele, o argumento presente na terceira via tomásica é correlato à argumentação do atributo da eternidade divina presente na *Suma Contra os Gentios I*. Tal similaridade entre as teses ancora-se na metodologia do Aquinate, presente na referida obra, de partir sua construção filosófica do sensível e do *a posteriori*. Partindo desse método, Tomás teria, ao encetar a reflexão da já citada prova acerca da demonstração divina, posto uma premissa subentendida, um entimema, através do qual é possível inferir uma conexão entre a terceira via e o

³⁴⁸ Cf. ST I, q. 3.

³⁴⁹ Eis novamente a consideração de O' Grady: "O argumento mais próximo da terceira via encontra-se na Suma Contra os Gentios I 15, porém o objetivo desse argumento é mostrar que Deus é eterno. A relevância disso parece ser que a interpretação da terceira via, em meio à incompatibilidade da contingência com a eternidade, é apoiada pela metodologia da SCG, oferecendo uma prova sobre qual é o raciocínio que pode ser subentendido, o entimema que está subjacente na apresentação da terceira via" (GRADY, 2014, p. 110, tradução nossa). No original: "Argument closest to the third way comes in SC I 15, but the point of this argument is to show that God is eternal. The relevance of this seems to be that interpreting the third way as involving the incompatibility of contingency with eternity is supported by the method of SCG and offers a clue as to what the hidden reasoning is behind the enthymemic presentation of the third way" (GRADY, 2014, p. 110).

atributo da eternidade de Deus. Para investigar se essa asserção acima é condizente, é importante analisar as duas teses em questão: do atributo da eternidade³⁵⁰ e da terceira via³⁵¹. Em primeiro lugar, eis um excerto do referido atributo:

Vemos no mundo algumas coisas que podem existir e não existir; a saber, as que se geram e as que se corrompem. Ora, tudo o que existe como possível tem uma causa; porque como se refere igualmente a uma e a outra coisa, isto é, a existir e não existir, é necessário que, se o existir lhe foi dado como próprio, que isso seja por uma causa. Ora, como nas causas não se pode preceder ao infinito, como foi provado por Aristóteles, deve-se admitir algo que necessariamente exista³⁵².

Agora, o início da argumentação presente na referida demonstração da existência de Deus:

A terceira via é tomada do possível e do necessário. 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. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que não pode ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a existir; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas³⁵³.

Na consideração sobre o atributo da eternidade, Tomás argumenta que os sentidos atestam que os seres físicos são sujeitos à dinâmica da geração e corrupção. Não podem existir por si, devem ter necessariamente uma causa da qual são efeitos. O fato de não poder proceder ao infinito na ordem causal ratifica que algo exista de modo necessário e não contingente³⁵⁴. Ademais, estender a série dos seres contingentes não os faz mudar de natureza. Disso tem-se a ideia de que, se houvesse uma infinidade de seres contingentes, isso não os faria ir de uma existência contingente a um modo de existir que fosse necessário e ileso à dinâmica da geração e corrupção. Por isso, não há como o contingente ser a base e o sustentáculo da vida.

³⁵⁰ Cf. SCG I, cap. 15.

³⁵¹ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

³⁵² SCG I, cap. 15.

³⁵³ ST I, q. 2, a. 3, resp.

³⁵⁴ Aliás, “as coisas deste mundo são contingentes, não existem necessariamente: as suas essências não implicam a sua existência, tal como se manifesta no fato de começarem a existir e a perecer. Disto se segue que eles receberam a sua existência e, em última análise, deve ser admitido um ser que existe essencialmente, necessariamente, e é a causa da existência de todos os seres contingentes” (COPLESTON, 2009, p. 159).

Por seu turno, ao se basear nas noções de possível e de necessário³⁵⁵, na argumentação da terceira via, o Aquinate pondera que há seres que nascem e morrem, isto é, são sujeitos à dinâmica da geração e corrupção, pois podem ser e não ser. Possuindo a existência de modo efêmero, houve um tempo que não existiam, logo não podem ser o esteio da vida. Não podendo sê-lo, significa que há algo que exista necessariamente e não esteja submetido à dinâmica da geração e corrupção³⁵⁶. O contingente só pôde vir a ser por algo que lhe seja distinto, não circunscrito à efemeridade da dinâmica da geração e corrupção; bem como somente poderia ser sustentado na existência por algo que não poderia vir a não ser, mas existe necessariamente.

Tendo chegado à consideração da existência de algo necessário, o Aquinate, em outro trecho do atributo da eternidade, indica o seguinte: “Na verdade, tudo que é necessário ou tem a causa de sua necessidade de outro, ou não; e assim é necessário por si mesmo. Ora, não se pode proceder ao infinito naquilo que é necessário e que tem a causa de sua necessidade de outro³⁵⁷”. Por sua vez, após obter a asserção da existência de algo distinto dos seres contingentes, Tomás, na terceira via, prossegue sua argumentação advogando que:

Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de outro. 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 provou³⁵⁸.

Os respectivos excertos do atributo da eternidade e da terceira via apresentam-se bem similares. Nessas duas ideias, o Aquinate obtém a asserção da existência de algo necessário. Observa que o necessário ou é por outro ou por si. Esse primeiro necessário, diferentemente do contingente, não está restringido pela contingência, mas também não possui em si a causa de sua necessidade; não é dependente de outro. Assim o é porque não se pode regredir ao infinito na ordem causal do que é necessário. Tomás considera fundamental chegar a algo que dá a necessidade ao

³⁵⁵ Conforme refletimos no Capítulo 1 *Prova da existência de Deus pela necessidade e contingência: a terceira via*, mais especificamente na seção 1. 1 *A possível influência de Avicena na elaboração da terceira via tomásica*, semelhantes teses filosóficas, que o Aquinate utiliza, são advindas da metafísica aviceniana.

³⁵⁶ Com efeito, “Tomás entende que se algo pode deixar de existir, então, em algum momento do tempo deixará de existir” (SCHIMIDT apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p. 300).

³⁵⁷ SCG I, cap. 15.

³⁵⁸ ST I, q. 2, a.3, resp.

necessário, mas que tem em si a causa de sua necessidade, isto é, algo necessário por si³⁵⁹. O Aquinate, dessa forma, chega ao asserto de que há o necessário cuja necessidade não advém de outro e, por isso, é independente. Com efeito, é o Necessário por Si, sendo anterior e superior a tudo que há. Não possui causa, pois se tivesse não seria necessário por Si, mas, sim, pela sua causa. Portanto, é incausado e concede a necessidade a tudo que é necessário.

Sob esse viés, o Aquinate obtém a consideração do Ser necessário por Si. Eis como O apresenta no atributo da eternidade: “Logo, é necessário afirmar um primeiro necessário. E este é Deus; uma vez que é a Causa primeira, como foi demonstrado. Deus é, portanto, eterno, uma vez que todo necessário por si é eterno³⁶⁰”. Por sua parte, é dessa forma que Tomás, na terceira via, advoga-O: “Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade para os outros: o que todos chamam Deus³⁶¹”.

Deus, na condição de Primeiro necessário, é o Ser necessário por Si e Eterno, conforme apresenta o Aquinate no excerto do atributo da eternidade divina. Já, na terceira via, Tomás assevera que há o Ser necessário por Si, pois não possui a causa de sua necessidade de outro. Nas duas ideias, o Aquinate ratifica que o Ser necessário por Si é Deus. Conforme se nota, nas duas teses tomásicas – do atributo da eternidade divina e da terceira via – a argumentação é similar, bem como os seres ali elencados. Não à toa, O’ Grady aponta para uma relação entre as referidas teses. Apesar de as já citadas teses tomásicas serem similares e terem praticamente o mesmo desenvolvimento argumentativo ao apresentarem os seres na mesma ordem – contingentes, necessários por outro e necessário por si –, O’ Grady considera que há somente um entimema entre ambas as noções do Aquinate. Qual seria a premissa implícita que há no referido atributo e na terceira via? As duas teses asseveram Deus como Ser necessário por Si. Segue-se disso que a ideia implícita já na referida demonstração tomásica acerca da existência divina é a seguinte: a eternidade de

³⁵⁹ Desse modo, “o Aquinate visa argumentar que a cadeia de causas não pode ser infinita, pois então não haveria razão para a existência de nada, mas, sim, deve haver uma causa primeira que não é causada. Esse Ser incausado, o Ser necessário, não pode receber a sua essência de outro, nem pode a sua existência fazer parte da sua essência, pois a composição em partes suporia uma causa anterior unificadora: essência e existência devem ser, portanto, idênticas no Ser. Este último Ser é necessário por si mesmo” (COPLESTON, 2009, p.161, tradução nossa).

³⁶⁰ SCG I, cap. 15.

³⁶¹ ST I, q. 2, a.3, resp.

Deus. Porque “Deus é, portanto, eterno, uma vez que todo necessário por si é eterno³⁶²”.

Fernand Van Steenberghen, outro comentador tomista, tem uma consideração semelhante à de O’ Grady³⁶³. A consideração de Steenberghen, indo ao encontro da tese de O’ Grady, reafirma a existência de um argumento que se faz presente na referida via tomásica e no atributo da eternidade divina: Deus não recebe a causa de sua necessidade, pelo contrário, Ele é quem concede a necessidade aos necessários por outro; logo, ao não lhe ter sido concedida a sua necessidade, mas a possuindo por si, Deus é o necessário que detém a necessidade e que, por isso, enseja e mantém a existência de todos os seres; portanto, ao ser o doador e mantenedor da ‘vida’ de tudo, Deus é eterno.

Pode-se, no intuito de reafirmar e ir além do posicionamento deles, apresentar e refletir acerca da asserção de Rahim Acar, comentador de Avicena e de Tomás de Aquino³⁶⁴. Acar, na sua ideia, defende que o Aquinate, servindo-se da discussão presente na *Suma Contra os Gentios I*, já insere semelhante argumentação sobre a eternidade divina na sua terceira via presente na *Suma de Teologia*³⁶⁵. Desse apontamento de Rahim, conjuntamente com a discussão posta nessa seção do presente capítulo, é possível pensar que Tomás tenha se servido de uma argumentação similar já colocada na *Suma Contra os Gentios I*, ao discorrer acerca da eternidade de Deus, para construir a referida via sobre a demonstração da existência divina na *Suma de Teologia*. Dessa forma, apesar da contundência e

³⁶² SCG I, cap. 15.

³⁶³ “No capítulo 15 da *Suma Contra os Gentios I*, S. Tomás desenvolve várias provas da eternidade divina. Uma delas parte da existência de seres contingentes e mostra que esse fato implica a existência de um ser necessário por si mesmo e eterno” (STEENBERGHEN, 1980, p. 126, tradução nossa). No original: “Au chapitre I, 15 de la Summa contra Gentiles, S. Thomas développe plusieurs preuves de l’éternité divine. L’une d’elles prend son point de départ dans l’existence d’être contingents et montre que ce fait implique l’existence d’un être nécessaire par soi et éternel” (STEENBERGHEN, 1980, p. 126).

³⁶⁴ “Que Deus é o ser necessário é claramente mencionado ou assumido com frequência ao longo dos escritos de Tomás de Aquino. Talvez a sua discussão sobre a eternidade de Deus em SCG I, cap. 15 e na sua *tertia via* (ST I. q. 2, a. 3, resp.) apresenta melhor a ideia que Tomás de Aquino possui acerca do argumento da necessidade de Deus” (ACAR, 2005, p. 105-106, tradução nossa). No original: “That God is a necessary being is either clearly mentioned or assumed frequently throughout Aquinas’ writings. Perhaps his discussion of God’s eternity in SCG I, 15 and in his *tertia via* (ST Ia. 2, 3) displays Aquinas’ subscription to God’s necessity best” (ACAR, 2005, p. 105-106).

