



Matheus Henrique Gomes Monteiro

A REALIDADE DOS POSSÍVEIS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Campinas

2014

i



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Matheus Henrique Gomes Monteiro

A REALIDADE DOS POSSÍVEIS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fátima Regina Rodrigues Évora

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação defendida pelo aluno Matheus Henrique Gomes Monteiro, orientada pela Prof.^a Dr.^a Fátima Regina Rodrigues Évora e aprovada no dia 29 de setembro de 2014.

Campinas
2014
iii

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

M764r Monteiro, Matheus Henrique Gomes, 1989-

A realidade dos possíveis segundo Tomás de Aquino / Matheus Henrique Gomes Monteiro. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Fátima Regina Rodrigues Évora.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Filosofia medieval. 3. Metafísica. I. Évora, Fátima Regina Rodrigues, 1958-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The reality of the possibles according to Thomas Aquinas

Palavras-chave em inglês:

Medieval philosophy

Metaphysics

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Fátima Regina Rodrigues Évora [Orientador]

Márcio Augusto Damin Custódio

Tadeu Mazzola Verza

Data de defesa: 29-09-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 29 de setembro de 2014, considerou o candidato MATHEUS HENRIQUE GOMES MONTEIRO aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dra. Fatima Regina Rodrigues Evora

A handwritten signature in black ink, appearing to be "F. R. Rodrigues", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Marcio Augusto Damim Custódio

A handwritten signature in black ink, appearing to be "M. A. Damim", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

A handwritten signature in black ink, appearing to be "T. Mazzola", written over a horizontal line.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo estudar a realidade dos possíveis, dentro da filosofia de Tomás de Aquino. Para isso, pretende-se estudar os modos de dizer o possível, focando-se, principalmente, nos possíveis ditos absolutamente e que não foram criados. Para isso, aprofundar-se-á a discussão sobre cinco teses que sustentam a pergunta pela realidade dos possíveis, a saber: (1) que aquilo que é possível não é contraditório; (2) que, antes de algo ser feito, era possível que isso fosse feito; (3) que Deus faz o que é possível; e (4) tudo o que de algum modo é, é por causa de Deus; e (5) que aquilo que é contraditório, nada é. Além disso, explorar-se-á a viabilidade de defender que os possíveis não-criados existem como ideias no intelecto divino.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, História da Filosofia Medieval, Metafísica.

ABSTRACT

This dissertation investigates the reality of the possibles in the philosophy of Thomas Aquinas. It intends to study how many ways one says “possible”, specially the possible said absolutely and not created. It investigates deeply the five theses that hold the question on possibles’ reality, *scilicet*: (1) that which is possible it isn’t contradictory; (2) before something is made, it was possible for it to be made; (3) God does what is possible; (4) if one is somehow, it is because of God; (5) that which is contradictory it isn’t anything. In addition, this dissertation investigates the defense of not-created possibles as ideas in divine intellect.

Keywords: Thomas Aquinas, History of Medieval Philosophy, Metaphysics.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 : a proposta em <i>Sobre a eternidade do mundo</i>	7
Capítulo 2 : o conceito de possível e os modos de dizê-lo	13
<i>Os possíveis contingentes</i>	15
<i>A divisão do ser em potência e ato</i>	23
<i>A potência passiva e a potência ativa</i>	26
<i>Possível metafórico e possível absoluto</i>	30
<i>Possível segundo as causas</i>	41
Capítulo 3 : a possibilidade de ser <i>ente</i>	49
Capítulo 4 : a possibilidade de ser <i>ente</i> por parte de Deus	55
<i>Deus é potente segundo potência ativa</i>	55
<i>A potência divina é infinita</i>	58
<i>A potência ordenada e a potência absoluta</i>	60
Capítulo 5 : a possibilidade de ser <i>ente</i> por parte da criatura	63
Capítulo 6 : a possibilidade de ser <i>ente</i> por parte do objeto da potência	69
<i>O que não foi criado, mas pode ser feito</i>	89
Capítulo 7 : o retorno à pergunta sobre a realidade dos possíveis	95
Referências bibliográficas	121

Ad maiorem Dei gloriam

AGRADECIMENTOS

A minha gratidão afetuosa sendo a Deus e aos meus pais, José e Tânea, que me acompanharam na confecção deste trabalho. A inspiração e a força que me deram, eu não as posso pagar, isso está além do meu poder e, se lograsse encontrar algum jeito, o que eu desse seria muito pouco em comparação ao que recebi, certamente. Dou-lhes este lugar de honra, um tanto escondido entre muitas páginas, outros livros e algumas prateleiras, mas destacado eminentemente nos lugares da minha atenção e da minha memória.

Agradeço a Prof.^a Fátima Évora, filósofa de inteligência matemática e coração materno, que me orienta generosamente desde os meus primeiros anos da graduação. Ensinou-me as artes da investigação e do debate acadêmicos, apresentou-me ao assunto da minha paixão, a História da Filosofia Medieval, e incluiu-me no seio da sua família intelectual, o Grupo de Estudo sobre a História da Filosofia da Natureza. Minha mestra nas ideias e nas resoluções práticas.

Graças a FAPESP, pelo suporte financeiro e pelo profissionalismo, que não me deixou faltar nada do necessário para a execução da pesquisa que gestou esta dissertação.

