

EMANAÇÃO E CAUSA METAFÍSICA: TOMÁS DE AQUINO,
LEITOR DE PLATÃO E DOS *PLATONICI*

*Emanation and metaphysical cause: Thomas Aquinas, reader of Plato
and the platonici*

Evaniel Brás dos Santos¹

RESUMO

Este artigo analisa a recepção na obra de Tomás de Aquino da articulação entre as noções de emanção e causa metafísica afirmada diretamente pelos *platonici* e indiretamente por Platão (latino). Para tanto, o texto é composto de quatro seções. Na primeira, descrevo brevemente alguns estudos da literatura secundária sobre a presença de Platão e dos *platonici* em Tomás. Nas duas seções seguintes, exponho o sentido de emanção em determinadas passagens da obra de Tomás. Enfim, na última seção, apresento a possível leitura que Tomás empreendeu sobre o *Timeu* de Platão, especialmente quanto à causa metafísica.

Palavras-chave: Emanção. Causa. Divindade. Platonismo.

ABSTRACT

This article analyzes the reception in the work of Thomas Aquinas of the articulation between the notions of emanation and metaphysical cause affirmed directly by the *platonici* and indirectly by Plato (latin). To this end, the text consists of four sections. In the first, I briefly describe some studies of secondary literature on the presence of Plato and the *platonici* in Aquinas. In the following two sections, I expose the sense of emanation in certain passages in Aquinas' work. Finally, in the last section, I present the possible reading that Aquinas made on Plato's *Timaeus*, especially regarding the metaphysical cause.

Keywords: Emanation. Cause. Divinity. Platonism.

Breve introdução

Nas obras de Tomás de Aquino a palavra “emanção” (*emanatio*) é o nome preferido que o metafísico possui para discursar racionalmente sobre a

¹ Doutor em Filosofia. Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: evanielbras@academico.ufs.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6662-3161>.

causalidade divina e o efeito dessa causalidade, a saber: o cosmo.² Também no domínio da ciência natural, a física, a palavra mencionada às vezes é central para explicar a causalidade natural, como, por exemplo, a causalidade celeste, aliás, como acontece no contexto da metafísica tomasiana, a emanação no escopo da física é sinônima de influência (*influentia*) e influxo (*influxus*), outros termos que, juntamente com emanação, tradicionalmente são associados aos *platonici* (platônicos), noção empregada pelo próprio Tomás para se referir a um conjunto de autores vinculados com Platão e a Academia,³ agrupados e designados hoje em dia como platonismo e neoplatonismo.

Com grata surpresa ao abrir a obra máxima da carreira de Tomás, a *Suma de Teologia*, no momento em que o autor inicia um dos temas mais caros a ele, a criação do cosmo, constata-se que a questão 45 é intitulada como “*De modo emanationis rerum a primo principio*” (ST, Ia, q. 45, prólogo).⁴ Em seguida, após o título da questão, o autor expõe o que entende por emanação: “*Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio*”. (Idem. Ia, q. 45, prólogo).⁵ À luz da filosofia, a criação, portanto, é uma emanação.

A escolha filosófica das palavras empregadas no discurso, como se sabe, é um procedimento cuidadosamente calculado. Ora, Tomás sabe que a *emanatio* enquanto termo e enquanto teoria metafísica pertence aos *platonici*, como ele mesmo registra.⁶ Tomás, por conseguinte, deliberadamente se filia, se associa e se inspira nos *platonici* quando da investigação do sentido

² As obras de Tomás serão referenciadas do seguinte modo: ST (*Summa Theologiae*); SCG (*Summa contra gentiles*); QDP (*Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*); In Sent. (*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*); DSS (*De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*); QDV (*Quaestiones disputatae de Veritate*); In Physica (*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*); In DCM (*In libros Aristotelis De caelo et mundo*); DSC (*Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*); In De causis (*Super librum De causis expositio*). As traduções dos textos latinos de Tomás são de minha autoria, salvo quando indicação em contrário. Ademais, todas as traduções da literatura secundária também são minhas.

³ Ver, dentre outros textos: In Sent., III, d. 2, q. 1, a. 1, qc. 3, s.c. 1; SCG I, 24; SCG II, 83; ST, Ia, q. 22, a. 3; ST, Ia, q. 32, a. 1; ST, Ia, q. 65, a. 4; ST, Ia, q. 76, a. 7; ST, Ia, q. 84, a. 5; QDV, q. 5, a. 9; QDP, q. 3, a. 10.

⁴ “Sobre o modo da emanação das coisas a partir do primeiro princípio”.

⁵ “Em seguida se investiga sobre o modo da emanação das coisas a partir do primeiro princípio, que é nomeado como criação”.

⁶ Cf. QDP, q. 3, a. 4, resp.; In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp. Ver especialmente: ST, I, q. 44, a. 2, resp., texto no qual “*aliqui*” remete sobretudo a Avicena enquanto *platonici*.

da causalidade divina e de seu efeito, qual seja: a criatura (*creatura*). Não se trata aqui, é obvio, de uma adjetivação acrítica, como historicamente fora feito quando se insistiu exaustivamente na afirmação do suposto aristotelismo de Tomás. Trata-se, com efeito, de uma tentativa de contribuir nos dias atuais com o reconhecimento postulado desde o início do século XX a respeito do real e justo valor que os *platonici* possuem na obra de Tomás, não como autoridades inquestionáveis, mas como guias autênticos e, às vezes, determinantes.

I. Estado da arte

O crescimento do interesse na relação entre Tomás e os *platonici*, incluindo o próprio Platão, é um fato relativamente recente e tem sido designado de “tradição platônica”. Por “tradição platônica” vinculada a Tomás entende-se um conjunto complexo de textos e autores. Ela, ademais, pode ser dividida em dois grupos: (i) o “platonismo latino” e, (ii) o “platonismo árabe”⁷. O primeiro grupo é bastante enfatizado por Hankey e O’Rourke, ambos, aliás, têm dado especial atenção na presença dos *platonici* no domínio da metafísica e da epistemologia de Tomás, sendo estas as fontes principais consideradas por eles: Platão, Plotino, Proclo, Agostinho, Simplicio, Pseudo-Dionísio e Pedro Lombardo.⁸

O segundo grupo, por sua vez, é considerado por D’Ancona, Houser e Taylor. A fonte principal do “platonismo árabe” é o *Liber de causis*. A ênfase dos autores mencionados se dá, sobretudo, na metafísica, embora também exista um tratamento breve no âmbito da ética, da ciência natural e da epistemologia. A pesquisa de D’Ancona, é preciso registrar, não está centrada em Tomás, mas no próprio *Liber de causis*⁹ embora ela publicou um ótimo artigo sobre a leitura do *Liber de causis* empreendida por Tomás.¹⁰

⁷ Além dos autores mencionados a seguir, Aertsen é bastante sóbrio e consistente quando relaciona Tomás e os *platonici*, sobretudo porque argumenta com propriedade que, em partes das obras de Tomás, os *platonici* possuem a mesma importância que possui Aristóteles. Ver: AERTSEN (1997; 2011; 2012).

⁸ Cf. HANKEY (1987; 1997a; 1997b; 2002a; 2002b; 2003; 2004; 2007; 2012); O’ROURKE (1991; 1992; 2003; 2004).

⁹ De certo modo também a pesquisa de Taylor está centrada no *Liber de causis*, além das obras de Averróis.

¹⁰ Cf. D’ANCONA, 1995, p. 229-258. Para os demais textos de D’Ancona, ver: D’ANCONA, 2014, p. 137-164. Na p. 158, D’Ancona fornece uma lista considerável de seus textos.