³⁶⁵ A *Suma Contra os Gentios*, em quatro livros, foi escrita, a mando de São Raimundo Penafort, como auxílio aos missionários dominicanos que pregavam contra os muçulmanos, judeus e hereges cristãos na Espanha. E é datada de 1257-65, segundo Weisheipl. A *Suma de Teologia* começou depois que Tomás retornou à Itália, talvez em 1266. A Primeira Parte (que contém a discussão filosófica proposta por Tomás) foi concluída em 1268. A segunda parte abrangeu os anos 1266-73. A terceira parte foi iniciada, em Nápoles, em 1272 (Cf. MCINERNEY, 2012, p. 22-23).

razoabilidade da consideração de O' Grady, é possível indagar: pode-se ir além e defender a existência de uma relação de subordinação do atributo da eternidade divina em relação à terceira via?

Tal questionamento é importante, porque é plausível inferir uma possível subordinação entre as referidas noções tomásicas³⁶⁶. Aliás, além de estar vinculado ao atributo da imutabilidade de Deus³⁶⁷, o atributo da eternidade de Deus é também um corolário da terceira via (ST I, q. 2, a. 3, resp.): dado que necessariamente Deus é e nunca houve um tempo em que Deus veio a ser, mas é pura e simplesmente³⁶⁸. Por essa ideia, percebe-se que a eternidade de Deus, sabidamente investigada no capítulo 15 da *Suma Contra os Gentios I*, é também refletida na terceira via tomásica. Perante tal inferência e da divergente posição de Davies em relação ao posicionamento de O' Grady pode-se questionar: de fato há a possibilidade de uma relação entre a terceira via tomásica e o atributo da eternidade divina? Com o objetivo de responder a semelhante questionamento haverá a construção de um novo argumento sobre uma relação da referida via tomásica e do atributo da eternidade de Deus.

³⁶⁶ Isso, porque “pela observação da realidade física, a partir da natureza contingente do mundo, Tomás de Aquino conclui que deve haver um ser necessário que explique a sua existência. Esse raciocínio é encontrado na *Suma Contra os Gentios* e posteriormente incorporado às cinco vias, na *Suma de teologia*, como a terceira prova cosmológica da existência de Deus (Cf. *Suma Contra os Gentios I*, 15; *Suma de Teologia I*, q. 2, a.3), na forma de redução ao absurdo, *a posteriori*, que toma como premissa inicial a observação do mundo para, então, concluir a necessidade de um princípio transcendente” (SCHMIDT apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p. 299-300).

³⁶⁷ No Capítulo 1 *Prova da existência de Deus pela necessidade e contingência: a terceira via*, mais especificamente na seção 1. 7 *O Ser eterno e necessário por si e a imutabilidade de Deus: uma relação de subordinação*, refletimos que da mesma forma que o atributo da eternidade divina encontra-se vinculado ao atributo da imutabilidade de Deus, a terceira via tomásica é subordinada à primeira. Pois é a partir do que é mais visível no mundo, o movimento, que o Aquinate inicia a construção da sua argumentação acerca da demonstração da existência divina. Assim, o tempo – o qual é também conceituado como a mensuração do movimento segundo o antes e o depois (Cf. ST I, q. 10, a. 1, resp.) –, ao ser a base da terceira via tomásica e ser subordinado ao movimento, fundamento da primeira via de Tomás, indica que a terceira via é, igualmente, subordinada à primeira. Ademais, “a razão de eternidade corresponde à imutabilidade, como a razão de tempo corresponde ao movimento” (ST I, q. 10, a. 2, resp.).

³⁶⁸ Cf. SCHMIDT apud FILHO; NASCIMENTO, 2024, p. 193.

4. 3 A TERCEIRA VIA COMO FUNDAMENTO DA ETERNIDADE DIVINA: A IDEIA ACERCA DA SUBORDINAÇÃO DA ETERNIDADE DE DEUS EM RELAÇÃO À TERCEIRA VIA

O posicionamento de O' Grady e a consideração de Steenberghen, ao apontar um possível entimema entre a terceira via tomásica e o atributo da eternidade divina, acarretam na possibilidade de se advogar que semelhante prova é o fundamento de tal atributo. Tal consideração levanta outra indagação: Por que a terceira via é, no que se refere à consecução do argumento do atributo da eternidade divina, mais importante do que as demais provas tomásicas acerca da existência de Deus?

Apresento as seguintes razões. Primeiramente, ao refletir sobre a consideração de Kenny sobre as vias, é possível indicar que a primeira via, do movimento, mostra, segundo o parecer de Kenny, que existe o ser, no qual não há transitoriedade, ou seja, ele não transita do não-ser ao ser, da potência à atualidade³⁶⁹. Com efeito, Deus é Ato Puro; o Motor, conforme descrito nessa prova tomásica sobre a existência de Deus: o primeiro Motor, que move sem ser movido. Para Kenny, a segunda via, da causa eficiente, realça a existência de uma Causa incausada que concede origem a tudo o que há³⁷⁰. Isso indica Deus como Criador. A Causa primeira que cria sem matéria alguma as coisas que existem.

A quarta via, dos graus de perfeição, remete a uma gradação que principia pelo material ao transcendental. A existência obrigatória do Ser por excelência que é a causa do ser, do existir dos entes³⁷¹. Já na quinta via, da finalidade das coisas, há a inteligência que concede o fim de todas as coisas. Algo que norteia e faz tudo atingir a sua perfeição³⁷². Deste modo, Deus é a perfeição absoluta, concedendo ao que há a perfectibilidade. Nesse sentido, à luz de tal comentador, as vias acerca da existência divina, que não a terceira via (do contingente e do necessário), apontam a outros atributos divinos. Não fazem menção ao atributo da eternidade divina.

Em segundo lugar, ainda conforme Kenny, a terceira via, ao possuir uma aproximação com o argumento do atributo da eternidade divina (elaborada por Tomás no capítulo 15 da *Suma Contra os Gentios I*), supõe que o Ser necessário por Si deve

³⁶⁹ Cf. KENNY, 2003, p. 8.

³⁷⁰ Cf. Ibidem, p. 36.

³⁷¹ Cf. Ibidem, p. 80-81.

³⁷² Cf. Ibidem, p. 97.

sempre existir³⁷³ e que, por ser incausado, sempre existirá³⁷⁴. Podendo ser argumentado, a partir disso, que Deus é eterno, pois sempre existiu – é necessário por Si e não provém de outrem –, deve continuar existindo – é o necessário que mantém tudo o que há, tanto dos necessários (que não têm em si a causa de sua existência) quanto dos contingentes.

Em terceiro lugar, seguindo o argumento da terceira via, é razoável afirmar que do nada, nada vem. Pois é impossível ‘algo’ conceder o que não tem. Logo, o nada é incapaz de conferir existência a alguma coisa. Ademais, havendo só o nada, nenhuma coisa poderia agora existir. O que é ilógico, pois é notório que as coisas existem. Com efeito, não há interstício do não-ser ao ser. Havendo, portanto, o Necessário por Si, cujo poder concede e sustém o existir de todas as coisas. Faz-se imprescindível que Ele já exista antes de tudo e que sempre exista. Assim, Ele é eterno, independente de outro para tal.

De fato, como o contingente tem sempre a sua causa em outro, demanda um ser necessário. Poderia contornar-se tal objeção afirmando uma sequência infinita de seres contingentes, na qual todo ser contingente possuiria um antecessor que seria sua causa. O problema dessa resposta é que ela cai num problema ainda maior, a saber, a regressão infinita na ordem temporal. Dado que quaisquer dois diferentes pontos numa escala temporal são equidistantes, isto é, seja de t1 a t2, seja de t2 a t1, e se de hoje ao passado o tempo é infinito, segue-se que do infinito até hoje a distância também é infinita, o que é absurdo, pois jamais chegaríamos ao hoje, o que é claramente falso.

Em quarto lugar, seguindo a pista de Erwin Panofsky, de que a *Suma de Teologia* é como uma catedral³⁷⁵, é possível pensar que tal obra pode ser considerada como um edifício especulativo, em que uma parte sustenta a outra e, de forma consequente, a parte anterior alicerça a posterior. Haja vista que o Aquinate constrói seu discurso acerca de Deus em dois momentos importantes: primeiro, mostra que Deus existe; segundo, elabora um discurso sobre o que Deus é, apresentando seus atributos. Sob esse viés, não haveria dissociação entre essas duas partes, da argumentação da existência divina e dos atributos divinos³⁷⁶. Assim, o primeiro

³⁷³ Cf. Ibidem, p. 57.

³⁷⁴ Cf. Ibidem, p. 69.

³⁷⁵ Cf. PANOFSKY, 1986, p. 50-51.

³⁷⁶ “Entre as duas [etapas] não há [propriamente] separação, dado que uma fundamenta a outra, e como que a principia” (PENIDO, 1946, p. 93).

momento alicerça o segundo, ao mesmo tempo em que dispõe a esse o subsídio especulativo, no caso da terceira via e do atributo da eternidade divina: o tempo, o evo e a eternidade. Aliás, para o Aquinate, primeiramente, deve-se afirmar a existência de algo:

EM SENTIDO CONTRÁRIO, o Apóstolo diz na Carta aos Romanos: ‘As perfeições invisíveis de Deus se tornaram visíveis à inteligência, por suas obras’. Mas isso não aconteceria se, por suas obras, não se pudesse demonstrar a existência de Deus, pois o que primeiro se deve conhecer de algo é se ele existe³⁷⁷.

Pelo excerto tomásico, é fundamental, para se elaborar uma abordagem sobre algo, em primeiro lugar, apresentar argumentos que afirmem a existência daquilo que se está abordando. Contudo, não se restringe a essa asserção, pois, igualmente, é importante realizar um discurso sobre alguma característica desse algo: “Conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que é³⁷⁸”. Após estabelecer a existência do que se está tecendo, um argumento, faz-se oportuno verificar quais seriam as suas características, porque para o homem é essencial que se discorra sobre o que lhe é manifesto desse algo investigado. Aliás, o Aquinate percorre semelhante caminho na *Suma Contra os Gentios I* e na *Suma de Teologia*: inicialmente, constrói um argumento para defender a existência divina e, num segundo passo, discorre sobre os atributos de Deus³⁷⁹.

Semelhantes passos são fundamentais, pois “o conhecido está em quem conhece de acordo com o modo próprio deste³⁸⁰”. Ou seja, o objeto é conhecido segundo o modo do conhecedor. No caso do ser humano, para ter um conhecimento significativo sobre o que aborda, é importante estabelecer uma argumentação que afirme a existência sobre o que se está refletindo e que sejam rastreadas características desse objeto abordado intelectualmente. Realiza semelhante procedimento, tendo em vista a necessidade do intelecto humano de obter o conhecimento significativo e analógico acerca de Deus, através da capacidade cognitiva humana de obter um conhecimento do que é composto. Aliás,

deve-se dizer que nosso intelecto não pode apreender as formas simples subsistentes em si mesmas, mas as apreende à maneira dos compostos, nos

³⁷⁷ ST I, q. 2, a. 2, Sed Contra.

³⁷⁸ ST I, q. 3.

³⁷⁹ Cf. STEENBERG, 1980, p. 295.

³⁸⁰ STI, q. 12, a. 4, resp.

quais há algo que é sujeito e algo inerente a este sujeito. Por conseguinte, apreende a forma simples como um sujeito e lhe atribui algo³⁸¹.

A busca do conhecimento, embora imperfeito, mas não desprezível, sobre Deus, faz com que o ser humano, partindo do sensível, trace um itinerário cognitivo, objetivando, primeiramente, ‘apreender’ a existência dEle; compreendendo-O como sujeito. Sendo que para o ser humano o conhecimento principia-se no sensível, é importante que o ‘apreendido’ intelectualmente deva ter características pelas quais se possam conceder atributos. Nesse sentido, o fato de obter o conhecimento de Deus, seccionando-o nas duas etapas (provas acerca da existência divina e seus atributos), torna viável a inferência de que um argumento sobre a existência divina necessariamente deve estar vinculada a um atributo divino. Nesse caso: a terceira via com o atributo da eternidade de Deus.