Aos professores Márcio Damin e Tadeu Verza, meu agradecimento por suas críticas sempre justas e certas. Seus exemplos mostram-me o brilho da vida intelectual e inspiram-me cada dia a ser um pensador melhor. Aos colegas de estudo, meu obrigado pelo apoio, pelas correções e pelos debates, às vezes acalorados, mas sempre frutíferos. Aos amigos, que valem mais do que o ouro, uma palavra de gratidão em papel: “perdoa a quem confessa (pois não mente): / o que a pena emudece por desgaste, / no coração floresce plenamente” (Carlos Drummond de Andrade).

TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO

(Forma de referência. *Título original*. Edição do texto utilizada).

- Escritos sobre as Sentenças. *Scriptum super libros Sententiarum*. Edição Parma, t.6, 1856.
- Sobre o ente e a essência. *De ente et essentia*. Edição Leonina, t.43, 1976.
- Sobre os princípios da natureza. *De principiis naturae*. Edição Leonina, t.43, 1976.
- Comentário a Metafísica. *Expositionem in libros Metaphysicorum*. Edição Parma, t.20, 1871.
- Comentário a Sobre o Céu. *Expositionem in libros De caelo*. Edição Leonina, t.3, 1886.
- Sobre a potência. *Quaestiones de potentia Dei*. Edição Parma, t.8, 1856.
- Suma de teologia. *Summa theologiae*. Edição Leonina, t.4, 1888.
- Suma contra os gentios. *Summa contra gentiles*. Edição Leonina, t.13, 1918.
- Compêndio de teologia. *Compendium theologiae*. Edição Leonina, t.42, 1979.
- Sobre a eternidade do mundo. *De aeternitate mundi*. Edição Leonina, t.43, 1976.

Introdução

Esta dissertação discute na filosofia de Tomás de Aquino *se o possível e incriado é de algum modo*. A questão passou por várias formulações ao longo do século XX, referência desta discussão. Há registros desde 1926, quando Benes¹ investigou a questão nas filosofias de Tomás de Aquino, Henrique de Gand e Jacó de Viterbo. A hipótese era que o possível fosse a natureza considerada absolutamente, e o seu *fundamento*, o ser divino. Começou daí a caça pelo fundamento ou estatuto ontológico dos possíveis e, durante essa empresa, a atenção voltou-se especialmente ao caso do incriado que é possível.

Destacaram-se, então, os artigos de Smith (1943)² e de Clarke (1955)³, o primeiro comparando os desenvolvimentos do assunto em Avicena e Tomás de Aquino, e o segundo problematizando a fórmula *id quod est uel potest esse*, usada em *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp., para expressar o possível. A investigação de Smith, em especial, introduziu a questão se Deus cria o ser e o “ser-capaz-de-ser” (a possibilidade) das criaturas, que ele propôs responder dizendo que, para o filósofo Aquinate, enquanto Deus cria o ser por ação voluntária, Ele dá necessariamente o “ser-capaz-de-ser” às criaturas. A vontade divina entrou na discussão e, a favor da intervenção da vontade divina (os “decretos possíveis de Deus”) na constituição do possível, Forest (1956)⁴ escreveu alguns parágrafos do seu livro *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d’Aquin*, que influenciaria toda a discussão posterior. Era como entendeu Dewan: o centro da discussão entre Smith, Forest e, mais tarde, Zedler (1976; 1981)⁵ e o próprio Dewan (1979)⁶, tor-

¹ BENES, J. “Valor possibilium apud S. Thomas, Henricum Gandavensem, B. Jacobum de Viterbio”. *Divus Thomas*. XXIX, p.612–634. 1926. Não tive acesso integral ao artigo, senão à segunda parte, sobre Henrique de Gand, e a algumas partes da primeira seção através do livro de Forest (1956, p.152–153, nota 4) e do artigo de Wippel (1981, p.740).

² SMITH, G. “Avicenna and the possibles”. *The New Scholasticism*. n.17, p.340–357. 1943.

³ CLARKE, W. N. “What is really real?” in: MCWILLIAMS, J. A. et alii (ed.) *Progress in philosophy: studies in honor of Rev. Doctor Charles A. Hart*. Milwaukee. 1955. Não tive acesso direto ao artigo, senão a algumas partes suas através do artigo de Morton (1958) e de Wippel (1981).

⁴ FOREST, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d’Aquin*. Paris: J.Vrin, 1956.

⁵ Zedler têm dois artigos sobre o assunto. O primeiro: “Another Look at Avicenna”. *The New Scholasticism*. n.50, 1976. O segundo: “Why are the possibles possible?” *The New Scholasticism*. v. 55, inverno. 1981. Não tive acesso aos artigos, senão através da crítica direcionada a eles por Dewan (1974, p.81–82).

nou-se este: se “Deus faz os possíveis serem possíveis por um ato da vontade; na criação das coisas, ele as faz ser e ser possível”⁷.

Em outro caminho, enfatizando o aspecto lógico do possível, observou-se Morton (1958)⁸ seguindo os passos de Clarke, apresentando o *ens rationis* como resposta a uma discussão que, no seu entender, gerava problemas na prioridade do ser. A discussão era sobre a natureza do possível (a possibilidade) e o problema era se o possível, enquanto potência, é antecedente e condição do ser ou se ele é posterior e adição ao ser. Ao invés de buscar a resposta em Deus, Morton propôs reafirmar a primazia do ato e pensar o possível como um ente de razão.