Quanto à investigação de Houser, ela não está centrada propriamente no “platonismo árabe”, mas na presença de Avicena no pensamento de Tomás, o que de certo modo contribui no esclarecimento sobre a relação entre Tomás e o “platonismo árabe”,¹¹ sobretudo porque o próprio Tomás inclui Avicena nos *platonici*.¹² No interior do tratamento sobre o “platonismo árabe” se destaca Taylor, sobretudo no que tange à *plotiniana arábica*.¹³ A relação de Tomás com a *plotiniana arábica*, segundo Taylor, foi mediada pelo *Liber de causis*:

Veremos que o *Liber de causis*, e sua compreensão adequada, são fundamentais a qualquer tentativa de resolver a questão da relação histórica das doutrinas de Tomás e Plotino. No entanto, para compreender esse texto, deve-se considerar também suas origens no pensamento de Proclo e da *Plotiniana Arábica*. E isso mesmo sabendo que os textos que fazem parte do material conhecido como *Plotiniana Arábica*, a saber, a *Teologia de Aristóteles*, os *Provérbios dos Sábios Gregos* e o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, não estavam disponíveis para Tomás em tradução latina. No entanto, eles desempenharam um papel profundo em seu pensamento, mesmo que o caminho pelo qual eles chegaram a Tomás estava longe de ser direto. Os textos da *Plotiniana Arábica* consistem de traduções e paráfrases de seções das *Enéadas* IV, V e VI intercaladas com comentários adicionais e explicações. A pseudo-aristotélica *Teologia de Aristóteles*, o mais longo dos três textos, é composta de dez livros baseados nas três *Enéadas*. Os *Provérbios dos Sábios Gregos*, cujo conhecimento em sua maior parte decorre de um único manuscrito de Oxford, é uma coleção de ditos que correspondem novamente a passagens selecionadas das *Enéadas* IV, V e VI. O terceiro dentre os textos é do pseudo-Farabi, o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, este baseado em seleções da quinta *Enéada* de Plotino. Evidências indicam que o material que compõe a *Plotiniana Arábica* veio de algum modo do interior do mundo Árabe pelas mãos de cristãos Sírios, mas é quase certo que a forma que estes materiais possuem agora não é aquela que eles tinham quando vieram do mundo Árabe. (TAYLOR, 1998, p. 222-223).

A relação entre Tomás e Plotino é considerada de modo tão sério por Taylor que ele mesmo formula a seguinte questão: “[...] é possível que o pensamento de Plotino, tendo sofrido modificações por um ou mais intermediários, e finalmente alcançado Tomás, que o leu e o examinou criticamente,

Alguns desses textos estão presentes no “*Recherches Sur le Liber de Causis*” (1995). Para outros textos, cf. D’ANCONA, 2011, p. 23-45; D’ANCONA, 2006, p. 617-640; D’ANCONA, 1996, p. 280-289; D’ANCONA, 1992, p. 209-233

¹¹ Cf. HOUSER, 2012, p. 577-610; HOUSER, 2011, p. 355-375; HOUSER, 2000, p. 1-3

¹² Cf. ST, Ia, q. 110, a. 2, resp.

¹³ Cf. TAYLOR (1979; 1978; 1998; 2013; 2012).

tenha sido transformado por Tomás em seu próprio pensamento?” (TAYLOR, 1998, p. 222). Não é surpresa que Taylor argumente de modo positivo e consistente a respeito da influência de Plotino sobre a metafísica de Tomás.¹⁴

Ocorre, porém, que a discussão sobre a relação entre Tomás e os *platonici* não pode prescindir da pergunta sobre a possibilidade de Tomás ter lido diretamente os textos de Platão disponíveis em tradução latina, nomeadamente o *Timeu*. Como se sabe, ademais, é singular a importância da pesquisa de Klibansky como meio de se perceber que, desde a filosofia patrística, Platão sempre foi lido no Ocidente.

O emprego do termo “continuidade” (*continuity*) no título do texto “*The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*” (1981)¹⁵ visa justamente provocar o leitor a perceber que Platão nunca esteve ausente no Ocidente. É justamente pensando na noção de continuidade que, ao refutar a suposição segundo a qual as possíveis leituras de Platão teriam ocorrido sempre por intermediários, Klibansky observa:

[...] este pensamento negligencia a tradição *direta*, as traduções que tornaram possível ler ao menos alguns diálogos de Platão sem a mediação dos comentadores. Assim, desde 1156 a versão de Henricus Aristippus de todo o *Meno* e o *Phaedo* (o último revisado) estava acessível, e essas obras tiveram uma circulação mais ampla do que o número comparativamente pequeno de manuscritos existentes pressuporia. O *Phaedo* e, em menor grau, o *Meno*, foram lidos por Roger Bacon e pelos escolásticos parisienses que desde 1271 tinham um manuscrito do primeiro diálogo à disposição na Biblioteca de Sorbonne. [...]. A importância dessas duas obras, todavia, não se compara com aquela do *Timaeus*. Este diálogo, ao menos a primeira parte, foi estudado e citado durante toda a Idade Média, e dificilmente existia uma biblioteca medieval de qualquer posição que não tinha uma cópia da versão de Calcídio e às vezes também uma cópia do fragmento traduzido por Cícero. Embora esses fatos sejam bem conhecidos, a sua importância para a história das ideias talvez não tenha sido suficientemente compreendida pelos historiadores. O *Timaeus* com sua tentativa de síntese da justificação teleológico-religiosa do mundo e a exposição racional da criação era, durante a Idade Média, o ponto de partida e o guia para os primeiros esforços em direção à cosmologia científica. Em torno deste di-

¹⁴ Cf. TAYLOR, 1998. Outros pesquisadores têm significativas contribuições sobre a inspiração do *Liber de causis* em Tomás, tais como DE LIBERA, 1990 e ELDERS, 1989. Para outros estudos sobre Tomás e os *platonici* que são bastante significativos, ver: LITTLE, 1949; HART, 1952; CLARKE (1954; 1952); HENLE, 1956; FABRO, 1970; CORTEST, 1988.

¹⁵ A primeira edição do texto data de 1939.

álogo e da exposição de Calcídio, que o acompanha em muitos manuscritos, cresceu uma extensa literatura de comentários, cuja existência foi quase totalmente ignorada, apesar de seu grande valor para a história do início do pensamento científico. (KLIBANSKY, 1981, p. 27-28. Grifo do autor).

As afirmações de Klibansky centram-se numa detalhada pesquisa de manuscritos,¹⁶ o que, de fato, confere suficiente razoabilidade histórico-textual à sua pesquisa. Klibansky, além disso, enfatiza o papel desempenhado pelo *Timeu* na elaboração das cosmologias entre os séculos XII-XIII, o que é atestado pela presença, nas bibliotecas medievais, de manuscritos do *Timeu*, sobretudo na tradução de Calcídio. Entretanto, como o próprio Klibansky menciona, a este fato não fora dada atenção suficiente por parte de certos historiadores da filosofia, que preferem narrar suas histórias a partir da imposição universitária dos estudos do *corpus aristotelicus*.

Embora em termos quantitativos haja um vasto predomínio do *corpus aristotelicus* com relação aos textos de Platão no século XIII, o caráter quantitativo não retira o reconhecimento da importância de Platão para este mesmo século, como o próprio Klibansky indica:

O desejo de uma explicação mais racional do universo encontrou sua expressão nas tentativas de harmonizar as narrativas platônica e mosaica e interpretar o relato bíblico do *Gênesis* por meio de categorias e conceitos científicos gregos que se tornaram parte do pensamento ocidental, principalmente mediante o *Timaeus* latino e seus comentadores. Essas tendências culminaram no século XII na Escola de Chartres que exerceu uma profunda influência sobre os professores de Artes em Paris no século seguinte. O *Timaeus* era lido nessa Faculdade com a explicação do comentário de Guilherme de Conches até que, em 1255, no máximo, ele foi substituído na ordem oficial dos estudos pelo *corpus* aristotélico, embora seja encontrado ocasionalmente nesta Universidade manuscritos de data posterior. (KLIBANSKY, 1981, p. 28).