Assim, em quinto lugar, Tomás, no prosseguimento do seu discurso filosófico e especulativo sobre Deus, elenca o que seria, a seu ver, os atributos divinos: *A simplicidade de Deus*³⁸², *A perfeição de Deus*³⁸³, *O bem em geral*³⁸⁴, *A bondade de Deus*³⁸⁵, *A infinidade em Deus*³⁸⁶, *A imutabilidade de Deus*³⁸⁷, *A eternidade de Deus*³⁸⁸, *A unidade de Deus*³⁸⁹. Nesse viés, o início de *A simplicidade de Deus*³⁹⁰ funciona como um prólogo para a caracterização de todos os atributos divinos nessas referidas questões. Tal ordem indica, por extensão, que qualquer reflexão acerca de Deus se dá pela via das negações. Uma vez que “de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata de considerar como Ele é, mas, como não é³⁹¹”. A via da negação³⁹², partindo do que não pode ser dito, será, via de regra, o baluarte

³⁸¹ ST I, q. 12, a.3, ad. 3.

³⁸² Cf. ST I, q. 3.

³⁸³ Cf. ST I, q. 4.

³⁸⁴ Cf. ST I, q. 5.

³⁸⁵ Cf. ST I, q. 6.

³⁸⁶ Cf. ST I, q. 7.

³⁸⁷ Cf. ST I, q. 9.

³⁸⁸ Cf. ST I, q. 10.

³⁸⁹ Cf. ST I, q. 11.

³⁹⁰ Cf. ST I, q. 3.

³⁹¹ Cf. ST I, q. 3.

³⁹² A via negativa é também denominada de via apofática. Semelhante via quer significar que todo argumento que a cognição do ser humano consegue estabelecer acerca de Deus encontra-se muito aquém do que Deus é. Com efeito, a teologia negativa – que também é um dos modos de se referir a já citada via – assevera que todo o esforço da razão em conceituar Deus e seus atributos pode acabar limitando Deus, sendo que Ele é sumamente superior a tudo que o discurso racional pode especular acerca dEle (ABBAGNANO, 2007, p. 962). Para Jean-Pierre Torrel, a utilização de semelhante via, no que tange ao Aquinate, se deve a Moisés Maimônides (1138-1204), filósofo judeu. Eis a referida passagem pela qual Torrel assevera tal influência: “Os especialistas em história do pensamento

para a reflexão filosófica do Aquinate para a obtenção dos atributos divinos e, assim, pavimentar, passo a passo, seu segundo momento na consecução do seu discurso especulativo acerca de Deus. Isto é, no seu propósito de argumentar que Deus É.

Com efeito, na questão 10 da *Suma de Teologia*, o Aquinate redige sua concepção sobre a eternidade de Deus, elucidando a sua metodologia especulativa filosófica – a qual parte do sensível ao inteligível –:

Assim como para chegar ao conhecimento do que é simples temos de ir pelos compostos, para o conhecimento da eternidade temos de ir pelo tempo. Ora o tempo nada mais é que o *número do movimento segundo o antes e o depois*. Já que em todo movimento existe sucessão, uma parte depois da

medieval não têm dificuldade alguma em aqui reconhecer o que Tomás de Aquino deve a Maimônides e a seu *Guia dos perdidos*. O agudo senso de transcendência do pensador judeu o conduzia a situar no primeiro plano de sua reflexão a via *negationis* e os atributos negativos, de forma que afirmava não poder conhecer de Deus ‘o que ele é’, mas só ‘o que ele não é’ – e isso, aliás, sob a condição de conceber essa existência divina como bem diferente da nossa. Num belo livro consagrado às relações entre os dois pensadores, Avital Wohlman lembrou que Tomás redigiu o seu texto com o de Maimônides sob os olhos, mas também salientou enfaticamente que a doutrina da analogia permitia a Tomás seguir um caminho em que a ambiguidade de Maimônides o impedia de avançar” (TORREL, 1999, p. 131-132). Respeitamos o posicionamento de Torrel, contudo, seguindo a asserção de Marie-Dominique Chenu, divergimos dele sobre tal influência. Pois, conforme afirma Dourado – citando um trecho da obra do referido comentador – “Chenu reitera que Tomás de Aquino citou Pseudo-Dionísio Areopagita em torno de 1.700 vezes, menos referenciado em toda a obra tomística apenas do que Aristóteles e Agostinho. O intérprete é categórico ao dizer: ‘Na Suma, como se sabe, o ponto de partida e o plano de sua síntese são expressamente tomados da teologia pseudo-dionisiana’” (CHENU apud DOURADO, 2021, p. 89). Assim, à luz de tal ponderação, consideramos que quem, de fato, moveu decisivamente Tomás a usar a via negativa foi o Pseudo-Dionísio Aeropagita. Além desse motivo, defendemos tal posição por outras três razões: primeiramente, o uso da via negativa, da teologia negativa, por parte do Pseudo-Dionísio é anterior à especulação filosófica de Maimônides, pois, enquanto Maimônides vivera de 1138-1204, ou seja, do século XII ao XIII, o Pseudo-Dionísio, que fora, muito provavelmente, segundo Josep-Ignasi Saranyana (2006, p. 101), um filósofo e teólogo medieval, viverá no século VI; a segunda razão é o fato de tanto o Pseudo-Dionísio quanto Tomás comungarem da mesma doutrina cristã católica, visto que Maimônides professava o Judaísmo; obviamente, cada profissão de fé tem suas diferenças, o que, decerto, teria feito Tomás servir-se mais dos textos de Pseudo-Dionísio em relação aos escritos de Maimônides; em terceiro lugar, Tomás cita Dionísio e sua via negativa: “conhecemos a verdade considerando a coisa a respeito da qual procuramos a verdade; assim, segundo Dionísio, conhecemos a Deus como causa, por via de eminência ou por negação” (ST I q. 84, a. 7, ad. 3). Em latim: “veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem” (ST I q. 84, a. 7, ad. 3). Por essas razões, advogamos que Tomás se utiliza da via negativa segundo a concepção dionisiana e não a de Maimônides. Eis o excerto no qual o Pseudo-Dionísio reflete sobre a via negativa: “quanto mais levantamos os olhos para o alto, tanto mais as palavras são envolvidas pela visão de conjunto dos inteligíveis; assim, também, entrando agora na bruma acima da inteligência, encontraremos não brevidade de palavras, mas falta absoluta de palavras e de pensamento. Se ali, descendo do alto às últimas coisas, de acordo com a intensidade da descida, o discurso se alargava proporcionalmente à multiplicidade análoga, agora, subindo do que está abaixo até o transcendente, reduz-se conforme a medida do caminho de subida e, depois de feita toda a subida, estará todo mudo e unido todo ao inefável. Mas, em suma, dizes tu por que, estabelecendo as divinas atribuições a partir das primeiríssimas coisas, começamos as divinas supressões a partir das últimas? Porque era preciso estabelecer a afirmação indicativa estabelecendo o acima de toda atribuição a partir do mais semelhante com ele; e, suprimindo o que está acima de toda a supressão, a partir das coisas dele mais apartadas, suprimir. Ou não é mais ‘vida’ e ‘bondade’ que ‘ar’ e ‘pedra’? E mais ‘não entorpece’ e ‘não se resente’ do que ‘não é dito’ e ‘não é pensado’?” (PSEUDO-DIONÍSIO apud BRANDÃO, 2002, p.155).

outra, quando numeramos o antes e o depois no movimento percebemos o tempo, que nada mais é que a numeração do antes e do depois no movimento. Mas, onde não existe movimento e se está sempre da mesma maneira, não se pode perceber um antes e um depois. Logo, assim como a razão de tempo consiste na enumeração do antes e do depois no movimento, assim, a razão de eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento³⁹³.

Da materialidade à inteligibilidade, passando pelo imaterial, segundo a concepção tomásica, Tomás de Aquino inicia pelo composto ao simples, do temporal ao eterno, um percurso sob a base do que é ‘visível e palpável’. Nesse caminho, Tomás distingue a existência do sucessivo como um passo importante no intuito de se rastrear o eterno (conforme os moldes humanos), uma etapa pedagógica para a reflexão ‘analógica’, a fim de contemplar o simples e eterno.

Tendo ciência que o tempo é a medição do movimento³⁹⁴, pode-se considerá-lo como o elemento posterior e consequente das provas tomásicas sobre a existência de Deus. Isso, porque somente com a quantificação do movimento é que se consegue visualizar a dinâmica geração e corrupção. Logo, a linha de partida da consecução da terceira via tomásica é o tempo. Pois só o tempo e seus efeitos são possíveis de serem rastreados pelos sentidos³⁹⁵. Logo, a mudança inscrita na passagem temporal, elemento importante para a elaboração da terceira via tomásica, é, igualmente, norte para a elaboração do atributo da eternidade de Deus. Isso elucida, conforme refletido, uma dialogicidade entre a referida prova tomásica e o já citado atributo divino.

Destarte, pode-se verificar a relação da terceira via com o atributo divino da eternidade, pois a reflexão acerca do tempo, base da referida prova tomásica acerca de Deus, constitui uma consideração não desprezível para a extração do referido atributo divino. Contudo, levando em consideração que o tempo é um instrumento mental, criado pelo ser humano para mensurar as mudanças ocorridas no mundo físico, pode-se pôr em xeque a sua relevância como ponto de partida para a reflexão sobre a eternidade. Isso, porque o tempo não existe, não é criatura, tampouco possui realidade física, sendo que está ‘no intelecto humano’. Logo, não é criado por Deus.

Todavia, como o ser humano parte do que lhe é próximo para iniciar uma investigação acerca de Deus, o tempo, na condição de seu instrumento mental para

³⁹³ ST I, q. 10, a. 1, resp.

³⁹⁴ Cf. ST I, q. 10, a. 1, resp.

³⁹⁵ Uma vez “que haver tempo é condição categorialmente necessária para a possibilidade de mudança, não haver tempo é condição suficiente para não haver possibilidade categorialmente de mudança. O eterno não é, portanto, categorialmente suscetível de mudança” (FLECK, 2003, p. 87).

averiguar a existência do contingente, é importante para ir da vida do efêmero até ao Perene, das criaturas a Deus³⁹⁶. O tempo, medida intelectual do homem, quantificadora de um dos aspectos da contingência dos entes materiais, constitui, no itinerário tomásico, uma ferramenta importante para a contemplação da vida divina, cuja ‘duração’ é a eternidade, toda conjunta e coexistente.

Por fim, mais adiante, na *Suma de Teologia I*, o Aquinate menciona novamente dois elementos presentes na terceira via, a saber: o Ser necessário por Si e as coisas necessárias que possuem a causa de sua necessidade de outro³⁹⁷. Tomás de Aquino faz tal alusão quando responde à indagação sobre se ‘*ser eterno é próprio de Deus?*’ (a qual se encontra no artigo 3 da questão X sobre a eternidade de Deus). Eis o trecho tomásico:

A eternidade, em seu sentido próprio e verdadeiro, só se encontra em Deus. Pois a eternidade corresponde à imutabilidade, como fica evidente pelo que precede. Ora, só Deus é totalmente imutável, como foi demonstrado. No entanto, à medida que dele recebem a imutabilidade, alguns participam assim de sua eternidade. Alguns recebem de Deus a imutabilidade pelo fato de que nunca cessam de existir, e é nesse sentido que se diz da terra no Eclesiastes: ‘A terra permanece para sempre’. Assim também certas coisas na Escritura são ditas eternas em razão de sua prolongada duração, ainda que sejam corruptíveis: como no Salmo se fala de *montanhas eternas*. E no Deuteronômio se fala mesmo dos *frutos das colinas eternas*. Outros participam mais amplamente da razão da eternidade, pois estão isentos de qualquer mutabilidade ou quanto ao ser, ou quanto ao agir, como os anjos e os bem-aventurados que fruem do Verbo. Pois, nesta visão do Verbo, não há nos santos *pensamentos volúveis*, como explica Agostinho. Por conseguinte, dos que veem a Deus, se diz, no Evangelho, que têm a vida eterna, de acordo com estas palavras de João: ‘A vida eterna é que eles te conheçam etc.’³⁹⁸.