No início da década de 1980, Wipfel⁹ inseriu-se no debate. Ele, juntamente com Dewan, resgatou da discussão iniciada por Benes o papel da ciência divina na constituição dos possíveis. As perguntas ainda eram sobre o fundamento. Em artigo dedicado de modo especial à discussão do “possível não-existente” (i.e. incriado), Wipfel fez três perguntas, que resumem bem qual era a direção da investigação até então.

A primeira pergunta: “Esses 'possíveis' gozam de alguma realidade, algum ser real (*ens reale*) em si próprios, e se sim, a que ponto?”¹⁰. “Esses possíveis não existentes, ou não existentes ainda, gozam de alguma realidade, algum ser real, em si próprios, anterior à sua realização como entidades existentes em ato?”¹¹.

A segunda pergunta: “Se os possíveis não existentes gozam de algum tipo de realidade, qual é o fundamento ontológico último para ela?”¹².

A terceira pergunta: “Deus pode fazer certas coisas somente porque elas são possíveis em si próprias? Ou somente porque Deus pode produzi-las, elas são possíveis?”¹³.

⁶ DEWAN, L. “St. Thomas and the possibles”. *New Scholasticism*. n.53, p.76-85. 1974.

⁷ DEWAN, 1974, p.78.

⁸ MORTON, E. W. “The nature of the possible according to St. Thomas Aquinas”. in.: *Proceedings for the year of 1958*. The American Catholic Philosophical Association. 1958. p.184-189.

⁹ WIPPEL, J. “The reality of nonexisting possibles according to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines”. *Review of Metaphysics*. n.33, jun, 1981.

¹⁰ WIPPEL, 1981, p.729.

¹¹ *idem*, p.731.

¹² *idem*, p.729.

¹³ *idem*, p.729.

“É porque as coisas são possíveis em si próprias, que Deus pode fazê-las, ou é porque Ele as pode produzir, que elas são possíveis em si próprias?”¹⁴. “Os possíveis, para sua constituição como possíveis, são dependentes de um ato da vontade divina tal como do intelecto divino, ou eles são *necessariamente* possíveis desde a eternidade?”¹⁵.

As perguntas e a direção investigativa apresentadas por Wippel, centradas principalmente na procura pelo *fundamento*, influenciaram o entendimento do assunto no Brasil, tal como mostra o artigo recente de Storck (2003)¹⁶. No exterior, na contramão da proposta, encontra-se atualmente a tese publicada de Stolarski (2001)¹⁷. Ao invés de desenvolver sua investigação a partir da suposição de algum *fundamento*, Stolarski pergunta se há *algum princípio* para dizer o que é possível; se a possibilidade é categoria de ser; quais as relações entre possibilidade e outros “elementos da estrutura interior do ente”, quais as relações entre possibilidade e outros modais. O pensador propõe investigar a “razão ontológica” da possibilidade nos textos de Tomás de Aquino considerando inclusive os futuros contingentes e a necessidade absoluta e relativa. A direção investigativa proposta por ele é começar pela análise do opúsculo *Sobre as proposições modais* – cuja autoria é incerta¹⁸-, e, depois, apresentar as passagens onde aparece o conceito de possível, em discussões sobre

¹⁴ Wippel, 1981, p.735.

¹⁵ Wippel, 1981, p.735–736.

¹⁶ STORCK, A. “Eternidade, possibilidade e emanação: Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, leitores de Avicena”. *Analytica*. v.7, n.1. 2003. “Como interpretar, por exemplo, a seguinte premissa: *multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent?* Podemos traduzir a sentença acima por: existem muitas coisas que não são entre as coisas criadas, mas que, se fossem, não implicariam contradição? Mas não estaríamos assim atribuindo um valor existencial aos possíveis e, por via de consequência, constituindo um mundo povoado de possíveis? E nesse caso, continuaríamos os possíveis a ser dependentes de Deus?” (STORCK, 2003, p.131). “[...] admite Tomás de Aquino um estatuto próprio para os possíveis? A pergunta ganha relevância quando consideramos os possíveis não realizados, de modo que podemos reformulá-la da seguinte maneira: a caracterização dos possíveis em termos lógicos tem por consequência que os possíveis não realizados são possíveis lógicos? E, em caso afirmativo, estaria Tomás comprometendo-se com um domínio lógico constituído de possíveis?” (*idem*, 2003, p.133).

¹⁷ STOLARSKI, G. *La possibilité et l'être: un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*. Dokimion, n.26. Friburgo, Suíça: Éditions Universitaires Fribourg Suisse. 2001.