É, portanto, para Klibansky, este um dado histórico: o *Timeu* de Platão foi lido no século XIII. Nesse ínterim, Klibansky aponta para a tentativa de harmonia entre o *Timeu* e o *Gênesis*. Com efeito, a relação entre estes dois textos antecede a qualquer tentativa de interpretação, pois ambos afirmam explicitamente a criação do cosmo, independentemente do significado do termo “*creatio*”. Veja-se, por exemplo, *Gênesis* 1, 1: “In principio creavit

¹⁶ Cf. KLIBANSKY, 1981, p. 29-31.

Deus caelum et terra [...]”,¹⁷ e *Timeu*: “Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et aliae quinque stellae quae vocantur erraticae factae sunt [...]”. (*Timaeus*, 38C).¹⁸ Nesse contexto, a importância do *Timeu* ultrapassa e muito o *corpus aristotelicus*, pois, embora exista o signo “*creatione*” na tradução *Vetus* da *Physica* II, 4, ele é atribuído por Aristóteles aos antigos, nomeadamente a Empédocles, sobretudo porque Aristóteles é neutro sobre a “criação”.¹⁹ Muito pelo contrário, Platão não só afirma a criação (*creari*), mas que o tempo (*temporis*) é consequência dela.

A reação de Tomás ao ter contato com a noção de criação do cosmo estabelecida no *Timeu* (latino) constitui um tópico muito interessante.²⁰ O vínculo direto entre Tomás e o *Timeu* ainda é um assunto, tal como entendo, em aberto. Tomando como critério a produção bibliográfica e o tempo de estudo, Hankey é quem mais tem se dedicado a entender a relação entre Tomás, Platão e os *platonici*. Não é inadequado, portanto, esperar de Hankey contribuições históricas sobre os manuscritos, sobretudo no âmbito da codicologia, paleografia e filologia, ao menos para o esclarecimento dessa questão. Entretanto, lamentavelmente, não há qualquer contribuição histórica. Ao tratar da possível leitura do *Timeu* realizada por Tomás, Hankey escreve: “Quando Tomás cita Platão nem os termos nem a doutrina são encontrados no diálogo de Platão”. (HANKEY, 2000, p. 144).

Noutro texto Hankey se apoia em Henle:

No século XIII apenas o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus* estavam disponíveis para o Ocidente latino. Henle conclui que Tomás não tinha conhecimento direto de qualquer um deles [Henle, *Saint Thomas*, xxi; nota 7]. Assim, mediante Agostinho, ele conhece apenas o que é tomado das doutrinas de Platão [por Agostinho], e isso sem o conhecimento dos próprios diálogos. (HANKEY, 2002, p. 281).

¹⁷ “No princípio Deus criou o céu e a terra”. (*Genesis* 1, 1).

¹⁸ (*Timaeus*, 38C). “Assim, portanto, do conhecimento e habilidade de deus e disso ocorreu a geração do tempo, e da vontade [dele] foram criados o Sol e a Lua, e foram feitas as cinco estrelas que se chamam ‘errantes’”.

¹⁹ “[...] sicut Empedocles, non semper aerem aggregari superius dicunt, sed ut contingit. Dicit igitur in mundi *creatione* quod ‘sic collisit se currens tunc, multotiens autem aliter’; et parte animalium a fortuna fieri plurimas”. (*Physica* II, 4).

²⁰ Mesmo que Tomás não tenha lido diretamente a parte do *Timeu* que trata sobre a criação do cosmo, dentre outras fontes indiretas, encontra-se o *De caelo* III, 2, de Aristóteles. Tomás manifesta conhecer a discussão, direta ou indiretamente, no In DCM III, 3-4.

Em um texto mais recente, Hankey apenas afirma: “[...] ele [Tomás] provavelmente não leu quase nada de Platão, e apenas o que fora citado por outros, por exemplo, o fragmento do *Timeu* nos comentários do platônico Calcídio”. (HANKEY, 2012, p. 56). Conforme apontado anteriormente, era comum nas bibliotecas medievais ao menos uma cópia do *Timeu* na tradução de Calcídio, esta, como é óbvio, seria a matriz para outras cópias. Como Paris era um dos polos do saber medieval, havia ali a leitura do *Timeu*. Ademais, mesmo depois da imposição da leitura do *corpus aristotelicus* na Faculdade de Artes, os responsáveis pelas bibliotecas não se desfizeram dos outros textos, donde a suposição razoável segundo a qual outros textos e autores, além do *corpus aristotelicus*, poderiam ser lidos. Nessa perspectiva, Hankey não fornece qualquer prova histórica que negue a possível leitura direta do *Timeu* feita por Tomás, mesmo porque Tomás morou em Paris em três etapas de sua vida: 1245-1248; 1252-1256; 1268-1272.²¹ A primeira etapa, inclusive, como estudante da Faculdade de Artes,²² onde havia a leitura do *Timeu*, segundo Klibansky, pelo menos até 1255. Hankey não parece considerar esses dados seriamente, pois ele simplesmente remete o leitor para o texto de Henle.

O estudo de Henle²³ está dividido em duas partes. Na primeira, ele apresenta uma série exaustiva de passagens nas quais Tomás cita ou faz referências a Platão e aos *platonici*.²⁴ Na segunda, por sua vez, Henle discute a semântica dos textos e a presença de Platão e dos *platonici* no pensamento de Tomás.²⁵ Henle fornece contribuições significativas para a compreensão do que ele mesmo denomina de “Thomistic ‘Corpus Platonicum’”,²⁶ ou seja, a coleção de um conjunto de todos os textos nos quais Platão e os *platonici* são mencionados e citados por Tomás. No que se refere a Platão, Henle observa:

²¹ Cf. TORRELL, 2004, cc. II-III; X-XI.

²² Cf. TORRELL, 2004, p. 24-30.

²³ “*Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*”

²⁴ Cf. HENLE, 1956, p. 7-252.

²⁵ Cf. HENLE, 1956, p. 291-426.

²⁶ HENLE, 1956, p. xxi.

No Ocidente latino no século XIII estavam disponíveis apenas três obras de Platão – o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus*. É certo que Santo Tomás não usou nem o *Meno* nem o *Phaedo* e não existem evidências convincentes de que ele tinha familiaridade direta com as traduções de Cícero ou Calcídio do *Timaeus*. Seu conhecimento de Platão e do platonismo veio, pois, certamente, na sua maior parte, a partir de outras fontes, daquela tradição complexa que Klibansky tinha descrito. Não é impossível descobrir com relativo alto grau de precisão as fontes para a maioria dos textos de Santo Tomás, embora a tarefa exija investigação extensiva e comparação. (HENLE, 1956, p. xxi-xxii).

Henle aponta que não há indicação segura de que Tomás tenha familiaridade direta com o *Timeu*. De fato, esta é uma questão muito complexa, que talvez só seja definitivamente resolvida com trabalhos de codicologia, paleografia e filologia exaustivos com os manuscritos, uma tarefa não levada a cabo, nem mesmo de modo parcial por Henle. Como é de se esperar, até pelo volume do trabalho que Henle se propõe, ele não trabalhava com os manuscritos, mas com as edições impressas (Vivès, Parma, Marietti, Leonina). Embora as edições impressas, sobretudo as críticas, tenham inúmeras vantagens, possuem também as desvantagens, no caso em questão, por exemplo, um determinado termo deixado de lado pela edição, pode ser determinante para uma tese ou uma teoria.

Nota-se, em suma, que, além de questões filosóficas complexas, a própria história do texto se constitui como um problema sério quando se relaciona Tomás e os *platonici*, o que inclui o próprio Platão, conforme já observado. Seja como for que se entenda essa história fato é que, como anteriormente indicado, em momentos decisivos da metafísica, o próprio Tomás se vincula aos *platonici* buscando orientação filosófica, como evidencia de modo contundente o emprego deliberado que Tomás faz das noções de emanação, influência e influxo.