Tendo reafirmado que Deus é eterno, por não provir de outrem, ou seja, de que é necessário por Si, o Aquinate assegura que algumas coisas geradas por Ele, além de receber a existência, recebem, também, a incorruptibilidade. Por não estarem sujeitas à corruptibilidade, são seres necessários que têm a causa de sua necessidade de outro, de Deus. Conquanto a solução tomásica da pergunta se o – ‘*ser eterno é próprio de Deus?*’ – não faça referência direta aos entes contingentes, os quais sofrem invariavelmente a contínua dinâmica da geração e corrupção, é

³⁹⁶ Aliás, “nosso conhecimento das perfeições divinas é derivado das criaturas, e essa origem necessariamente matiza nosso conceito delas. Nós necessariamente falamos e pensamos em Deus em termos que, do ponto de vista linguístico, se referem principalmente às criaturas” (COPLESTON, 1960, p. 147).

³⁹⁷ Cf. *Capítulo 1 Prova da existência pela necessidade e contingência: A terceira via*. Mais especificamente a seção 1.3 *O necessário por outro depende do Necessário por Si*.

³⁹⁸ ST I, q. 10, a. 3, resp.

possível inferir que, embora ausentes textualmente, sua presença é reflexivamente percebida. Isso, porque quando Tomás de Aquino afirma que algumas coisas não são mutáveis, faz pensar que outras são.

Assim, todas as coisas discriminadas na terceira via são revisitadas na resposta do Aquinate, só que de uma forma inversa. Se na terceira via os entes contingentes eram os primeiros, seguido das coisas necessárias que possuem a causa de sua necessidade de outro, até chegar ao necessário por Si; agora Este é o primeiro, depois, as coisas necessárias que têm a causa de sua necessidade de outrem, e por fim os entes contingentes. Destarte, o atributo da eternidade divina é, conforme se nota, a consideração implícita e subjacente da prova da existência divina inscrita na terceira via.

Nesse viés, a ideia do Ser necessário por Si – Deus –, de forma propedêutica e satisfatória, nortearia a construção e fundamentação do argumento da eternidade divina³⁹⁹. O Ser originador da existência, concedendo-a para tudo que há, exceto Ele Mesmo, não pode ser aniquilado e tampouco morrer. Não tendo sido originado de outro e nem podendo ter fim, dá e sustém a existência. Ora, Ele é sua existência e essência, igualmente simples, sem partes e sem transitoriedade. Logo, Deus é eterno.

Desse modo, em posse das argumentações apresentadas por Tomás de Aquino acerca da prova da existência divina inscrita na terceira via e do atributo da eternidade divina, e levando em consideração os posicionamentos de Davies e de O'Grady (similar à ideia de Steenberghen), afirmamos – assumindo a postura de O'Grady, mas indo além – que a terceira via pode ser considerada como o alicerce do atributo divino da eternidade.

³⁹⁹ “Deus é sem partes, sem potencialidade, é absolutamente necessário, Ele é a sua própria existência, não provindo de outrem. Consequentemente, Ele é incausado. Por conseguinte, Ele não só existe, mas sempre existiu. Com efeito, Ele é isento de transitoriedade. O que é passível de mudança possui partes, as quais podem ser separadas – fundamentalmente a sua essência pode não conseguir se unir à sua existência –, fazendo com que estas possam existir ou não. Sendo assim, contingentes, não necessárias. Pelo fato de Deus não ter partes, ser ato puro, Ele é essencialmente necessário; Ele é a sua própria existência (não podendo em hipótese alguma perder a sua existência). Deveras, o que não surgiu de outrem, outrossim, não está à mercê da finitude e tampouco pode desaparecer, é eterno. Portanto, Deus é eterno” (FESER, 2017, p. 200, tradução nossa). No original: “God is without parts, without potentiality, is absolutely necessary, and just is existence itself rather than something in need of deriving existence from something else. Accordingly, he not only need not have a cause but could not have had one. Hence, he does not come into being, but has always existed. What passes away has parts that can be separated –most fundamentally, its essence can fail to be conjoined with existence – is potentially nonexistent, and is, accordingly, contingent rather than necessary. Since God is without parts, without potentiality, is absolutely necessary, and just is existence itself (and thus can hardly lose existence), he cannot pass away. Now what neither comes into being nor passes away is eternal. Hence, God is eternal” (FESER, 2017, p. 200).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A defesa da ideia de que há uma relação de subordinação da especulação filosófica acerca dos atributos divinos para com o argumento comprobatório da existência de Deus – mais especificamente advogada na tese de que a terceira via constitui o alicerce do atributo da eternidade divina – traz a possibilidade de se rastrear uma vinculação de dependência das teses tomásticas: dos atributos divinos em relação às cinco vias. Isso se dá não porque em Deus há composição e diferenciação entre existência e essência, pois Ele É; mas, sim, porque o ser humano, na sua cognição, requer, para abordar algo intelectivamente – nesse caso construir e alicerçar um estudo racional no que se refere a Deus – desses dois passos: 1) a afirmação da existência daquilo que se especula e 2) possíveis características do que se aborda intelectivamente⁴⁰⁰.

No caso de Deus, esse passo de conferir a Ele atributos que são próprios dEle, ocorre através de um discurso analógico, pois todo efeito traz consigo marcas de sua causa. Todavia, como realizamos isso no que tange à eternidade divina, se somos entes contingentes que temos nossas ações no tempo? E se Deus é eterno, como pode ser circunscrito ao tempo? Além disso, se, por intermédio da razão, o ser humano estabelece uma ‘métrica mental’, o tempo, por intermédio da qual pode quantificar os movimentos, base real da medida, segundo o antes e o depois; como poderia ‘quantificar’ a Deus se Ele não tem antes nem depois; tendo visto e analisado que a eternidade é toda conjunta?

Usamos, para esse fim, a via da negação⁴⁰¹, ao negar que Deus é temporal. Nesse ato, ao partir da contingência imanente ao mundo físico, da existência de entes que podem existir ou não existir, pois sua existência é marcada pela imprevisibilidade e efemeridade, Tomás infere a impossibilidade de tais entes constituírem a base para toda a vida. Ademais, como a realidade física se impõe aos sentidos e por eles percebe-se que ela padece, mas que nem por isso acaba, pois ainda permanece, atinge-se a consideração de que ela é trazida à existência e nela sustentada.

Disso, o Aquinate chega à consideração de haver o necessário e que há o necessário por Si,⁴⁰² do Qual tudo provém e é sustentado no existir. Assim, negando

⁴⁰⁰ Cf. ST I, q. 3.

⁴⁰¹ Cf. nota de rodapé nº 392, p. 143-144.

⁴⁰² Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

que o tempo quantifica a Deus e, mais ainda, que há entes não contingenciados pela passagem temporal e que, igualmente, são criados e mantidos na existência pelo necessário por Si; pode-se conceber que todo tempo, toda existência contingencial e todo existir perpétuo – mas passível de aniquilação – são atuais a Deus, no presente todo conjunto e, portanto, eterno. Para se alcançar tal inferência, o ser humano consegue somente através da racionalidade concedida por Deus, partindo de sua contingência, passando pelo imaterial até chegar, intelectivamente, ao Transcendente. Semelhante caminho intelectual disposto na terceira via é, de modo similar, realizado pelo Aquinate na sua argumentação do atributo da eternidade de Deus na *Suma Contra os Gentios I*, na qual o Aquinate percorre esses mesmos passos e afirma que o necessário por Si é eterno⁴⁰³.

Assim, o tempo, inerente à existência dos entes contingentes materiais, sendo elemento sensível e *a posteriori*, é a base por meio da qual Tomás percebe que apesar da contingência do que é material, a existência se mantém. E, mais ainda, percebe que a vida se renova. Atestando a ideia de que há o eterno, pois o passageiro e o atemporal (mas passível de aniquilação) não pode conceder o início à vida e sustentar todo o existir. Destarte, em posse dessa argumentação não se obtém somente o arrazoado no que se refere a existência divina⁴⁰⁴, senão o atributo da eternidade divina⁴⁰⁵.

Não obstante, Davies, no objetivo de se centrar nas vias tomásicas – sobretudo na sua asserção utilizada em nossa tese e não no conjunto de sua reflexão filosófica tomista – não pretende investigar e apontar, nesse momento de sua discussão, os dois passos do discurso tomásico acerca de Deus, mas somente o primeiro: o argumento sobre a existência divina. Assim, ele, ao refletir acerca das cinco vias, não quer investigar se há uma relação entre as referidas provas tomásicas e os atributos divinos. Para ele, as cinco vias são o começo da discussão filosófica tomásica a respeito de Deus e não o fim da mesma. Davies quer, no seu excerto, refletir sobre o intento do Aquinate de, primeiramente, asseverar que há Algo imóvel, que move tudo; que é Causa de tudo que há, da qual tudo é seu efeito; Necessário por Si, do qual todos dependem; que concede o ser a todas as coisas, fazendo-as atingir a finalidade

⁴⁰³ Cf. SCG I, cap. 15.

⁴⁰⁴ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

⁴⁰⁵ Cf. SCG I, cap. 15 e ST I, q.10.

que lhes é própria; e rege todas as coisas por meio do seu infinito poder, ordenando-as na infinita perfeição.

Por isso, a consideração de Davies⁴⁰⁶, por focar a sua atenção nas cinco vias tomásicas, vendo-as como o que de fato é – o passo inicial por intermédio do qual o Aquinate constrói sua argumentação referente a Deus –, não satisfaz o requisito da cognição humana de se obter uma discussão especulativa filosófica que atenda a necessidade de provar sua existência e de se rastrear as suas características, os atributos divinos. Embora concordemos que o seu intento de seguir, passo a passo, sua análise acerca do discurso tomásico acerca de Deus – presente no fragmento de sua obra exposto por nós – é razoável, não podemos desconsiderar que a argumentação do Aquinate sobre Deus é realizada em dois momentos importantes, os quais, ao constituir a sua especulação filosófica referente a existência divina e aos atributos divinos, são fundamentais para que o ser humano, na sua cognição, estabeleça uma consideração importante no que concerne a Deus.

Sob esse viés, inclinando-se para as ponderações de O' Grady⁴⁰⁷ e Steenberghen⁴⁰⁸, os quais defendem a similaridade entre a terceira via tomásica⁴⁰⁹ e o atributo da eternidade divina⁴¹⁰, apontamo-las como as mais razoáveis. Isso, porque apresentam que há em relação à referida via e o já citado atributo divino uma premissa que fica subentendida – na terceira via tomásica, já há a afirmação da eternidade de Deus, uma vez que o Ser necessário por Si é eterno⁴¹¹. Contudo, indo além da conceituação dos referidos comentadores tomistas, consideramos que existe uma relação de subordinação entre o atributo da eternidade de Deus para com a terceira via, na qual a já citada prova tomásica alicerça o referido atributo divino.

Para apresentar e defender essa nossa tese, nós, num primeiro momento e numa dinâmica ascensional, analisamos a terceira via: 1) refletindo acerca de sua base teórica – os elementos metafísicos da filosofia aviceniana do possível e do necessário⁴¹² – depois esmiuçamos a referida prova apresentando que Tomás 2) parte do contingente⁴¹³, a fim de 3) inferir que há o necessário⁴¹⁴, e desse existe o

⁴⁰⁶ Cf. DAVIES, 1993, p. 26.