¹⁸ Cabe esclarecer que, nesta dissertação, não se usará o opúsculo *Sobre as proposições modais*, nem o texto *Comentário a Sobre Interpretação*. Quanto ao opúsculo, a despeito de ele ser posto como parte de algumas edições e traduções da obra tomasiana, como a tradução francesa de Védrine, Randel e Founet de 1856 e a edição Leonina de 1976, ele é tido como de autoria incerta. Cf. Torrell, 2004, p.13 e 417. Quanto ao comentário, justifica-se a opção de não usá-lo considerando que a parte do texto referente à discussão das proposições modais não foi escrita por Tomás de Aquino, mas por Cajetano, assim como indicam as edições críticas.

criação e onipotência, e analisar os conceitos de *ratio entis*, de “ente contrafactual” – ou seja, de possível incriado - e de contingência. Então, discutir o conhecimento divino sobre os futuros contingentes. Seu trabalho é evidentemente mais detalhado em comparação com os anteriores e, quanto ao *método*, mais próximo do desta dissertação.

Na presente discussão, a proposta é reformular as perguntas sobre o possível incriado, atendo-se às palavras, às fórmulas textuais e aos conceitos tomasianos; encontrar na própria filosofia tomasiana a direção investigativa; e mostrar alguns limites das soluções apresentadas às perguntas, então reformuladas. No final, espera-se chegar à compreensão do problema mais do que à sua solução. Isto se cumprirá ao longo dos capítulos, na medida em que os textos de Tomás de Aquino forem analisados. Entretanto, para começar, faz-se necessário revisar algo do vocabulário da discussão.

Note-se, então, o uso das expressões “estatuto próprio”, “estatuto ontológico” e “fundamento ontológico” - muito correntes nos comentários atuais sobre história da filosofia, mas que não se encontram na filosofia de Tomás de Aquino, exceto *fundamentum* e o verbo *fundare*, que, ainda assim, não acompanham o qualificativo “ontológico” ou algum semelhante a ele. Embora pareçam esclarecedoras e boas guias, tais expressões põem os pensadores e comentadores do assunto sob o risco de criar falsos problemas para o filósofo. Pois quando se pergunta qual é o estatuto próprio, o estatuto ontológico ou o fundamento ontológico dos possíveis, o que se pretende saber?

Por “estatuto” se diz denotativamente o documento que apresenta a natureza, a organização, quais os membros e as correspondentes funções de um grupo de pessoas. Porém, no trabalho de historiador da filosofia, estatuto sugere conotativamente que se está a perguntar sobre o lugar que certo conceito tem dentro de um sistema filosófico. Em quais textos ele se encontra, em quais discussões é empregado, quais as definições que recebe e com quais outros conceitos está relacionado. No entanto, na metafísica tomásica, estatuto sugere que a pergunta versa sobre a situação disso na realidade: se é mental ou extra mental, material ou espiritual, natural ou sobrenatural, substância ou acidente, presença ou privação de algo, etc.

Diferentemente, por “fundamento” fala-se denotativamente da base sobre a qual se constrói prédios ou, conotativamente, da verdade e as provas do que é afirmado, como quando se diz “isso não tem fundamento”. No trabalho de historiador da filosofia, funda-

mento segue o sentido conotativo e usa-se para perguntar pelas premissas dos argumentos, usadas pelos autores de filosofia. Os comentadores, tratando do possível, não o entendem nem empregam-no desse modo, porém. Perguntar pelo fundamento ontológico dos possíveis dirige-os a buscar a resposta na consideração do real, em termos de existência ou de ser enquanto ser, e supõe que essa consideração se especializa na medida em que procura pelo que subsiste em si. O possível assemelha-se, então, a uma substância (o fundamento) ou a um acidente em uma substância (a parte da construção sobre seu fundamento). A palavra “fundamento” deve, assim, seu sentido a um exercício de imaginação, que se vale da imagem da construção, e supõe de antemão, mesmo sem a intenção, que o possível é de algum modo, restando saber se ele é por si ou por outro. Contudo, na metafísica tomasiana, “fundamento” pode ainda sugerir a busca pela “realidade última” disso que é considerado, ora confundindo-se com a busca pela definição (o que é isso), ora com a busca pela causa primeira (aquela que sob certo aspecto não é causada, mas é a causa sob esse aspecto de outros). Então, dos sentidos disponíveis, apenas um, de definição, não supõe aquilo mesmo que se pretende descobrir: se o possível é de algum modo.

Ambas as expressões, estatuto e fundamento, dão contribuições à formulação da questão, certamente. Porém, sem ser necessário prescindir da análise estrutural e argumentativa, nem da “situação disso na realidade”, nem da “definição”, pode-se chegar à formulação da questão também com os termos do próprio filósofo caso se investiguem os textos e as discussões que ensejam a questão.

Capítulo 1: a proposta em *Sobre a eternidade do mundo*

Primeiro é preciso dizer que Tomás de Aquino não discute diretamente sobre os “possíveis não-existentes”: se o que é possível e incriado é de algum modo. Isso significa que não se encontra entre seus textos alguma pergunta sob a forma *utrum possibile non existens esse* ou alguma semelhante a essa, com o estilo que lhe era habitual. Trata-se de uma questão presente em outros autores da época, como Henrique de Gand¹⁹, mas de certo modo também presente na sua filosofia, na medida em que outras discussões suas suscitam-na e indicam-lhe a resposta. Essas discussões outras são sobre a ação pela qual as coisas existem (a filosofia da criação)²⁰, a duração do mundo, a potência de Deus e, dentro desta e de modo especial, o que o onipotente pode fazer e o que ele não pode fazer²¹.