II. Emanação, influência e influxo na SCG III, 66, n. 2404 e DSS, c. 9

É inegável que, ao longo de sua obra, Tomás emprega emanação, influência e influxo como termos técnicos, tanto para a metafísica quanto para a ciência natural. Dentre as inúmeras passagens da obra, duas podem ser destacadas, quais sejam: SCG III, 66, n. 2404 e DSS, c. 9. A tradução de

SCG III, 66, n. 2404 realizada por Odilão Moura é interessante, pois traduz “*effluxerint*”, a despeito de não ser literal, por “emanadas”:

Além disso, há duas sentenças sobre a origem das coisas: uma, a da fé, que afirma que as coisas foram no início produzidas por Deus no ser; a outra, de alguns filósofos, que diz serem as coisas emanadas (*effluxerint*) de Deus desde sempre (cf. I, II, cc. XXXIss). Segundo as duas sentenças, é necessário afirmar que as coisas são conservadas por Deus no ser. Com efeito, se as coisas foram produzidas por Deus no ser, depois de não terem antes sido, é necessário que o ser delas seja feito pela vontade divina, como também o não-ser das mesmas, porque Deus permitiu que as coisas não fossem quando quis, e as fez quando quis. Por conseguinte, elas existem em tanto tempo quanto ele as quis que existam. Logo, a sua vontade é conservadora das coisas. Mas se as coisas emanaram eternamente de Deus, não há tempo nem instante no qual inicialmente elas saíam [emanavam] de Deus. Por isso, ou nunca foram produzidas por Deus, ou sempre o ser delas, enquanto são, procede de Deus. Logo, por sua operação Deus conserva as coisas no ser. (SCG III, 66, n. 2404. Trad. Odilão Moura).

O verbo “*effluere*” numa tradução literal para o português significa “derramar”, “escapar”, “correr”, traduções estas muito próximas do emprego cotidiano da linguagem. A felicidade em traduzir “*effluere*” por “emanar” repousa no afastamento de um possível emprego cotidiano vinculado às metáforas. Quando “alguns filósofos” (*quorundam philosophorum*), isto é, os *platonici*, afirmam, então, “*quod res a Deo ab aeterno effluxerint*” significa que “*non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint*”, ou seja, que não há tempo nem instante na criação do cosmo: a criação enquanto causalidade da causa é uma operação sem movimento e mudança na causa e no efeito. A criação enquanto operação do criador é e só pode ser conferir *esse* (existência).

A passagem presente em DSS, c. 9, de certo modo complementa a discussão de SCG III, 66, n. 2404, pois Tomás no DSS, c. 9, não só considera a noção de emanção como sinônima de influência e influxo, mas também a caracteriza como “simples” (*simplex*). Seu objetivo ao redigir esse termo é diferenciar seu emprego de outros usos, sobretudo em dois registros, a saber: a criação mediante causas segundas, conforme o autor, afirmada por Avicena, *Liber de causis* e Pedro Lombardo; a negação da liberdade divina presente em Avicena.

O sentido da noção de emanção é o mesmo: operação sem movimento e mudança, mas não o alcance. No caso da diferença com Avicena, este autor, segundo Tomás, tanto negou a liberdade divina em escolher criar ou não criar quanto sustentou que o primeiro efeito criado diretamente pela divindade, a primeira inteligência, cria outro efeito, a segunda inteligência, e assim, sucessivamente, até a criação da matéria²⁷. O termo “simples”, portanto, deve resguardar tanto a liberdade divina quanto sua exclusividade de criador:

Em tais coisas que são feitas, sem mudança ou movimento, através de uma emanção simples ou influxo, pode-se entender que algo foi feito independentemente do fato de que, em dado tempo, este algo não tenha sido. Pois, estando suprimida a mudança ou o movimento, não se encontra na operação do princípio influente uma sucessão de anterior e posterior. Donde é necessário que o efeito causado pelo influxo, enquanto opera a causa influente, esteja relacionado a ela da mesma maneira como as coisas que se fazem por movimento estão relacionadas à sua causa agente quando do término da operação que se dá através do movimento; nesse instante, o efeito já é. Assim, no caso das coisas que são feitas sem movimento, é necessário que o próprio efeito produzido seja simultâneo ao influxo da causa agente. Se, porém, a operação da [causa] influente ocorre sem movimento, então não chega ao agente nenhuma disposição que o permita operar em seguida, visto que antes não poderia [fazê-lo], pois tal disposição já seria uma mudança. Pôde ele, portanto, operar sempre por influxo; donde se pode compreender que o efeito produzido sempre existiu. (DSS, c. 9. Trad. Paulo Faitanin).

A emanção é entendida como uma operação que não denota movimento e mudança não somente no que se refere à causa, mas também quanto ao efeito. Para esclarecer esse sentido do termo, Tomás evoca uma discussão da ciência natural, a saber: a simultaneidade entre o último instante da operação do gerador natural e o primeiro instante da existência da coisa gerada na natureza. Nesse contexto, Tomás entende que o instante no qual o gerador natural introduz a forma substancial na matéria devidamente disposta coincide com o surgimento da coisa gerada. Essa simultaneidade Tomás designa de “influxo”. O influxo é, então, a ausência de intervalo de tempo na geração natural. Porém, há uma diferença importante entre o influxo dito para a geração natural e o influxo dito para a causalidade divina, isto é, a ausência de simultaneidade, pois ela deve ser excluída da causalidade divina.

²⁷ Veja-se também: ST, Ia, q. 45, a. 5, resp.

O máximo que se pode dizer é que o efeito, a existência, é simultâneo permanecendo a causa divina imóvel, imutável e sem simultaneidade.

III. Emanação, Influência e influxo na QDP, q. 5, a. 8 e *In De causis*, l. 1

Os termos “emanação”, “influência” e “influxo, pelo que se nota, conforme Tomás, são abordados pela metafísica e pela ciência natural. Tais termos, por conseguinte, podem ser entendidos de vários modos, destacando-se (1) a criação divina; (2) a conservação divina; (3) o movimento; (4) a causalidade segunda. O sentido básico dos termos denotando a criação enquanto causalidade divina é conferir a existência (*esse*). Como essa operação não se dá mediante substrato, ela é dita a partir do nada (*ex nihilo*). Nesse caso, a conservação divina pressupõe a criação divina, sendo aquela entendida por Tomás como a manutenção da existência da criatura. Se se trata da natureza, celeste e terrestre, a divindade cria a natureza sem temporalidade, pois ocorre a partir do nada, mas a conserva na temporalidade, uma vez que mantém a existência das entidades naturais na medida em que elas por si realizam processos, sejam internos, sejam externos.

A realização de processos internos e externos é justamente o movimento, por um lado e, por outro lado, a causalidade segunda, aliás, sob a expressão “causalidade segunda” Tomás pensa na natureza enquanto princípio de movimento, celeste e terrestre, e nas entidades imateriais criadas, as substâncias separadas ou inteligências (anjos). A causalidade segunda, ademais, não se refere apenas à conservação do ser criado mediante o movimento, pois na QDP, q. 5, a. 8, Tomás afirma que há um tipo de operação cósmica que ultrapassa o movimento, qual seja: a “difusão da semelhança” (*diffusio-nem similitudinis*), uma operação exercida apenas pelo corpo celeste e pelas inteligências, as causas cósmicas universais.

Cumprido, entretanto, apresentar sucintamente o contexto geral e específico no qual Tomás trata sobre a expressão mencionada. O contexto geral diz respeito a uma constante preocupação de Tomás em afirmar e reafirmar que criar, ou seja, conferir o ser absolutamente, é uma operação que só pode ser atribuída à divindade.²⁸ Nessa medida, quando o termo “influxo” denota

²⁸ Cf. *In Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 3, ad4; QDV, q. 5, a. 9; QDP, q. 3, a. 4; SCG II, c. 15-16.

a operação divina, a criação, então o corpo celeste e as inteligências apenas influem no sentido de moverem os entes naturais da região sublunar.²⁹ Contudo, submetidos à operação divina que conserva o ser criado, a despeito de não serem mediadores na criação³⁰, muito menos de serem criadores, o corpo celeste e as inteligências influem nos entes sublunares sem que essa operação seja movimento.