⁴⁰⁷ Cf. GRADY, 2014, p. 110.

⁴⁰⁸ Cf. STEENBERGHEN, 1980, p. 126.

⁴⁰⁹ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

⁴¹⁰ Cf. ST I, q. 10.

⁴¹¹ Cf. SCG I, cap. 15.

⁴¹² Cf. 1.1 *A possível influência de Avicena na elaboração da terceira via tomásica*.

⁴¹³ Cf. 1.2 *O sensível como ponto de partida*.

⁴¹⁴ Cf. 1.3 *A existência do necessário*.

que é 4) necessário por outro⁴¹⁵ e o 5) Necessário por Si⁴¹⁶, do Qual o 6) necessário por outro depende⁴¹⁷. Assim, numa caminhada ascensional, partimos do sensível e do *a posteriori*, para o imaterial até o Inteligível. Também apresentamos que se de fato há uma 7) relação da eternidade com a imutabilidade⁴¹⁸, igualmente existe uma relação de subordinação da terceira via para com a primeira (tendo em mente que o tempo deriva do movimento, pois é a sua quantificação⁴¹⁹).

Tendo analisado a terceira via, elaboramos, no segundo capítulo, uma investigação sobre a herança longaeva, da qual Tomás é depositário, no que se refere às concepções agostiniana⁴²⁰, boeciana⁴²¹ e anselmiana⁴²² acerca da eternidade. Na junção das referidas concepções referentes à eternidade divina, obtivemos as seguintes considerações: a) a Deus só podemos atribuir o presente, pois sua vida é o mesmo e único presente infundável⁴²³; b) a eternidade é a ‘vida’ de Deus, a qual é toda conjunta e ilimitada⁴²⁴; e c) Deus, Natureza suprema, não conhece início, tampouco fim, pois sempre será⁴²⁵. Reunindo-as, numa só concepção, chegamos à seguinte consideração: a vida de Deus é o eterno, o mesmo e o único presente, todo conjunto, sem fragmentações nem composições, que, por isso, nunca poderá deixar de Ser, pois nunca era e jamais será; logo, Ele É.

Em posse das referidas doutrinas sobre a eternidade, no terceiro capítulo, afirmamos a ideia de o tempo ser a base sensível e *a posteriori* tanto da terceira via tomásica quanto do atributo da eternidade divina. No caso do atributo da eternidade divina, o próprio Tomás deixa explícito que se deve partir do tempo para atingir, intelectivamente, a eternidade⁴²⁶. Já, em relação à terceira via tomásica, de modo implícito, segundo os seus comentadores⁴²⁷, Tomás, ao afirmar, no início de sua argumentação, na referida via, a existência de entes que estão submetidos à dinâmica da geração e corrupção, pois podem ser e não ser; utiliza o tempo como base para a

⁴¹⁵ Cf. 1.4 *O necessário por outro*.

⁴¹⁶ Cf. 1.5 *O Ser necessário por Si*.

⁴¹⁷ Cf. 1.6 *O necessário por outro depende do Necessário por Si*.

⁴¹⁸ Cf. 1.7 *O Ser eterno e necessário por Si e a imutabilidade de Deus: uma relação de subordinação*.

⁴¹⁹ Cf. ST I, q. 10, a. 5, resp.

⁴²⁰ Cf. 2.1 *A eternidade em Agostinho*.

⁴²¹ Cf. 2.2 *A eternidade em Boécio*.

⁴²² Cf. 2.3 *A eternidade em Anselmo*.

⁴²³ Cf. AGOSTINHO, 2017, p. 217.

⁴²⁴ Cf. BOÉCIO, 2016, p. 150.

⁴²⁵ Cf. ANSELMO, 1988, p. 37.38.

⁴²⁶ Cf. ST I, q. 10, a. 1, resp.

⁴²⁷ Cf. DAVIES, 1993, p. 26; cf. GRADY, 2014, p. 110; cf. STEENBERGHEN, 1980, p. 126.

sua terceira via. Desse modo, após ter refletido sobre a concepção aristotélica acerca do tempo⁴²⁸ - inscrita no livro 4 da *Física* -, numa dinâmica descensional, nos concentramos na eternidade de Deus⁴²⁹; depois, na perpetuidade, mas possibilidade de aniquilação dos entes imateriais⁴³⁰ e, por fim, na contingência dos entes materiais⁴³¹. Nesse percurso, levamos em consideração o Ser eterno de Deus, a perpetuidade dos entes contingentes – os quais são mensurados pelo evo – e a contingência dos entes materiais, os quais sofrem os efeitos temporais.

Após ter argumentado e advogado a ideia de o tempo ser a base das já citadas teses tomásicas, no quarto capítulo, ao ir de encontro à postura de Davies⁴³² e ir ao encontro – mas indo além delas – das considerações de O' Grady e Steenberghen⁴³³, defendemos a nossa ideia⁴³⁴: de que há uma relação de subordinação do atributo da eternidade divina⁴³⁵ em relação à terceira via⁴³⁶. Uma vez que o discurso tomásico sobre Deus é composto da argumentação acerca da existência divina e do arrazoado sobre os atributos de Deus. Sendo que cada um desses passos não pode ser dissociados de um discurso que satisfaça a cognição humana acerca de uma reflexão sobre Deus. Ademais, o primeiro passo subordina o segundo, o qual é suportado pelo primeiro⁴³⁷. Nesse sentido, advogamos que a terceira via é o alicerce do referido atributo divino.

Enfim, no término da leitura da apresentação e defesa de nossa tese pode surgir uma última pergunta: qual será, no tempo, a contribuição de advogar a ideia de que a terceira via é o fundamento no qual é alicerçado o atributo da eternidade divina? Numa previsão factível, pensamos que a nossa pesquisa pode colaborar, incentivando leituras, releituras e análises a serem feitas acerca do presente texto e, desse modo, propiciar o surgimento de investigações pelas quais se estabeleça uma exposição fundamentada de que o argumento sobre a existência divina alicerça e sustém, para o intelecto humano, a inferência dos atributos divinos.

⁴²⁸ Cf. *CAPITULO 3 O TEMPO COMO BASE DA TERCEIRA VIA TOMÁSICA E DO ATRIBUTO DA ETERNIDADE DIVINA*. Mais especificamente da página 94 a 99.

⁴²⁹ Cf. 3.1 *A eternidade do Ser*.

⁴³⁰ Cf. 3.2 *A possibilidade de aniquilação dos entes imateriais*.

⁴³¹ Cf. 3.3 *A passagem temporal dos entes contingentes materiais*.

⁴³² Cf. 4.1 *A dissociação entre as vias e os atributos divinos: o posicionamento de Davies*.

⁴³³ Cf. 4.2 *A eternidade divina e sua vinculação com a terceira via: a consideração de O' Grady*.

⁴³⁴ Cf. 4.3 *A terceira via como fundamento da eternidade divina: a ideia acerca da subordinação da eternidade de Deus em relação à terceira via*.

⁴³⁵ Cf. ST I, q. 10.

⁴³⁶ Cf. ST I, q. 2, a. 3, resp.

⁴³⁷ Cf. PENIDO, 1946, p. 93.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO EM PORTUGUÊS

AQUINO, Tomás de. **A criação, a conservação e o governo do mundo**. Tradução de Paulo Faitanin, Rodolfo Petrônio, Bernardo Veiga e Rafael N. Godinho. Campinas: Ecclesiae, 2014.

_____. **Deus Uno e Trino: questões disputadas sobre o poder de Deus 7-10**. Tradução de Paulo Faitanin, Bernardo Veiga, Gerson Stumbo, Roberto Cajaraville e Rafael N. Godinho. Campinas: Ecclesiae, 2018.

_____. A realeza: Dedicado ao rei de Chipre. In: MARÇAL, Jairo. **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009.

_____. **A verdade do intelecto contra os averroístas**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **Comentário às sentenças de Pedro Abelardo Livro II, distinção 1, questão 1, artigo 5**. Tradução de Tadeu Mazzola Verza. Revista Ideação, n. 40, Julho/ Dezembro 2019, p. 105-119. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/ojs/index.php/revistaideacao/article/view/4383/4096>. Acesso em: 24/06/2023.

_____. **Compêndio de teologia**. Tradução de D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1997.

_____. Da eternidade do mundo contra os murmurantes. In: NOUGUÉ, Carlos. **Do papa herético e outros opúsculos**. Formosa: Edições santo Tomás, 2017, p. 187-194.

_____. **O ente e a essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Os princípios da realidade natural – O ente e a essência**. Tradução de Henrique Pinto Rema. Porto: Porto Editora/ Elementos Sudoeste, 2003.

_____. **Sobre a Eternidade do Mundo**. Tradução de Tadeu Mazzola Verza e Marcio Damini Custódio. Campinas: Physis Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza Departamento de Filosofia da Unicamp, s.d. Disponível em: [file:///C:/Users/Clodoaldo/Downloads/Sobre_a_eternidade-do_mundo_de_Tomas_de.pdf](file:///C:/Users/Clodoaldo/Downloads/Sobre_a_eternidade_do_mundo_de_Tomas_de.pdf). Acesso em: 24/06/2023.

OBRAS BILÍNGUE – LATIM E PORTUGUÊS – DE TOMÁS DE AQUINO

AQUINO, Tomás de. **De magistro: sobre o mestre (Questões Discutidas sobre a Verdade, XI)**. Tradução de Maurílio J. O. Camello. Lorena: UNISAL, 2000.

_____. **Suma Contra os Gentios**. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. **Suma de Teologia**: 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Verdade e conhecimento: questões disputadas sobre a verdade, sobre o verbo e sobre a diferença entre a palavra divina e a humana**. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO EM INGLÊS

AQUINAS, Thomas. **Commentary on the Book of Causes: super Librum De Causis Expositio**. Translated by Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, Richard C. Taylor. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.

_____. **Of God and His Creatures**. Translated by Joseph Ricaby. London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2009.

_____. **The Power of God**. Translated by Richard J. Regan. Oxford: Oxford University Press, 2012.

OBRA BILÍNGUE – LATIM E INGLÊS – DE TOMÁS DE AQUINO

AQUINAS, Thomas. **Quaestiones Disputatae De Potentia Dei: the power of God**. Translated by Joseph Kenny, O.P. Maryland: The Newman Press, 1952. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm>. Acesso em 10/12/2020.

OBRA DE TOMÁS DE AQUINO EM ESPANHOL

AQUINO, Tomás. **Comentario a la Física de Aristóteles**. Traducción de Celina A. Lértora. Colección de Pensamiento Medieval y Renascentista. *Segunda edición*. Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2011.

_____. **De Veritate**. Traducción de Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Santiago: Editorial Universitaria S. A, 1996.

OBRA BILÍNGUE – LATIM E FRANCÊS – DE TOMÁS DE AQUINO

D' AQUIN. Thomas. **L' être et l' essence**. Traduction par Catherine Capelle. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

D' AQUIN, Thomas; FREIBERG, Dietrich. **L'être et l'essence: le vocabulaire médiéval de l'ontologie**. Bilingue Latin et Français. Traduction et commentaires par Alain de Libera et Cyrille Michon. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACAR, Rahim. **Talking about God and talking about creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions**. Leiden/ Boston: Brill, 2005.

AERTSEN, Jan A. **Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas**. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Volume II. Tradução de Oscar Paes Lemes. São Paulo: Editora das Américas, 1961a.

_____. **A cidade de Deus**. Volume II. Tradução de Oscar Paes Lemes. São Paulo: Editora das Américas, 1961b.

_____. **A cidade de Deus**. Volume II. Tradução de Oscar Paes Lemes. São Paulo: Editora das Américas, 1961c.

_____. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammi. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Retratações**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020.