Em seus textos, é notável o espaço que ele dedicou a discutir a criação, a duração do mundo e a potência de Deus, e mais notáveis são o encontro dos três temas e a articulação dos assuntos entre si, quando Tomás discute o que o onipotente pode e não pode fazer. Observa-se isso desde o início da sua vida intelectual, com os *Escritos sobre as Sentenças*, mas a expressão mais forte do encontro entre criação, eternidade e onipotência de Deus é o texto *Sobre a eternidade do mundo*, um dos últimos escritos pelo pensador, em que ele discute a possibilidade de um mundo sem princípio de duração e a possibilidade de Deus fazer isso. Nesse opúsculo, Tomás de Aquino apresenta de forma sucinta e clara as bases da sua discussão sobre “ser possível” (possibilidade), com as quais ele abre caminho para o problema dos possíveis que não existem, nem existirão.

Em *Sobre a eternidade do mundo*, o filósofo discute sobre possibilidade, a princípio com respeito à duração do mundo (de o mundo sempre existir), mas ao final com respeito a qualquer coisa que se apresente como candidato a ser. O itinerário da discussão é: primeiro Tomás pergunta sobre a possibilidade de algo ser de algum modo (no caso, de ser com duração ilimitada). Depois, ele assume que a possibilidade de ser de algum modo está

¹⁹ Cf. CROSS, Richard. “Henry of Ghent on the reality of non-existing possibles – Revisited”. *Archiv für Geschichte Der Philosophie*. n. 92 (2), p.115–132. 2010. Conferir também artigo do Wippel (1981).

²⁰ A criação, que designa a ação de Deus que faz o mundo do nada (*ex nihilo*), é assunto de teologia. Contudo, dentro da filosofia tomasiana, a teologia distingue-se em sagrada doutrina e metafísica, distinção definida na *Suma de Teologia* Ia, q.1, a.1. Na resposta à segunda objeção, Tomás de Aquino diz o seguinte: “a teologia incluída na sagrada doutrina difere em tipo daquela teologia que é parte da filosofia”. O conceito de criação é concebido dentro da teologia enquanto área da filosofia. Por isso o uso de filosofia da criação.

²¹ Stolarski (2001, p.4 e 13) entende que as discussões sobre a criação, a liberdade divina e a onipotência divina propiciaram a discussão cristã-medieval sobre os modais. Ele não menciona a duração do mundo.

subordinada à ação causal de Deus. Tomás pressupõe, assim, sua filosofia da criação discutida em textos anteriores.

Porém, ao invés de prosseguir no opúsculo investigando o assunto em termos de possibilidade, ele opta por investigar a impossibilidade – pois, exaurindo as justificativas de impossibilidade e mostrando que elas não procedem, ele pretende concluir que resta apenas a afirmação da possibilidade. Desse modo, em seguida, estabelece que a impossibilidade de ser explica-se ou porque Deus não pode fazer, ou porque algo não pode ser feito, e explica que, segundo a primeira razão, a impossibilidade de algo ser de algum modo se diz pela falta de poder em Deus de fazer isso (poder que retoma a noção de potência ativa). Mas Tomás de Aquino esclarece que nada falta à potência de Deus, que é infinita, e ele deixa a continuidade da discussão para a via de “algo pode ser feito”.

Dessa maneira, explica que, pela segunda razão, a impossibilidade de algo ser de algum modo se diz ou pela privação de potência passiva, ou pela contradição entre termos. O filósofo rejeita a justificativa da impossibilidade pela privação da potência passiva, supondo a explicação dada em outro texto, o *Compêndio de teologia* 1.1 c.99. A sentença “antes de algo ser, era possível que fosse” se explica pela potência ativa de Deus ou pela ausência de contradição, não pela potência passiva. Assim, Tomás de Aquino nega que a potência passiva seja condição de algo ser feito.

Ele prossegue, investigando a impossibilidade pela contradição entre termos, que retoma a noção de possível absoluto. Esclarece que, segundo sua definição de onipotência, Deus não pode fazer o que é contraditório e esclarece ainda que, assim entende, o que é contraditório, nada é, sugerindo que a ausência de contradição é uma condição da possibilidade de ser de algum modo, independentemente da consideração da potência de Deus em fazer algo.

Observa-se que Tomás de Aquino se vale fundamentalmente de cinco teses:

(1) A possibilidade ou a impossibilidade se avalia considerando a potência ativa, a potência passiva e o possível absoluto. Essa tese retoma a distinção que Tomás faz dos vários modos de dizer ser possível, que ele discerne na leitura dos livros V e IX da *Metafísica*

de Aristóteles²².

(2) Isso que é dito ser de algum modo não é possível senão porque Deus o fez. Essa tese subordina a possibilidade de ser à ação causal de Deus e retoma a filosofia da criação de Tomás, discutida, por exemplo, na *Suma contra os gentios* 1.1, c.16 e na *Suma de teologia* Ia, q.44-45. Assim, a possibilidade de algo ser de algum modo passa a ser entendida ou, por parte da causa do ser, enquanto possibilidade de Deus fazer algo, ou por parte de si mesmo, enquanto possibilidade de isso ser feito.