O contexto específico, por sua vez, refere-se ao texto no qual a expressão aparece, a saber: QDP, q. 5. Toda essa questão, composta de dez artigos, tem o objetivo de sustentar que o ser criado é conservado pela divindade. Os cinco últimos artigos são relevantes para a discussão sobre as noções de emanção, influência e influxo, notadamente o artigo 8. Eis, sucintamente, os temas tratados por esses cinco artigos: “se o movimento do céu cessará” (a. 5); “se é possível saber ‘quando’” (a. 6); “se os elementos podem existir sem o movimento celeste” (a. 7); “se as ações e paixões dos elementos permanecem sem o movimento celeste” (a. 8); “se permanecem as plantas, os animais e os minerais” (a. 9); “se o homem pode permanecer” (a. 10).

Na QDP, q. 5, a. 8, Tomás inicia sua resposta evocando a proposição I do *Liber De causis*, qual seja: “Toda causa primeira influencia mais o seu causado do que a causa segunda universal.” (*In De causis*, l. 1).³¹ Mais precisamente, na QDP, q. 5, a. 8, resp., Tomás se refere à parte do texto no qual o autor do *Liber De causis* inicia a tentativa de esclarecer a proposição I, qual

²⁹ “[...] ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in Lib. de causis dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimi in res nisi movendo eas; et multo minus corpus”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, resp.). “[...] corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad3). “Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad1).

³⁰ É muito interessante o debate filosófico que Tomás tem com Avicena no contexto da discussão sobre a possibilidade de haver mediadores na criação. Na QDP, q. 3, a. 4, Tomás afirma que, para Avicena, os corpos celestes são “cocriadores” da matéria e dos elementos sublunares, algo que Tomás julga como inconsistente.

³¹ (“Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis”). Essa proposição é tratada por Tomás em outros textos: ST, IIIa, q. 6, a. 4, arg. 3; QDV, q. 5, a. 8, s.c. 9; QDV, q. 5, a. 9, ad10; QDV, q. 6, a. 6, resp.; QDV, q. 24, a. 1, arg. 4; QDP, q. 3, a. 4, resp.; QDP, q. 3, a. 7, resp.

seja: “[...] quando a causa segunda universal remove seu poder da coisa, a causa primeira universal não retira o seu poder desta.”(*In De causis*, l. 1).³²

Tomás dedica bastante atenção ao pequeno excerto no *In De causis*, l. 1, inclusive mostrando de modo contundente não somente a relação entre o excerto e as proposições 56-57 do *Elementatio Theologica* de Proclo, mas também articulando as explicações que os dois autores fornecem sobre as expressões (i) “causa primeira universal”, (ii) “causa segunda universal” e a noção de “efeito” (coisa/causado).

Ao tratar da explicação empreendida pelos autores, Tomás no *In De causis*, l. 1, não nomeia, tampouco exemplifica a noção de causa presente nas expressões mencionadas, um procedimento diferente daquele adotado na QDP, q. 5, a. 8, resp., texto no qual a causa primeira universal é identificada com a divindade e, por seu turno, a causa segunda universal, ora diz respeito às inteligências, ora ao corpo celeste.

Quanto à explicação do autor do *Liber De causis*, Tomás entende que, para este, “primeira” refere-se ao fato da operação da causa universal atingir o efeito da causa segunda antes mesmo desta operar sobre ele, razão pela qual na hipótese da causa segunda retirar sua operação do efeito, a causa primeira permanecerá operando sobre o efeito. Ademais, ao se referir àquilo que é consequência da operação, o autor do *Liber De causis* emprega três termos distintos nesta ordem: causado (*causatum*), coisa (*res*), efeito (*effectus*). Tomás não questiona se esses termos são tomados ou não como sinônimos pelo autor do *Liber De causis* no contexto da discussão sobre a proposição I. Com efeito, o próprio Tomás repete o mesmo procedimento desde o próêmio do *In De causis*, ou seja, toma como sinônimos os três termos mencionados. Contudo, é importante observar que, embora “efeito” seja dito para a consequência da operação da causa segunda universal, esta causa é subsumida no “efeito” da operação da causa primeira universal. Sendo assim, às vezes o termo “efeito” designa a consequência da operação conjunta das causas primeira e segunda, e às vezes designa a consequência da operação apenas da causa primeira, pois, nesse caso, a causa segunda é parte do efeito. Nesse contexto, o termo “efeito” possui o sentido mais geral

³² “[...] cum ergo removet causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea”.

possível, qual seja: ser (existência), razão pela qual a proposição IV do *Liber De causis* afirma: “[...] a primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não há algo criado.” (*In De causis*, l. 4).³³

Em sua leitura dessa proposição, Tomás afirma que a noção de ser (criado) não significa que haja, para o autor do *Liber De causis*, uma instância real por si mesma designada de ser (criado), pois essa noção designa o caráter comum na medida em que tudo o que existe, exceto a divindade, participa diversificadamente do ser que é conferido pela divindade³⁴. Portanto, para Tomás, ser enquanto efeito se diz para as inteligências, as almas (humanas), os corpos celestes, os elementos e os mistos, ou seja, as substâncias individuais que participam umas das outras pela causalidade segunda que é instituída pela causa primeira universal³⁵.

A causa primeira é dita “universal” porque seu efeito é o mais geral, o que permite Tomás compreender a explicação outrora citada da proposição I como uma afirmação da plena soberania da causa primeira. Essa soberania ocorre não somente no ser das substâncias individuais, mas também em suas operações³⁶. Isso significa que, mesmo as substâncias individuais possuindo não só autonomia de operação, mas também operando *per se*, o efeito de sua operação própria é mais devedor da causa primeira do que dela. Nesse sentido, toda causa segunda, além de depender ontologicamente da causa primeira, opera em virtude desta.

A compreensão de Tomás a respeito da dependência entre as causas, no ser e no operar, está presente na QDP, q. 5, a, 8, (resp.). Ao iniciar sua resposta à questão “se as ações e paixões dos elementos permanecem sem o movimento celeste”, Tomás escreve:

³³ “[...] prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud”.

³⁴ Cf. *In De causis*, l. 4.

³⁵ Cf. *In De causis*, l. 4.

³⁶ “Sic igitur intentio huius propositionis in his tribus consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda, secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, tertium est quod prius ei advenit. Quae quidem tria Proclus proponit in duabus propositionibus, primum in LVI propositione sui libri, quae talis est: omne quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur; alia vero proponit in sequenti propositione quae talis est: omnis causa et ante causatum operatur et post ipsum plurimum est substitutiva”. (*In De causis*, l. 1).

Respondo dizendo que como é dito no *Liber De causis*, quando a causa primeira retira sua operação do causado, é necessário que a causa segunda retire do mesmo sua operação, pois a causa segunda tem a capacidade de operar pela operação da causa primeira em virtude da qual opera. E, como todo agente opera na medida em que está em ato, é necessário, assim, considerar a ordem das causas agentes segundo a ordem de sua atualidade. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).³⁷

As expressões “causa primeira” e “causa segunda” presentes na passagem citada são genéricas o suficiente para servir como modelo explicativo de dois tipos de causalidade, uma do criador e outra das criaturas. No domínio da causalidade das criaturas, primeira e segunda são ditas de acordo com o grau de atualidade que a causa possui em sua forma. Quanto mais atualidade houver na forma da causa criada, mais poderosa (ou forte) é sua operação e, ademais, mais entes ela atinge. Nesse caso, os entes atingidos por sua operação, por sua vez, operam *per se*, as causas segundas, mas dependem de tal sorte da causa primeira criada que se estas retiram suas operações, a causa primeira criada não retira. Por outro lado, se a causa primeira criada retira sua operação, cessa a operação das causas segundas.