AGUSTÍN. **La ciudad de Dios I**. Traducción de José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

_____. Las Retrataciones. *In*: AUGUSTÍN. **Obras completas de San Agustín Tomo XL**: escritos varios (2º) Ochenta y tres cuestiones diversas. –La adivinación diabólica. –Respuesta a ocho preguntas de Dulcido. – La piedad con los difuntos. –La utilidad Del ayuno. –La devastación de Roma. –Regla a los siervos de Dios. –Las Retractaciones. –Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por San Posidio. Traducción de Pío de Luis, Moisés Mª Campelo, Teodoro c. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

ALMEIDA FLECK, Fernando Pio. Eternidade, Negação e Conhecimento. *In*: **Revista Analytica**, vol. 7, nº1. 2003, p. 83-96. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/142380?locale-attribute=pt_BR. Acesso em 24/06/2023.

ANDERSON, James F. **An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas**. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

AMEAL, João. **São Tomás de Aquino: iniciação ao estudo de sua figura e da sua obra**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1945.

_____. **Reflections on the analogy of being**. Springer: Science + Business Media, B.V., 1967.

ANSELMO. Monólogo. *In*: ANSELMO; ABERLARDO, Pedro. Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático. Lógica para principiantes; A história das minhas calamidades. **Coleção Os Pensadores**. Tradução de Ângelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. **Monologio. Proslogio. Acerca del gramático. De la verdad. Del libre albedrío. De la caída del demonio. Carta sobre la encarnación del Verbo. Por qué Dios se hizo hombre.** Traducción de Julián Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

AREOPAGITA Pseudo Dionisio. Jerarquía Celeste. *In*: AREOPAGITA Pseudo Dionisio. **Obras Completas**: Los nombres de Dios – Jerarquía Celeste – Jerarquía eclesiástica – Teología mística – Cartas varias. Traducción de Hipolito Cid Blanco e Teodoro H. Martín. Madrid: La Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

_____. Sobre a Teologia Mística para Timóteo. Tradução e notas de Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. *In*: **Revista de Filosofia Antiga Kleos**. v.5-6 n.5-6. Rio de Janeiro: Programa de Estudos em Filosofia Antiga – Instituto de Filosofia e Ciência Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Julho de 2001 – Julho de 2002, p. 146-165. Disponível em: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/v5-6.html>. Acesso em 24/06/2023.

ARISTÓTELES. **Física**. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid; Editorial Gredos, 1995.

_____. **Metafísica**. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid; Editorial Gredos, 1987.

_____. **Obras Completas de Aristóteles: introdução geral**. Volume I Tomo I. Tradução e organização de Antônio Pedro Mesquita et al. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

_____. **Obras Completas de Aristóteles: sobre a geração e a corrupção**. Volume II. Tomo III. Tradução e organização de Francisco Chorão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009.

ARNZEN, Rüdiger. **Averroes On Aristotle's "Metaphysics": an annotated translation of the so-called "epitome"**. Berlin/ New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010.

ARP, Robert (editor). **Revisiting Aquinas' Proofs for the Existence of God**. Leiden/ Boston: Brill/ Rodopi, 2016.

AUGUSTINE'S, St. **Confessions**. Translation by William Watts. London/New York: William Heinemann/ The Macmillan CO. 1912.

AVICENNA, Ibn Sina. **Liber de philosophia prima sive Scientia Divina I-IV**. Traduction de S. Van Riet. Louvain/ Leiden: E. Peeters/ E. J. Brill, 1977.

_____. **The metaphysics of The healing: a parallel English-Arabic text = al-Ilahiyat min al Shifa.** Translated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

BAGGINI, Julian; STANGROOM, Jeremy. **Great Thinkers A-Z.** London/ New York: Continuum, 2004.

BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. **Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles.** Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTOLACCI, Amos. **The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sif: a milestone of Western metaphysical thought.** Leiden/ Boston: Brill, 2006.

BOCHENSKI, Joseph M. **The Logic of Religion.** New York: New York University Press, 1965.

BOÉCIO. **A consolação da filosofia.** Traduzido por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa.** Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOETHIUS. **Consolation of philisophy.** Translated by H. F. Stewart and F. K. Rand, p. 128-411. In: BOETHIUS. *The Theological Tractates – Consolation of Philosophy.* Translated by H. F. Stewart and F. K. Rand. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/ William Heinemann LTD, 1968.

BOLAND, Vivian. **St Thomas Aquinas.** London: Bloomsbury Academic, 2014.

BONI, Luis Alberto de. Estudos sobre Tomás de Aquino. In: **Série Dissertatio Filosofia.** Pelotas: NEPFIL Online, 2018. Disponível em: http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/prefix/6594/1/ESTUDOS_SOBRE_TOMAS_DE_AQUINO.pdf. Acesso em 04/06/2021.

_____. (organizador). **Idade Média: Ética e política.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

BONNETTE, Dennis. **Aquinas' proofs for God's existence: St. Thomas Aquinas on: "The per accidens necessarily implies the per se".** MARTINUS NIJHOFF /THE HAGUE/ 1972.

BOWEN, Alan C.; WILDBERG, Christian. **New Perspectives on Aristotle's De caelo.** Leiden/ Boston: Brill, 2009.

BREHIER, Émile. **La philosophie du Moyen-âge**. Paris: Les Échos du Maquis, 2011.

BROADIE, Alexander. **Maimonides and Aquinas on the names of God**. **Religious Studies**. Volume 23, June 1987, pp 157 – 170.

BROWN, Patterson. St. Thomas' Doctrine of Necessary Being. *In*: SCHURMAN, Jacob Gould (organizador) **The Philosophical Review**, Vol. 73, No. 1 (Jan., 1964), pp. 76-90: Durham: Duke University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183203>. Acesso em 24/06/2023.

BURRELL, David B. **Freedom and reaction in three traditions**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

_____. **Knowing the unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas**. South Bend: University of Notre Dame Press, 1986.

CALDERÓN, Alvaro Martín. **La naturaleza y sus causas**. Tomo II. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2016.

_____. **Umbranes de la filosofía: cuatro introducciones tomistas**. 1ª ed. Moreno: Edición del autor, 2011.

CARVALHO. Mário Santiago de. **Falsafa: breve introdução à filosofia árabe-islâmica**. Coimbra: eQVODLIBET 8, 2020.

CATAPANO, Giovanni. **Agostino**. Carocci Editore: Roma, 2010.

CHENU, Marie-Dominique. **Introduction a l' étude de Saint Thomas D' Aquin**. Montréal/ Paris. Institut d' études Médiévales/Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

CHITTICK, William Ibn' Arabi. *In*: VERZA, Tadeu M.; SOUSA, Meline C. (orgs.). **Estudos em história da filosofia árabe e islâmica**. Belo Horizonte: PPGFIL-UFGM, 2024b, p. 375-430.

CLARKE, W. Norris. **The Creative retrieval of Saint Thomas Aquinas: essays in Thomistic Philosophy, New and Old**. New York: Fordham University Press, 2009.

_____. The platonic heritage of thomism. *In*: **The Review of Metaphysics**, Vol. 8, No. 1 (Sep., 1954), p. 105-124. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20123424>. Acesso em 09/06/2023.

COLLEDGE Edmund et al. **St. Thomas Aquinas1274-1974: commemoratives Studies**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.

COLLINGWOOD, Robin Georges. **Faith and Reason: essays in the philosophy of Religion**. Chicago: Quadrangle Books, 1968.

COMMENTARBUIJS, Joseph A. **The Negative Theology of Maimonides and Aquinas**. *The Review of Metaphysics*. Washington: The Review of Metaphysics, Vol. 41, No. 4 (Jun., 1988), pp. 723-738.

CONTAT, Alain. **La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.

COOMARASWAMY Ananda Kentish. **Time and Eternity**. Ascona (Switzerland): Artibus Asiae Publishers, 1947.

COPLESTON, Frederick. **El pensamiento de santo Tomás**. Traducción de Elsa Cecilia Fros. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1960.

_____. **Historia de la filosofía: de San Agustín a Escoto**. Tomo II. Barcelona: Ariel Editorial, 2009.

_____. **Religion and Philosophy**. New York: Harper & Row Publishers, 1974.

_____. **Thomas Aquinas**. New York: Harper & Row Publishers, 1976.

CRAIG, William Lane. God, Time, and Eternity. In: POE, Harry Lee; MATTSON, J. Stanley. **What God knows: time, eternity, and divine knowledge**. Waco, Texas: Baylor University Press, 2005.

_____. **The cosmological argument from Plato to Leibniz**. Basingstoke/ London. The Macmillan Press Ltd, 1986.

CRESSON, André. **Saint Thomas D'Aquin: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

_____. **Time and eternity: exploring God's relationship to time**. Wheaton: Crossway, 1949.

CURRIE, Mark. **About Time: narrative, fiction and the philosophy of time**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

DALES, Richard. **Medieval discussions of the eternity of the world**. Leiden: E.J. Brill, 1990.

DAUPHINAIS, Michael; DAVID, Barry; LEVERING, Matthew (editors). **Aquinas the Augustinian**. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

DAVIDSON, Herbert A. **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**. Los Angeles/Oxford: Oxford University Press, 1987.

DAVIES, Brian. **An introduction to the Philosophy of Religion**. 2^a second edition. Oxford/ New York: Oxford University Press, 1993.

_____. **Aquinas: a beginner's guide**. Oxford: Oneworld, 2009.

_____. **Aquinas's Summa Theologiae: critical essays**. Lanham: The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2006.

_____. **The thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon Express, 1993.

_____. **Thomas Aquinas: contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **Thomas Aquinas on God and Evil**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. **Thomas Aquinas's: summa contra gentiles: a guide and commentary**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian(editors). **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DAVIS, Stephen T. **Logic and the nature of God**. Basingstoke/ London: Macmillan Press Ltda, 1983.

DEFERRARI, Roy J; BARRY, Sister M. Inviolata; MCGUINNESS, Ignatius. **A lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works**. Washington: Catholic University Press, 1948.

DERISI, Octavio Nicolás. El fundamento de la metafísica tomista. El *esse* e *intelligere* divino, fundamento y causa de todo ser y entender participados. *In*: DERISI, Octavio Nicolás; BLANCO, Guillermo P. **Revista Sapientia**. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras U'CA, Volumen XXXV. Año XXXV N.135 (Enero. Marzo), 1980, p. 9-26.

DEWAN, Lawrence. **Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics**. Washington: Catholic University of America Press, 2006.

DOIG, James C. **Aquinas on metaphysics: a historico-doctrinal study of the commentary on the metaphysics**. The hague: Martinus Nijhoff, 1972.

DOOLAN, Gregory T. **Aquinas on the divine ideas as exemplar causes**. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

DOURADO, S. M. A via negativa de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino. *In* **Revista Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 39–49, 2020. DOI: 10.31977/grifi.v20i2.1642. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1642>. Acesso em: 3 dez. 2021.

_____. Dionísio Areopagita lido por Tomás de Aquino e Mestre Eckhart. *In*: **Revista Scintilla**, Revista de Filosofia: Curitiba, v. 18, n. 1, jan./jun., p. 87-112, 2021. Disponível em: [file:///C:/Users/WINDOWS/Downloads/117-228-1-SM%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/WINDOWS/Downloads/117-228-1-SM%20(2).pdf). Acesso em 26/05/2022.

DRAPER Paul (editor) et al. **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden/ Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

DUBRA, Julio Antônio Castello. Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena. *In: Revista dois pontos: Necessidade e contingência na Filosofia Medieval*. Luiz Damon Santos Moutinho e Alfredo Storck (organizadores). Curitiba/São Carlos Volume 7 número 3, p. 69-94, abril de 2010.

DYKE, Heather; BARDON Adrian (editors). **A Companion to the Philosophy of Time**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

EIRE, Carlos. **A very brief history of eternity**. Princeton/ Oxford. Princeton University Press, 2010.