(3) Enquanto possibilidade de Deus fazer algo, Tomás diz que o poder de Deus é infinito e Deus faz o que é dito ser possível, tese que retoma a distinção entre “potência divina”, “poder infinito” e “onipotência”, que ele faz claramente na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.1-3 e que investiga nos *Escritos sobre as Sentenças* 1.1, d.42, q.1-2, na *Sobre a potência* q.1, a.2-3, na *Suma contra os gentios* 1.2, c.6 e 25. Supondo que Deus é potente (têm potência ativa), não carece de potência ativa para fazer algo (têm potência infinita) e pode fazer tudo que é possível (é onipotente), Tomás de Aquino esclarece que, da parte de Deus, a possibilidade de algo ser de algum modo está garantida pela potência de Deus, que pode dar o ser a isso, uma vez que isso possa ser feito.

(4) Enquanto possibilidade de algo ser feito, Tomás esclarece que a sentença “isso que é dito ser era possível antes que fosse” não é explicada por potência passiva. Essa tese retoma uma discussão presente no *Compêndio de teologia* 1.1, c.99, em que ele explica que a referida sentença é elucidada pela noção de potência ativa de Deus ou pela ausência de contradição nisso que é dito possível de ser feito. Além disso, no contexto de *Sobre a eternidade do mundo*, Tomás supõe, mais uma vez, a filosofia da criação desenvolvida na *Suma contra os gentios* 1.2, c.16 e na *Suma de teologia* Ia, q.44-45, pela qual ele diz que a potência passiva, entendida como matéria, não é condição de algo ser feito.

(5) Acrescenta-se à tese anterior esta uma: isso que é dito ser contraditório não pode ser feito, pois não é nada. Essa tese retoma a distinção entre os modos de dizer ser possível, considera em especial o possível absoluto (baseado na ausência de contradição) e pare-

²² “[...] ut Philosophus dicit V Metaphys.” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.1, resp.), “[...] secundum Philosophum in V Metaphys.” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp.), “Secundum Philosophum in IX Metaph., duplex est actio [...]” (*Suma contra os gentios* 1.2, c.23), “[...] secundum Philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter...” (*Sobre a potência* q.1, a.3, resp.).

ce introduzir uma consequência metafísica da contradição: o que é contraditório não constitui ser, ele não é nada. Mas, por outro lado, da ausência de contradição não se conclui que algo seja. Como diz a segunda tese, exposta anteriormente, tudo que é de algum modo não pode ser se não for causado por Deus. Da contradição, conclui-se o não-ser, mas da ausência de contradição se conclui o ser possível.

Assim, como resultado das teses, Tomás de Aquino chega a duas vias de tratar a possibilidade de ser: uma que depende de Deus, da ação de criar e do conceito de potência (Deus pode fazer) e outra que depende apenas da ausência de contradição nisso que se apresenta como ser possível (isso pode ser feito). À luz da noção de onipotência, segundo a qual Deus pode fazer o que é possível, aparecerá a sugestão de que a primeira via de tratar da possibilidade de ser está subordinada à segunda. Deus pode fazer algo uma vez que isso seja possível porque não é contraditório. Nesse sentido, a possibilidade de algo ser de algum modo se justifica primeiramente pela ausência de contradição.

Quando, por fim, as cinco teses e a conclusão que delas se segue são lidas considerando o que Tomás diz na *Suma contra os gentios* 1.2, c.26 e na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.4-5, sobre Deus poder fazer o que não fez, ou fazer melhor do que fez, chega-se por fim à constatação de que Tomás de Aquino admite que há algo que não foi feito (que não existe no universo), mas que é *ser possível*, porque Deus pode fazer e isso pode ser feito, e se pode ser feito, é porque não é contraditório. Assim, trata-se de algo que é possível e cuja possibilidade, amparada na ausência de contradição, está de algum modo garantida independentemente da ação criadora de Deus e da potência dele. Mas o que seria isso na filosofia de Tomás de Aquino e como entender sua possibilidade? Trata-se ainda da possibilidade de ser ou é uma possibilidade mais genérica? E como conciliar tal possibilidade independente, ainda que restrita a *de algum modo*, com a afirmação de que “tudo que é de algum modo, é por Deus”?

Este percurso investigativo mostra, de dentro da obra filosófica tomasiana, como surge a pergunta sobre a realidade do possível incriado e como o filósofo indica a solução. Se ele for seguido mais acuradamente, servirá para explicitar os conceitos, os argumentos e as conclusões de Tomás de Aquino, na formulação e na resposta à pergunta. O esquema geral das cinco teses em *Sobre a eternidade do mundo* dará direção à investigação de outros

textos do filósofo e se nutrirá das contribuições que esses outros textos trazem para as cinco teses, com a discussão adicional dos problemas trazidos pela defesa de que há itens não criados, mas que são possíveis, presente na *Suma contra gentios* 1.2, c.23-26 e na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.4-5.

Capítulo 2: o conceito de possível e os modos de dizê-lo

“secundum Philosophum, possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque uero secundum nullam potentiam” (Sobre a potência q.3, a.14, resp.)

Tomás de Aquino distingue vários modos de dizer “possível”. Ele emprega-o fundamentalmente em três situações: quanto à significação, possível se diz segundo alguma potência ou segundo nenhuma potência²³; quanto à predicação, possível é certo modo da verdade e modifica a cópula entre o termo-sujeito e o termo-predicado²⁴; quanto à ciência, possível se diz segundo as causas superiores ou inferiores, ou próximas ou distantes²⁵.