Na continuação da resposta da QDP, q. 5, a. 8, Tomás nomeia as causas numa escala ascendente: elementos, céus, inteligências, divindade; um argumento que, de fato, mostra a *mestria* de Tomás:

Os corpos inferiores possuem menos atualidade do que os corpos celestes, pois nos corpos inferiores toda a potencialidade não é completa pelo ato, porque a matéria que subsiste sob uma forma permanece em potência para outra forma; isto não se dá nos corpos celestes: a matéria dos corpos celestes não está em potência para outra forma, donde sua potencialidade está toda completa pela forma que possui. Contudo, as substâncias separadas são mais perfeitas em sua atualidade do que os corpos celestes porque não são compostas de matéria e forma, mas são formas subsistentes; porém, elas são deficientes quanto à atualidade de Deus, que é seu ser, o que não ocorre com as demais substâncias separadas; como também vemos que os elementos se superam mutuamente segundo o grau de atualidade, pois a água possui mais espécie do que a terra, o ar mais do que a água e o fogo do que o ar; assim ocorre nos

³⁷ “Respondeo. Dicendum quod, sicut habetur in libro de causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate”.

corpos celestes e nas substâncias separadas. Portanto, os elementos operam em virtude dos corpos celestes e os corpos celestes em virtude das substâncias separadas; donde, quando cesse a operação das substâncias separadas, é necessário que cesse a operação dos corpos celestes; e quando esta cesse, é necessário que cesse a operação dos corpos elementares. Porém, é preciso saber que o corpo possui dupla ação: uma segundo a propriedade do corpo, a saber, operar pelo movimento (pois isto é próprio do corpo que movido, move e opera); porém, possui outra operação segundo a qual alcançam a ordem das substâncias separadas e participa de algum modo das mesmas; como as naturezas inferiores amiúde participam de algo da propriedade das naturezas superiores, como aparece em alguns animais que participam de certa semelhança da prudência que é própria do homem. Contudo, esta é uma operação do corpo que não é dirigida à transmutação da matéria, mas a certa difusão da semelhança da forma no ambiente (*medio*) segundo a semelhança da intenção espiritual que é recebida da coisa no sentido ou no intelecto [do homem], e deste modo o Sol ilumina o ar, e o calor multiplica sua espécie no ambiente. Ambos os modos de operação são causados pelos corpos celestes nas coisas inferiores. Pois, também o fogo com seu calor transmuda a matéria em virtude dos corpos celestes; e os corpos visíveis multiplicam suas espécies no ambiente pela virtude da luz, cuja fonte está no corpo celeste. Sendo assim, se ambas as operações do corpo celeste cessassem não permaneceria operação alguma nestas coisas inferiores. Porém, cessando o movimento do céu, cessa a primeira operação, mas não a segunda; por isso, quando cessar o movimento do céu haverá nestas coisas inferiores certa operação de iluminação e imutação no ambiente pelos sensíveis; contudo, não haverá operação pela qual a matéria é transmudada cuja consequência é a geração e a corrupção. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).³⁸

³⁸ “Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substantans uniformae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis,

É importante notar que, a despeito de relacionar temas de escatologia, o que ocorrerá plenamente nela, já ocorre, mesmo que de modo incompleto, no estado atual dos entes naturais: a difusão da semelhança divina, ou seja, a participação na ordem das substâncias separadas, os entes que mais participam do ser divino. Nessa medida, a difusão da semelhança deve ser compreendida como influxo enquanto causalidade segunda; uma operação que não é atualização de potências porque não muda a matéria. Para evidenciar o sentido dessa operação, Tomás evoca alguns casos: (a) a participação de certos animais na prudência, uma virtude propriamente humana que não muda a matéria; (b) o recebimento da intenção espiritual no sentido ou no intelecto humano a partir das coisas sensíveis (sem mudança na matéria); (c) a iluminação do Sol (sem mudança na matéria); (d) a multiplicação do calor no ambiente (sem mudança na matéria); (e) a causalidade celeste vinculada ao (e.i) fogo que muda a matéria e, ademais, (e.ii) à visibilidade dos corpos sublunares mediante a luz (sem mudança na matéria), cuja fonte é o céu.

Embora seja um tema escatológico, é curioso perceber que, para Tomás, a locomoção celeste cessará, um evento que não é contrário à sua natureza, razão pela qual em nenhuma parte da QDP, q. 5, a. 8, Tomás sequer menciona a noção de milagre como meio de justificar o repouso celeste. Portanto, na suposição do repouso celeste, os astros continuam a transmitir a luz numa operação natural e os entes sublunares, também em repouso, recebem essa iluminação naturalmente³⁹. Nessa medida, para Tomás, a natureza tem como propósito o repouso no sentido de participação no ser divino num estado de imutabilidade por outrem, quer dizer, o repouso da natureza só é possível porque a divindade pode influir ou emanar sobre ela.

IV. A causa divina no *Timeu*, segundo DSC, a. 1 e ST, Ia, q. 50, a. 5

A afirmação da causalidade divina ou causa metafísica, a causa que emana, é uma tese afirmada pelos *platonici* e pelo próprio Platão (latino), ao

cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio”.

³⁹ O que também é afirmado por Tomás na QDP, q. 5, a. 8, ad7-8.

menos é o que se encontra no DSC, a. 1 e na ST, Ia, q. 50, a. 5. Embora exceda ao escopo deste estudo fornecer contribuições históricas para a questão da possível leitura direta empreendida por Tomás do *Timeu*, é possível evidenciar casos em que Tomás demonstra familiaridade com o *Timeu*, nomeadamente no que toca aos termos que indicam a causalidade divina.

Duas são atualmente as edições críticas do DSC: uma da Leonina publicada em 2000, e outra editada por Keeler em 1937. Eis a passagem nas duas versões:

Praeterea. Plato in Thimeo inducit deum summum loquentem diis creatis et dicentem: Voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli; ergo in angelis est nexus sive compositio. (DSC, a. 1, Praeterea 18, p. 6 da edição Leonina).⁴⁰

Praeterea, Plato in *Timaeo* [c. 13, 41 AB] inducit Deum summum, loquentem diis creatis et dicentem: voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in libro *De civ. Dei* [XIII, xvi, I]. Dii autem creati videntur esse angeli. Ergo in angelis est nexus sive compositio. (DSC, a. 1, Praeterea 18, p. 5 da edição de Leo W. Keeler).

O propósito específico de Tomás no DSC, a. 1 é negar que a “[...] a substância espiritual é composta de matéria e forma”. Embora não seja o objetivo central de Tomás tratar sobre a noção de criação, este, assim como todos os outros dez artigos que compõem o tratado, necessariamente lidam com tal noção, pois sempre tem como referência a constituição e a natureza da substância espiritual, seja a angélica, seja a humana.

Nenhuma das duas edições utiliza ênfase, como a fonte em itálico, por exemplo, para diferenciar o escrito de Tomás e as possíveis citações. Keeler não fornece notas para indicar as possíveis citações. A edição Leonina, por sua vez, fornece. Ela separa duas partes do texto citado, uma referente ao *Timeu* e outra à *De civitate Dei*,⁴¹ XIII, 16, de Agostinho.⁴²

Os editores da Leonina ao tratarem da primeira parte do DSC, a. 1, Praeterea 18, remetem o leitor para as traduções de Calcídio do *Timeu* e,

⁴⁰ “Além do mais, Platão, no *Timeu*, apresenta um Deus sumo, falando aos deuses criados, dizendo: *A minha vontade é maior que o vosso vínculo*. E Agostinho toma essas palavras no livro *A cidade De Deus*. Ora, parece que os deuses criados são os anjos. Logo, há nos anjos um vínculo, ou composição”. (Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga).

⁴¹ Doravante DCD.