ELDERS, Leo J. **Aristotle's theology: a commentary on a book of the metaphysics**. Assen: Van Gorcum & Comp. N. V. – Dr. H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, 1972.

_____. **La métaphysique de Saint Thomas D'Aquin dans une perspective historique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

_____. **Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas**. Vatican City: Studi tomistici, 1980, pp. 136-46.

_____. **The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective**. Leiden/ New York, Köln: EJ. Brill, 1993.

_____. **The philosophical theology of St. Thomas Aquinas**. Leiden/New York/Kobenhavn/Köln: E. J. Brill, 1990.

EWBANK, Michael B. Diverse orderings of Dionysius's Triplex via by St. Thomas Aquinas. *In: Review Mediaeval Studies*, v. 52. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 82-109.

FAITANIN, Paulo. **Introdução ao Tomismo: Tomás, o tomismo & os tomistas: uma breve apresentação**. Cadernos do Aquinate, n. 11, Niterói: Instituto Aquinate, 2011.

FERRARI, Leo C. Astrologia. *In: FITZGERALD, A* (organizador). **Agostinho através dos tempos**. Tradução de CRISTIANE Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2019, p. 156-157.

FARRELL, Walter. **A Companion to the Summa**. New York: Sheed & Ward, 1996.

FERNANDEZ, Clemente. **Los filosofos medievales Seleccion de textos: Escoto Eurigena – Nicolas de Cusa**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

FERREIRA, António Gomes (organizador). **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Editora Porto, 1997.

FESER Edward. **Five Proofs of the Existence of God**. San Francisco: Ignatius Press, 2017.

_____. **Scholastic metaphysics: a contemporary introduction.** Piscataway: Editiones Scholasticae. Volume 39, 2014.

FINANCE S. J., Joseph de. **Être et agir: dans la Philosophie de Saint Thomas.** Troisième édition. Rome: Presses de L' Université Grégorienne, 1965.

FLETEREN, Frederick Van. Anjos. *In*: FITZGERALD, A (organizador). **Agostinho através dos tempos.** Tradução de CRISTIANE Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2019, p. 117-118.

FOLLON, J.; MCEVOY, J. (editors). **Actualité de la pensée médiévale.** Louvain/ Paris: Éditions de l' institut supérieur de philosophie/ Éditions Peeters, 1994.

FOX, Rory. **Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

FRAILE, Guillermo. **Historia de La Filosofía II: el judaísmo y la filosofía, el cristianismo y la filosofía, el islam y la filosofía.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

FRANCK, Isaac. Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: a Twentieth Century Perspective. *In*: **The Review of Metaphysics**, Vol. 38, No. 3 (Mar., 1985), pp. 591-615. Washington: Philosophy Education Society Inc, 1985.

GALE, Richard M. **On the nature and existence of God.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **Dios: la existencia de Dios: solución tomista de las antinomias agnósticas.** Traducción de José San Román Villasante. Madrid: Ediciones Palabra, S. A., 1976.

_____. **La síntesis tomista.** Traducción de Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Brouwer, 1947.

GILSON, Étienne. **A existência na Filosofia de São Tomás de Aquino.** Tradução de Geraldo Pinheiro Machado. São Paulo: Livraria duas cidades, 1962.

_____. **A filosofia na Idade Média.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Being and Some Philosophers.** Translated by Paul R. Reynolds. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1961.

_____. **Dios y la filosofía.** Traducción por Demetrio Náñez. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A., 1945.

_____. **Elementos de una metafísica tomista del ser.** Traducido por Pedro Javier Moya Obrador. Madrid: ADHDLMA, 1992.

_____. **Etudes de philosophie médiévale.** Strasbourg: Palais de L'Université, 1921.

_____. **God and Philosophy**. Translate by W. Harry Jellema (editor). London/ Humphrey Milford/ Oxford: New Haven/ Yale University Press/ Oxford Press, 1944.

_____. **L'être et l'essence**. 2^a éd. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

_____. **Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D' Aquin**. Sixième Édition Revue. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1997.

_____. **O espírito da Filosofia Medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O ser e a essência**. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira et ali. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. **Réalisme thomiste et critique de la connaissance**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

_____. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. Translated by Laurence K. Shook. London: Victor Gollancz LTD, 1957.

_____. **Thomism: the philosophy of Thomas Aquinas**. Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002.

GORIS, Harm. Interpreting Eternity in Thomas Aquinas. *In*: JARITZ, Gerhard; Gerson, MORENO-RIÑO (editors). **Time and eternity: the medieval discourse**. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2003.

GRABMANN, Martin. **Thomas Aquinas: his personality and thought**. New York: Russell & Russell, 1963.

GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (editors). **A companion to philosophy in the middle ages**. Hoboken: Blackwell Companions to Philosophy, 2002

GRAIG, William; MORELAND, J. P. **Filosofia e cosmovisão cristã**. Tradução de Emerson Justino et al. São Paulo: Vida Nova, 2005.

GRANT, Edward. **The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: their religious, institutional and intellectual contexts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GUITTON, J. **Le temps et l' éternité chez Plotin et Saint Augustine**. Paris: Vrin, 2004.

GUTAS, Dimitri. **Orientations of Avicenna's philosophy: essays on his life, method, heritage**. London/ New York: Routledge, 2020.

_____. Ibn Sina [Avicena]. *In*: VERZA, Tadeu M.; SOUSA, Meline C. (orgs.). **Estudos em história da filosofia árabe e islâmica**. Belo Horizonte: PPGFIL-UFGM, 2024a, p. 177-229.

HAGAN, Byron Stefan. **Creation and Participation: the metaphysical structure of the World-God relation in Aquinas**. Minnesota: University of St. Thomas, 2015.

HAMELIN, Guy. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. *In*: **Revista Analytica**, vol. 7, nº1. 2003, p. 65-81. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/471/428>. Acesso em 24/06/2023.

HANKEY, W.J. **God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HASKER, William. **God, Time, and Knowledge**. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1989.

HELM, Paul. **Eternal God: a study of God without time**. London: Clarendon Press/ Oxford, 2003.

HENLE, R. J. **Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and platonic texts in the writings of Saint Thomas**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

HOFFMANN, Philippe. Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre et Saint Paul. *In* : **Revue D'Etudes Augustiniennes et Patristiques**, [S.L.], v. 63, n. 1, p. 31-79, jan. 2017. Brepols Publishers NV. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1484/j.rea.4.2017072>. Acesso em 06/05/2022.

HOOD, John Y. B. **The essential Aquinas: writings on philosophy, religion, and society**. Westport/ Connecticut/ London: Praeger, 2002.

HUGHES, Christopher. **On a Complex Theory of a Simple God: an investigation in Aquinas' philosophical theology**. Cornell University Press, Ithaca and London, 1989.

INWAGEN, Peter Van; ZIMMERMAN, Dean W. (editors). **Metaphysics: the big questions**. Malden/ Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998.

KEER, Fergus. **After Aquinas: versions of thomism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

KENNY, Anthony (editor). **Aquinas: a collection of critical essays**. London: Palgrave Macmillan, 1970.

_____. **História concisa da Filosofia Ocidental**. Tradução de Desidério Murcho et al. Lisboa: Actividades Editorial, 1998.

_____. **Modern Studies in philosophy Aquinas: a collection of critical essays**. Bombay/ Calcutta/ Madras: Macmillan and CO LTD, 1970.

_____. **New History of Western Philosophy: medieval philosophy.** Volume II. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. **The five ways: st. Thomas Aquinas's proof of God's existence.** London: Routledge & Kegan Paul, 2003.

_____. **The God of the philosophers.** Oxford: Clarendon Press/Oxford, 1979.

_____. **Thomas Aquinas: a very short introduction.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

KERR, Gaven. **Aquinas's way to God: the proof in De Ente et Essentia.** Oxford: Oxford University Press, 2015.

KLUBERTANZ, George P. **St. Thomas Aquinas on Analogy: a textual analysis and systematic synthesis.** Chicago: Loyola University Press, 1960.

KNASAS, John F.X. **Being and Some Twentieth-Century Thomists.** New York: Fordham University Press, 2003.

_____. **The Preface to Thomistic Metaphysics: a contribution to the neo-thomist debate on the start of metaphysics.** New York / Bern/ Frankfurt am /Main /Paris: Peter Lang, 1990.

KONINCK, Thomas de. **Aristote, l'intelligence et Dieu.** Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

KREEFT, Peter. **The Philosophy of Thomas Aquinas.** Boston: Recorded Books, 2009.

KRETZMANN, Norman. **Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II.** Oxford: Clarendon, 1999.

_____. **The Metaphysics of Creation: Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles II.** Oxford: Clarendon Press, 1999.

_____. **The Metaphysics of Theism: Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles I.** Oxford/ New York: Clarendon Press/ Oxford University Press, 1997.

KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **Cambridge companion to Aquinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

JARITZ, Gerhard; Gerson, MORENO-RIAÑO (editors). **Time and eternity: the medieval discourse.** Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2003.

JEAUNEAU, Édouard. **La Filosofía Medieval.** Traducido por Néstor A. Míguez. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires, 1965.

LANGERMANN, Y. Tzvi (editor). **Avicenna and his legacy: a golden age of science and philosophy**. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

LOMBARD, Peter. **The Sentences of Peter Lombard**. Translated by Giulio Silano, Pontifical Toronto: Institute of Mediaeval Studies, 2010.

MACDONALD, Scott (editor). **Being and Goodness: the concept of the Good in metaphysics and Philosophical Theology**. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1991.

MACGRADE, Arthur Stephen (org.). **The Cambridge companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **God, philosophy, universities: a selective history of the catholic philosophical tradition**. Lanham/ Boulder/ New York/ Toronto/ Plymouth: A Sheed & Ward Book Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2009.

MAIMONIDES, Moises. **O Guia dos Perplexos**. Tradução de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003.

_____. **The guide for the perplexed**. Translated for M. Friedländer. Skokie: Varda BOOKS, 2002.

MANSE, P. G. M. **La esencia del tomismo**. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid; Editorial Gredos, 1947.

MARENBO, John (editor). **The Cambridge Companion to Boethius**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARÉCHAL, J. **Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance**. Bruges/ Paris: Editeur Charles Beyaert/ Librairie Felix Alcan, 1922.

MARITAIN, Jacques. **Approaches to God**. Translated from the French by Peter O' Reilly. New York: Collier Books, 1962.

_____. **Les Degrés du Savoir**. Paris: Desclée De Brouwer, 1948.

MARTIN, Christopher F. J. **Thomas Aquinas: God and explanations**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

MARX, Werner. **Introduction to Aristotle's: theory of being as being**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

MCCABE, Herbert; DAVIES, Brian. **On Aquinas**. London/ New York: Continuum, 2010.

MCCOSKER, Philip; TURNER Denys (editors). **The Cambridge companion to the Summa Theologiae**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MCGINN, Bernard. **Thomas Aquinas's Summa Theologiae: a biography**. Oxford/Princeton: Princeton University Press, 2014.

MCGRADE, A. S (editor). **Filosofia Medieval**. Tradução de André Oídes. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2008.

MCINERNEY, Ralph M. **Aquinas and analogy**. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.

_____. **Boethius and Aquinas**. Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

MOONAN, Lawrence. **Divine power: the medieval power distinction up to its adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas**. Oxford: Clarendon Press, 1994.

MONDIN, Battista. **St. Thomas Aquinas' Philosophy: in the commentary to the sentences**. Leiden: Martinus Nijhoff/ The Hague, 1975.

MONTAGNES, Bernard. **The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas**. Translate by E. M. Macierowski. Louvain and Béatrice-Nauwelaerts/ Marquette University Press, 2004.