Nos textos, é evidente que o filósofo se inspira em Aristóteles para fazer essa divisão. As várias remissões aos textos aristotélicos, também por ele comentados, não deixam dúvida a esse respeito. Entretanto, se é verdade que Tomás de Aquino é influenciado pelo filósofo, não é menos verdadeiro que ele próprio aproveitou suas contribuições com independência, produzindo com elas uma síntese própria, semelhante a um depósito da verdade conhecida pela luz natural. Nos comentários, por exemplo, mesmo ocupado em explicar a letra do texto filosófico, Tomás trabalhava pela articulação entre o que um dizia com o que outros diziam. Nesse exercício, Tomás introduzia distinções, conceitos, problemas e soluções que não estavam literalmente nos textos, mas que, mesmo se mantendo fiéis ao pensamento dos autores comentados ou citados, eram frutos do seu esforço de ver a unidade entre eles.

O conceito de possível não é uma exceção a isso. No *Comentário a Metafísica* 1.5, lect.14, Tomás de Aquino explica que o Filósofo, Aristóteles, apresenta ali vários modos de significar o conceito de potência. Na apresentação desses modos, Aquino reconhece o emprego, desde o começo, da palavra “possível”. Daí nota-se depois, na obra tomasiana, a alternância frequente entre potência, poder e possível. As locuções verbais “é possível” e “pode” não raro subentendem a referência à potência natural dos corpos materiais ou de Deus, no caso das discussões teológicas. Assim, a primeira característica do conceito de

²³ Cf. *Comentário à Metafísica* 1.5, lect.14.

²⁴ Cf. *Comentário à Metafísica* 1.9, lect.1.

²⁵ Cf. *Escritos sobre as Sentenças* 1.1, d.42, q.2, a.3 e *Sobre a potência* q.1, q.4.

possível, e que se deve à influência da filosofia aristotélica²⁶, é sua proximidade com o conceito de potência. Entretanto, se o Estagirita pretendia restringir o emprego de potência para falar dos corpos sublunares e celestes, o Aquinate contrariou-o, ampliando o emprego do conceito para falar também de substâncias imateriais e de modo análogo²⁷.

Outra característica devida à influência aristotélica é o entendimento de que o conceito de potência, e por extensão o de possível, elucida-se junto com o conceito de ato, quando se pensa sobre o movimento²⁸. Nesta circunstância, possível significa o mesmo que potência. A terceira característica é a admissão de significados de possível dissociados do conceito de potência, tal como ele é empregado para pensar o movimento. Contudo, diferente de Aristóteles, Tomás de Aquino não vê nessa dissociação apenas um compromisso em falar sobre os corpos celestes ou em linguagem puramente lógica. O filósofo latino entende que o compromisso, metafísico, é falar sobre *o ente enquanto ente* e, no final, sobre as inteligências, como os anjos e Deus²⁹.

Nota-se, então, que Tomás de Aquino apropria-se com independência dos elementos da filosofia de Aristóteles, e vê um caminho progressivo nos vários significados de possível. Começa-se com o que ele significa no movimento e com sua proximidade com o conceito de potência, e avança-se na separação entre a potência e o movimento e entre o possível e a potência. O objetivo é chegar a falar sobre o poder do imaterial, em especial sobre o poder de Deus e todo o possível sob Sua onipotência.

²⁶ Cf. Aristóteles. *Metafísica* IX, c.8, 1050b6–1051a3.

²⁷ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.1. Tomás de Aquino explica no texto que o homem fala sobre a potência de Deus, segundo um procedimento que começa considerando a potência nas criaturas, que são imperfeitas, e que, abstraindo as imperfeições e as privações supostas no conceito dela, prossegue para falar sobre a potência do perfeito. Esse procedimento resulta no emprego de potência no caso de Deus por analogia ao no caso das criaturas.

²⁸ Cf. *Comentário à Metafísica* 1.9, lect.1–5.

²⁹ “Primeiro sobre a potência que se diz mais propriamente, embora não mais útil à presente intenção. Pois a potência e o ato, assim como vários, dizem-se estar entre estes que são no movimento, pois o movimento é o ato do ente em potência. Porém a intenção principal desta doutrina, a metafísica, não é sobre a potência e o ato segundo eles estão somente nas coisas móveis, mas também segundo o que acompanha o ente comum (*ens commune*). Daí a potência e o ato encontram-se nas coisas imóveis, assim como nas coisas intelectuais” (*Comentário a Metafísica* 1.9, lect.1, 1770).