⁴² In: DSC, a. 1, p. 6.

además, para a tradução de Cícero usada por Agostinho na DCD. Eles indicam que a sentença “*Voluntas mea maior est nexu vestro*” empregada por Tomás no DSC, a. 1, Praeterea 18, é uma citação do *Timeu*. Pelo que se percebe, há uma pequena diferença entre a citação no DSC, a. 1, Praeterea 18 e o *Timeu* (Calcídio), a saber, a ausência do pronome “*vestro*” no *Timeu* (Calcídio). Quanto à tradução de Cícero do *Timeu* (apud DCD), a citação do DSC, a. 1, Praeterea 1, é notavelmente distinta de modo que não é razoável que a citação do DSC, a. 1, Praeterea 18, seja extraída da tradução de Cícero (apud DCD), embora depois da citação Tomás faça referência à DCD.

Quanto à segunda parte do DSC, a. 1, qual seja: (ii) “*et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli*”, não há citação mas apenas referência à *De civitate Dei*. Os editores da Leonina remetem o leitor para a DCD onde Agostinho emprega a tradução de Cícero. Nota-se que, na primeira passagem citada pelos editores, Agostinho emprega o verbo “*fecit*”. Tomás, por sua vez, emprega o termo “*creati*” ao se referir à DCD: “*dii autem creati videntur esse angeli*”. Anteriormente, logo no início do DSC. a. 1, Praeterea 18, Tomás emprega “*creatis*”, só que, nesse caso, ele se dirige diretamente ao *Timeu*. Tem-se, portanto, no DSC. a. 1, Praeterea 18, dois casos, isto é, “*creati*” e “*creatis*”. Uma vez que Tomás faz referência à DCD de Agostinho, pode-se questionar se o termo “*creatis*” não é uma referência ao *Timeu* a partir da DCD. Ocorre, porém, que Agostinho não emprega “*creatis*” em nenhuma parte da DCD, XIII, 16: ele emprega, conforme apontado, o verbo “*fecit*”. Ora, Tomás sabe muito bem que existe uma distinção substancial entre os verbos “*creare*” e “*facere*”, pois, ao denotar operação, aquele só é e só pode ser atribuído à divindade, conquanto este pode ser atribuído a qualquer ente. Además, consta no *In Physica* VIII, 2, n. 4, que “*fieri*” e “*facere*” são equívocos quando designam a operação divina e a natural. Por outro lado, Tomás jamais emprega “*creare*” no contexto da metafísica como termo equívoco. Portanto, eles não são pura e simplesmente sinônimos. Sendo assim, ou o manuscrito da DCD, XIII, 16, usado por Tomás estava corrompido, possuindo, portanto, “*creati(s)*” ao invés de “*fecit*”, ou Tomás conscientemente introduz o termo “*creatis*”. Porém, mesmo que a hipótese da corrupção do texto de Agostinho seja verdadeira, Tomás, deveria trocar “*creatis*” por “*fecit*”, pois ele não está ci-

tando. Além disso, existe outro dado curioso: Agostinho em nenhuma parte da DCD, XIII, 16, nomeia o texto de Platão, o *Timeu*; ele simplesmente escreve “Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in Latinum vertit [...]”. A nomeação do texto por parte de Tomás pode indicar certa familiaridade com o texto de Platão de modo que Tomás se sinta tão à vontade que redige o termo “*creatis*” pensando no *Timeu*.

Há outra passagem da obra de Tomás na qual o *Timeu* é citado:

Platão diz: *Ó deuses dos deuses, dos quais o autor mesmo e o pai sou eu. Sois, por certo, minha obra; corruptíveis por natureza, mas, se eu quiser, incorruptíveis. Ora, estes deuses se podem entender como não sendo seres diferentes dos anjos. Logo, estes são, por natureza, corruptíveis.* (ST, Ia, q. 50, a. 5, Praeterea 2. Trad. de Alexandre Correa).⁴³

A passagem citada está inserida no contexto em que Tomás discute sobre as inteligências. Essa discussão inicia-se na ST, Ia, q. 50, e se estende até a ST, Ia, q. 64. Na ST, Ia, q. 50, Tomás investiga sobre a natureza das inteligências. Quanto ao artigo 5, ele discute sobre a incorruptibilidade das inteligências. Nesse contexto, Tomás usa o *Timeu* para formular uma possível objeção à incorruptibilidade das inteligências, qual seja, o fato delas serem criaturas. A despeito do emprego de metáforas por Platão, como no caso da palavra “pai” e, sobretudo, do termo “deuses”, Tomás considera seriamente o texto. Ele consegue entender a filosofia de Platão velada nas metáforas. Em sua resposta a possível objeção, Tomás muda a palavra metafórica “pai” pela expressão “vontade divina” e o termo “deuses” pela expressão “corpos celestes”.⁴⁴ Com esse procedimento, Tomás manifesta que o objetor não teria compreendido corretamente o texto de Platão ao afirmar que “deuses” significa entes imateriais, os anjos, que seriam corruptíveis por si, porque são o efeito, e incorruptíveis por outro, a causa. Tomás afirma que “deuses”, significa “corpos celestes” os quais, para Platão, são corruptíveis por si, pois são

⁴³ “Plato dicit, in *Timaeo*: *O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia. Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles*”. O itálico encontra-se reproduzido de acordo com a edição Leonina).

⁴⁴ “Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse.”(ST, Ia, q. 50, a. 5, ad 2).

compostos de elementos corruptíveis, e incorruptíveis por outro, a vontade divina que os conserva no ser.

Não deixa de ser intrigante que Tomás se sintia tão à vontade com relação a Platão, para quem as ideias e a matéria são independentes da operação divina, segundo o jovem Tomás.⁴⁵ Como explicar que Tomás, embora saiba que Platão afirma a independência mencionada, empregue o termo “*creatis*” referente à causalidade divina para Platão? É possível que, em sua maturidade, Tomás entenda que a parte do *Timeu* citada anteriormente corrige a afirmação da independência, sobretudo da matéria, pois sendo o mundo natural de Platão constituído dos quatro elementos, e, ademais, sendo a vontade e o poder da divindade maior do que a composição dos “deuses criados”, que para Tomás significa os “corpos celestes”,⁴⁶ então, a criação da matéria pode pertencer à causalidade divina, segundo Platão. Assim sendo, uma divindade cuja vontade e poder excede aos entes naturais, se aproxima o máximo possível da concepção da operação criadora tal como Tomás entende. Se a operação de criação não fosse concebida de modo tão radical por Tomás, pois, além da matéria e da natureza, inclui também as entidades imateriais,⁴⁷ o que não é o caso para Platão, seria possível afirmar que, para Tomás, a divindade concebida por Platão é criadora em *sentido estrito*.

Breves considerações finais

A causalidade da causa metafísica entendida por Platão e pelos *platonici*, tal como aparece na obra de Tomás, possui a obra de Agostinho como uma das principais fontes textuais. É preciso compreender bem: não estou afirmando que Tomás necessite de Agostinho para entender a noção da causalidade da causa metafísica afirmada pelos *platonici*. Nesse contexto pontu-

⁴⁵ “Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens: et haec est opinio Anaxagorae et Platonis: nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas separatas a rebus, quas exemplaria dicebat; et nullam esse causam alterius; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat.”(In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 1, resp.). Ademais, no texto de Pedro Lombardo que acompanha a edição do texto de Tomás aquele emprega o termo “*increata*”.

⁴⁶ “Dicendum quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.” (DSC, a. 1, ad18).

⁴⁷ “[...] emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.”(ST, Ia, q. 45, a. 1, resp.).

al, embora possua muitíssimos méritos, Agostinho se restringe a ser fonte textual, não guia de leitura.

O item basilar que caracteriza a causalidade da causa metafísica para os *platonici*, conforme Tomás, aliás, completamente diferente da causalidade em sentido aristotélico, diz respeito à operação da causa sem necessidade de potência passiva precedente, quer dizer, a causa metafísica dos *platonici* nem sempre atualiza a potência, mas emana a potência. Apesar da dificuldade de compreensão, a emanação da potência é a causalidade sem intervalo de tempo, ou seja, é a causalidade sem sucessão temporal.