MONTEIRO, Matheus Henrique Gomes. Tomás de Aquino e o problema da possibilidade de um universo criado sem um princípio de duração. *In: Marília: Revista da UNESP*. Vol. 2, nº 1, 2009, p. 38-52. Acesso em: 24/06/2021. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/MatheusMonteiro\(38-52\).pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/MatheusMonteiro(38-52).pdf). Acesso em 24/06/2023.

MORELAND, J. P.; CRAIG, William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. Tradução de Emerson Justino et al. São Paulo : Vida Nova, 2005.

MORENO-RIÑO, Gerson. **Time and eternity: the medieval Discourse**. International Medieval Research. Volume 9. Turnhout: Brepols Publishers, 2003.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. Las quaestiones de la primera parte de la Suma de teología de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano. *In: BERTELLONI, Francisco; BURLANDO, Geannina (Eds.). In: La filosofía medieval* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, v. 24). Madrid: Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, p. 157-178.

_____. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. *In: Revista Interações – Cultura e Comunidade*. v. 3, n.3, p. 61-77, 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6722/6149>. Acesso em 24/06/2023.

NEACSU, Adriana. **Historie de la philosophie ancienne et médiévale**. Paris: L' Harmattan, 2011.

NICHOLS, Aidan. **Discovering Aquinas: an introduction to his life, work, and influence**. Michigan/ Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

NOGUÉ, Carlos. A natureza da matéria em Tomás de Aquino. In: **Aquinate**, nº1, 2005, p. 21-44 Disponível em: <https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/a-natureza-da-materia-em-tomas-de-aquino.pdf>. Acesso em 24/10/2025.

NOVAES, Moacyr. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito. In: **Revista Analytica**, vol. 9, núm. 1, 2003, p. 93-121. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/501/456>. Acesso em 24/06/2023.

O' GRADY, Paul. **Aquinas's philosophy of religion**. Ney Work: Palgrave Macmillan, 2014.

OAKLEY, Francis. **Omnipotence, Covenant, & Order: an excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz**. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1984.

_____. **St. Thomas and the future of metaphysics**. Milwaukee: Marquette University Press, 1973.

_____. **The doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics': a study in the greek background of medieval thought**. Toronto: Pontifical Institute of medieval studies, 1978.

_____. **The essential and accidental character of being in the St. Thomas Aquinas, and the historical controversy surrounding the problem of the real distinction**. Toronto: Pontifical Institute, 1957.

OWENS, Joseph. Cause of Necessity' in Aquinas: *tertia via*. In: **Review Medieval Studies**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Turnhout: Brepol: January 1971. Pages21 – 45, 1971. Disponível em: <https://www.brepolonline.net/doi/epdf/10.1484/J.MS.2.306090?role=tab>. Acesso em 22/10/2025.

PADGETT, Alan G. **God, Eternity and the Nature of Time**. Hampshire/London: The Macmillan Press Ltd, 1992.

PANOFSKY, Erwin. **Arquitectura gótica y pensamiento escolástico**. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1986.

PARMÊNIDES. In: SANTORO, Fernando, Parmênides, Xenófanes – **Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes**. Fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Nestor Cordeiro. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

PASNAU Robert. **Oxford Studies in Medieval Philosophy**. Volume 2. Oxford: Oxford University Press, 2014.

PASNAU Robert; DYKE, Christina Van (editors). **The Cambridge History of Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PEGIS, Anton Charles. **St. Thomas and Philosophy Aquinas**. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.

PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. **A função da analogia em Teologia Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 1946.

PERL, Eric D. **Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite**. Albany: State University of New York, 2007.

PETERS, F. E. **Greek philosophical terms: a historical lexicon**. New York/ London: New York Press/ University of London Press Limited, 1967.

PETERSON, John. **Aquinas: a new introduction**. Lanham/Boulder/New York/ Toronto/Plymouth, UK: University Press, 2008.

PHELAN, Gerald B. **St. Thomas and analogy**. Milwaukee: Marquette University Press, 1973.

PIEPER, Josef. **Guide to Thomas Aquinas**. Translated from the German by Richard and Clara Winston. San Francisco: Ignatius, 1986.

PLATÃO, Timeu. *In*: PLATÃO. **Timeu – Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PLOTINO. **Enéadas – III –IV**. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

POE, Harry Lee; MATTSON, J. Stanley (editors). **What God knows: time, eternity, and divine knowledge**. Waco: Baylor University Press, 2005.

POIDEVIN, Robin Le; MACBEATH, Murray. **The philosophy of time**. Oxford: Oxford University Press/ Great Clarendon Street, 1993.

PORRO, Pasquale. **Thomas Aquinas: a historical and philosophical profile**. Translated by Joseph G. Trabbic and Roger W. Nutt. Washington: The Catholic University of America Press, 2015.

PROCLO. Elementos de teología. *In*: PROCLO. **Elementos de teología; Sobre la providencia; El destino y el mal**. Traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

QUINN, J. M. Eternidade. *In*: FITZGERALD, A (organizador). **Agostinho através dos tempos**. Tradução de CRISTIANE Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2019, p. 411-413

RENAULT, Laurence. **Dieu et les créatures selon Thomas D' Aquin**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

ROREM, Paul. **Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an Introduction to their influence**. New York/ Oxford: Oxford University Press, 1993.

ROSS, David. **Aristotle**. London/ New York: Routledge, 2005.

ROWE, William L. **Introdução à Filosofia da Religião**. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Verbo, 2022.

SALMON, Elizabeth G. **The Good in existential physics Aquinas**. Milwaukee: Marquette University Press, 1953.

SANTOS, Evaniel Brás dos. Estrutura e devir dos seres em Tomás de Aquino. *In*: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius. (organizadores). **Filosofia antiga e medieval**. ANPOF, 2013, p. 151-173.

SANTOS, Luiz Fernando dos; FERNANDEZ, Daniel Lipparelli. O Ser em São Tomás de Aquino. *In*: **Linguagem Acadêmica**, Batatais, v.2, n.2, p. 51-64, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://docplayer.com.br/19735177-O-ser-em-sao-tomas-de-aquino.html>. Acesso em 24/06/2023.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. 3. ed. São Paulo: Matese, 1965.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

_____. **La Filosofía Medieval**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A, 2007.

SCHMIDT, Ana Rieger. Eternidade. *In*: FILHO, Juvenal Savian; NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do (organizadores). **Tomás de Aquino: chaves de leitura**. São Paulo: Paulinas, 2024, p.192-195.

SEESKIN, Kenneth (editor). **Cambridge Companion to Maimonides**. Ney Work/ Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SERTILLANGES, A. D. **As Grandes Teses da Filosofia Tomista**. Tradução de L. G. Ferreira da Silva, S. J. Braga: Livraria Cruz, 1951.

_____. **Foundations of Thomistic Philosophy**. Translated by Godfrey Anstruther. Springfield: Templegate, 1956.

SERTILLANGES, A. G. **Thomas Aquinas: Scholar, Poet, Mystic, Saint**. Translated by Godfrey Anstruther. Manchester: Sophia Institute Press, 2011.

SHIELDS, Christopher; PASNAU, Robert. **The philosophy of Aquinas**. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2016.

SILVA, Maurizio Filippo Di. Il concetto agostiniano di futuro: Confessiones XI. *In*: **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, nº 131, Jun./2015, p. 129-148. doi: 10.1590/0100-512X2015n13108mfs. Disponível em: jkr/a/mXR3dHXvkh75GP6SNvXYGgs/?format=pdf&lang=it. Acesso em 17/02/2025.

SILVA, Pedro; VIEIRA, Sadoque. Os fundamentos metafísicos de Tomás de Aquino a partir da obra de ente et essentia. *In: Revista Seara Filosófica*, nº 22, p. 14-30 Verão/ 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/20256/14250>. Acesso em 24/06/2023.

SIMON, Blackburn. Enthymeme. *In: SIMON, Blackburn. The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 121.

SOKOLOWSKI, Robert. **The God of Faith and Reason: foundations of Christian Theology**. Washington: Catholic University of America Press, 1995.

SORABJI, Richard. **Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early middle ages**. London: Duckworth, 1983.

STEENBERGHEN, Fernand Van. **La philosophie au XIIIe Siècle**. Louvain/ Paris: Publications Universitaires/ Bèatrice-Nauwelaerts, 1966.

_____. **Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin**. Louvain-la-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.

_____. **Le retour à Saint Thomas: a-t-il encore un sens aujourd'hui?** Montréal/ Paris: Institut. D'Études Médiévales/ Libraire J. Vrin, 1967.

_____. The Problem of the Existence of God in Saint Thomas' "Commentary on the Metaphysics" of Aristotle. *In: The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 3, A Commemorative Issue. Thomas Aquinas, 1224-1274 (Mar., 1974), pp. 554-568. Translated by John Wippel. Washington: Philosophy Education Society Inc, 1974.

STEIN, Edith. **Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido de ser**. Traducción de Alberto Pérez Monroy. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

STORCK, Alfredo. Eternidade, possibilidade e indiferença: Henrique de Gand leitor de Avicena. *In: Revista Analytica*, volume 9, número 1, jul.-dez., 2005, p. 137-172. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/503/458>. Acesso em 24/06/2023.

_____. **Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2003.

_____. Notas sobre a teleologia nos comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. *In: Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 16, n. 1, jan.-jun. 2006, p. 59-83.

_____. *In: FILHO, Juvenal Savian; NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do (organizadores). Tomás de Aquino: chaves de leitura*. São Paulo: Paulinas, 2024, p.392-394.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge, 2007.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (editors). **Cambridge company to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Eternity. *In*: CRAIG, Edward (editor). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London and New York: Routledge, 1998.

TALIAFERRO, Charles; MARTY, Elsa J. (editors). **A dictionary of philosophy of religion**. New York/ London. The Continuum International Publishing Group, 2010.

TAPP, Christian; RUNGGALDIER, Edmund. **God, Eternity, and Time**. London/New York: Routledge/Taylor& Francis Group, 2011.

TORRELL, Jean-Pierre. **Aquinas' Summa Background, Structure, & Reception**. Translated by Benedict M. Guevin. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.

_____. **Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Saint Thomas Aquinas: the person and his work**. Translated by Robert Royal. Volume 1. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.

TURNER, Denys. **Faith, Reason and the Existence of God**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TRESMONTANT, Claude. **La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

_____. **Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

UGOBI-ONYEMERE, Mary Christine. **The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas**. Bern/ Berlin/ Bruxelles/ Frankfurt am Main/ New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang, 2015.

VAN, Paul Geest; GORIS, Harm; LEGET Carlo (editors.) **Aquinas as authority**. Utrecht: Peeters Leuven, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VELDE, Rudi Te. **Aquinas on God The 'Divine Science' of the Summa Theologiae**. Bodmin: Ashgate, 2006.

VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. **Anselm**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WALTON, William M. Being, Essence and Existence for St. Thomas Aquinas: Being and Its Intelligibility. *In: The Review of Metaphysics*, Vol. 3, No. 3 (Mar.,1950), pp. 339-365. Washington: Philosophy Education Society Inc., 1950.

WIERENGA, Edward R. **The nature of God**: an inquiry into divine attributes. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1989.

WIPPEL, John F. **Medieval Reactions to the encounter between faith and reason**. Milwaukee. Marquette University Press, 1995.

_____. **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II**. Washington: The Catholic University of American Press, 2007.

_____. Metaphysics and "Separation" According to Thomas Aquinas. *In: The Review of Metaphysics*, Vol. 31, No. 3 (Mar.,1978), pp. 431-470. Washington: Philosophy Education Society Inc, 1978.

_____. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**: From Finite Being to Uncreated Being. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

_____. Thomas Aquinas and the Axiom That Undeceived Act Is Unlimited. *In: The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 3 (Mar.,1998), pp. 533-564. Washington: Philosophy Education Society Inc,1988.

WISNOVSKY, Robert. **Avicenna's metaphysics in context**. New York: Cornell University Press, 2003.