É justamente no âmbito da noção platônica de causalidade que Tomás ao transcrever trechos da DCD de Agostinho, escreve:

[...] no livro X, capítulo 31 da *Cidade de Deus*, diz falando dos platônicos: “Encontraram maneira de entender que não existe isto ou seja o início do tempo mas da sub-estatuição. Assim, dizem, se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual no entanto ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro embora um deles fosse produzido pelo outro. Assim, dizem, quer o mundo quer os deuses nele criados existiram sempre, existindo desde sempre aquele que os produziu e no entanto foram feitos”. (DAM. Trad. J. M. Costa Macedo).⁴⁸

A noção de causalidade dos *platonici* implica que a causa e o efeito são simultâneos, pois o início da operação da causa coincide com o surgimento da forma do efeito, não havendo, portanto, intervalos de tempo entre o início da operação e o efeito causado. No intuito de esclarecer esse tipo de causalidade, Tomás, mediante Agostinho, cita o exemplo do pé e da pegada: se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada. Embora tenha sentido indagar pelo início da ação do pé em si mesmo, considera-se que esse início já ocorreu, isto é, parte-se do estado atual da relação entre o pé e a pegada. Considerando esse estado atual de relação, o que é denotado pelo termo “eternidade”, poderia se afirmar que o pé e a pegada são simultâneos, não obstante haver uma distinção entre a causa, o pé,

⁴⁸ “[...] dicit X De ciuitate Dei 31 capitulo, de Platonice loquens ‘id quomodo intelligant inuenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex eternitate semper fuisset in puluere, semper ei subesset uestigium, quod tamen uestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamuis alterum ab altero factum esset. Sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt’”.

e o efeito, a pegada. Nesse sentido, pode-se afirmar: desde que ocorreu a operação da causa o surgimento da forma do efeito foi simultâneo com o início desta operação, ou seja, desde que a divindade emana o cosmo, o cosmo é simultâneo a emanação. Nesse sentido, Platão e os *platonici* forneceram um sentido próprio da causalidade divina de modo que Tomás deliberadamente incluiu tal noção no interior de sua metafísica e de suas obras.

Recebido em 26/01/2021 e aprovado em 16/02/2021

Bibliografia

Fonte Primária

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. CCSL 47-48. Turnhout: Brepols, 1960.

ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica*. Translation: Iacobus Veneticus. New York: Brill, 1990.

NOVA VULGATA. *Bibliorum Sacrorum Editio*. Editio iuxta editionem typicam alteram. Citta del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana, 1998.

PLATO LATINUS. *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londinii et Leidae: In aedibus Instituti Warburgiani et E.J. Brill, 1962.

TOMÁS DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

_____. *In libros Aristotelis De caelo et mundo*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1886.

_____. *Summae Theologiae*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1888-1906.

_____. *Summa contra gentiles*. Commissio Leonina. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918-1930.

_____. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. Paris: P. Lethielleux, 1925.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Paris: P. Lethielleux, 1929.

_____. *Questio disputata de spiritualibus creaturis*. Edition critical prepared by Leo W. Keeler. Rome: Pontificia Universita Gregoriana, 1937.

_____. *Super Librum De Causis Expositio*. Fribourg: Société Philosophique, 1954.

_____. *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*. Commissio Leonina. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Commissio Leonina. Roma: Editori di san Tommaso, 1970.

_____. *Suma de Teologia*. Trad. Alexandre Correia. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura. Sulina; EDIPU-CRS, 1993.

_____. *Sobre a Eternidade do Mundo*. Trad. J. M. Costa Macedo. *Medievalia*, v. 9, 1996.

_____. *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*. Commissio Leonina. Roma - Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

_____. *De substantiis separatis (Sobre os Anjos)*. Trad. Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *As Criaturas Espirituais*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: E-Papers, 2012.

Fonte Secundária

AERTSEN, J. A. "Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?" In: BENAKIS, L. G. (ed.). *Néoplatonisme et philosophie médiévale*. (Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995). Turnhout: Brepols, 1997. p. 147-162.

_____. "The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages". In: EMERY, K.; FRIEDAM, J. R. L.; SPEER, A. (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*. Leiden: Brill, 2011. p. 76-85.

_____. "Platonism". In: PASNAU, R. (ed). *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Vol. I). Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 76-85.

CLARKE, W. N. The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism. *New Scholasticism*, v. 26, p. 147-157, 1952.

_____. The Platonic Heritage of Thomism. *Review of Metaphysics*, v. 8, p. 105-124, 1954.

CORTEST, L. Was St. Thomas Aquinas a Platonist?. *The Thomist*, v. 52, p. 209-219, 1988.

D'ANCONA, C. *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, 1995.

_____. "Saint Thomas lecteur du Liber de Causis. Bilan des recherches contemporaines concernant le De Causis et analyse de l'interprétation thomiste". In: *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 229-258.

_____. "On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy". *Ancient Philosophy*, v. 16, n. 1, 1996, p. 280-289.

_____. "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation". *Studia graeco-arabica*, v. 1, 2011, p. 23-46.

_____. "The Liber de causis". In: GERSH, S. (ed). *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 137-164.

DE LIBERA, A. "Albert le Grand et Thomas D'Aquin Interprètes du Liber de Causis". *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, v. 74, n. 3, 1990, p. 347-378.

ELDERS, Leo J. "Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du Liber de causis". *Revue thomiste*, v. 89, 1989, p. 427-442.

FABRO, C. "Platonism, Neoplatonism and Thomism: Convergencies and Divergencies". *The New Scholasticism*, v. 44, 1970, p. 69-100.

GERSON, P. L. "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?". *The Review of Metaphysics*, v. 46, n. 3, 1993, p. 559-574.

HANKEY, W. J. "Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, v. 64, 1997a, p. 59-93

_____. "Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation". In: DE ANDIA (ed). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. (Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994). Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997b, p. 405-438.

_____. "Thomas' Neoplatonic Histories: His following of Simplicius". *Dionysius*, v. 20, 2002a, p. 153-178.

_____. "Aquinas and the Platonists". In: GERSH, S.; HOENEM, M. J. F. M. (eds.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002b. p. 279-324.

_____. "Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas". *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 59, n. 2, 2003, p. 193-224.

_____. "Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect: Our Capacity for Contemplation". *Dionysius*, v. 22, 2004, p. 1-30.

_____. "Ab uno simplici non este nisi unum: the place of natural and necessary emanation in Aquinas's doctrine creation". In: TRESCHOW, M.; OTTEN, W.; HANNAM, W. (eds.). *Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*. Leiden: Brill, 2007, p. 310-333.

_____. "Aquinas, Plato, and Neo-Platonism". In: DAVIES, B.; STUMP, E. (eds.). *The Oxford Handbook to Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 55-64.

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, 1956.

KLIBANSKY, R. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. London: The Warburg Institute, 1981.

LITTLE, A. *The Platonic Heritage of Thomism*. Dublin: Golden Eagle Books, 1949.

O'ROURKE, F. "Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas". *Dionysius*, v. 15, 1991, p. 55-78.

_____. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992.

_____. "Aquinas and Platonism". In: KERR, F. (ed.). *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*. London: SCM Press, 2003. p. 247-279.

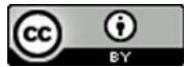
_____. "Unity in Aquinas' Commentary on the Liber de Causis". In: NARBONNE, J-M; RECKERMANN, A. R. (eds.). *Pensées de l'Un dans l'histoire de la Philosophie: Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*. Paris: Vrin, 2004. p. 230-271.

TAYLOR, C. "St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances". *Mediaeval Studies*, v. 41, 1979, p. 506-513.

_____. "Aquinas, the 'Plotiniana Arabica', and the Metaphysics of Being and Actuality". *Journal of the History of Ideas*, v. 59, n. 2, 1998, p. 217-239.

_____. “Aquinas and ‘the Arabs’: Arabic / Islamic Philosophy in Thomas Aquinas’s Conception of the Beatific Vision in his Commentary on the Sentences IV, 49, 2, 1”. *The Thomist*, v. 76, 2012, p. 509-550.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Tradução: Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).