Os possíveis contingentes

Na obra tomasiana, o conceito de possível aparece atrelado ao movimento quando significa os possíveis enquanto contingentes, e quando significa a potência. Pois os contingentes movem-se enquanto *estão potência* para contrários. Na *Suma de teologia* Ia, q.2, a.3, resp., Tomás de Aquino chama os contingentes de os possíveis (*possibilia*). “Descobrimos nas coisas algumas que são possíveis (*possibilia*) de ser e não ser. Uma vez que algumas se descobrem sendo geradas e corrompendo-se, elas são, por consequência, possíveis de ser e não ser”³⁰. No *Comentário ao Sobre o Céu* 1.1, lect.25–26, Tomás de Aquino também designa o contingente como corruptível e gerado. Enquanto gerado, o contingente não era e, depois de a matéria receber a forma, passou a ser e, enquanto corruptível, ele é uma substância em ato que pode deixar de ser desse modo. Embora diversos, os três nomes, “contingente”, “o possível” e “corruptível”, são convertíveis entre si, pois significam os corpos compostos dos elementos água, terra, ar e fogo, habitantes da região sublunar, que são móveis e sofrem geração e corrupção. Esses corpos são contingentes, pois são materiais e seu movimento é por contrários. Os contrários são um tipo de oposição entre ser e não-ser, e a matéria é o sujeito que suporta os contrários, viabilizando a passagem de um para outro. Daí o contingente tem potência para ser e para não ser de algum modo, ou quanto à substância (geração e corrupção), ou quanto aos acidentes (alteração qualitativa, crescimento ou diminuição, e deslocamento). Quanto à potência para não ser de algum modo, especificamente, destacam-se como corruptíveis. Por fim, eles são chamados “possíveis”, com ênfase na possibilidade, pois o que os faz móveis, geráveis ou corruptíveis é a *potência* para os contrários.

Com os possíveis contingentes, aparece o que os comentadores chamam de “princípio de plenitude”. O princípio de plenitude expressa a seguinte regra: o que é possível de ser, é em algum momento, e o que é possível de não ser, não é em algum momento; o que é necessário de ser, é sempre; e o que é impossível de ser, nunca é.

³⁰ “*inuenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inueniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse*”.

O paradigma aristotélico de potencialidade como um poder [...] foi aceito no escolasticismo aristotélico como uma caracterização da realidade natural. Apesar de segundo este modelo haver potencialidades que não estão realizadas por algum tempo, como ingredientes parciais de possibilidades genuínas, elas devem ser atualizadas em algum momento. Assim Moisés Maimônides formulou o seguinte princípio, que ele descreveu como aristotélico: ‘É possível a qualquer coisa que é em potência e que em cuja essência há certa possibilidade não existir em ato em certo momento’. De acordo com Maimônides, segue-se disso que, se há algo de potencial na essência de um ser existindo perpetuamente, esse ser se tornará em algum momento não existente. Esta é a base da prova da existência de Deus: se houvesse apenas seres que têm a possibilidade de não ser, todas as coisas cessariam de existir e não haveria nenhum mundo. A mesma ideia, baseada no princípio de plenitude, é usada na terceira via de Tomás de Aquino e em outros contextos também.³¹

A base textual para discutir o “princípio de plenitude” em Tomás de Aquino encontra-se no *Comentário ao Sobre o Céu* 1.1, lect.25–26, no *Comentário à Metafísica* 1.9, lect.9 e na terceira prova para a existência de Deus. Se há algo como o princípio de plenitude em Tomás de Aquino, credita-se à inspiração à filosofia de Aristóteles, tal como se vê no *Comentário a Metafísica* 1.9, lect.9, 1870, quando o Aquinate diz: “Isso que pode não ser, acontece de não ser [...], o que acontece de não ser é corruptível”. Tomás de Aquino incorpora este pensamento ao seu próprio, como se vê na *Suma de teologia* Ia, q.2, a.3, resp., quando ele apresenta a terceira prova da existência de Deus e, dentro dela, fala sobre os contingentes: “É impossível que todos os que são tais [possíveis de ser e não ser] sejam sempre, pois o que é possível de não ser não é em algum momento”³². Então, os possíveis contingentes são apresentados sob o princípio de plenitude: se eles têm potência para não ser, então eles não são em algum momento; inversamente, se eles têm potência para ser, então eles são em algum momento.

Sobre a prova da existência de Deus e os possíveis contingentes, cabe ainda uma nota. Brown em seu artigo “A doutrina de São Tomás do Ser Necessário”³³ discute a terceira prova, da *Suma de teologia*, e parte da interpretação comum de que, no argumento, Aquino defendeu o seguinte: se certas coisas existem, então é possível que elas existam;

³¹ Knuuttila, 1988, p.349.

³² “*impossibile est autem omnia quae sunt tália semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est*”.

³³ Trad. Fabio Lampert. *Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 4, jan–jun. 2012.

logo é necessário que exista algo que não possa não existir. Desse modo, para a interpretação comum, o argumento é metafísico e sua conclusão é pela necessidade da existência de algo que não possa não ser. Entende-se, por conseguinte, que ser necessário significa o mesmo que não ser possível não ser. Contra essa interpretação, Brown defende que Tomás de Aquino defendia a existência das coisas incorruptíveis, que não vêm a ser nem deixam de ser por movimento, mas que foram criadas por Deus do nada e dependem somente da sua ação criadora. Desse modo, ele mostra que ser necessário não significa não ser possível não ser, pois há coisas que são incorruptíveis e é necessário que elas existam, porém é possível que elas não existam caso não fossem criadas. Assim, ele entende que, primeiro, Tomás de Aquino conclui pela existência de seres incorruptíveis e, segundo, que dentre os seres incorruptíveis existe ao menos um que seja causa do ser sem ser causado.

De fato, a intersecção entre os textos tomasianos permite completar o quadro e descobrir que, assim como se chamam os contingentes de possíveis, chamam-se os corpos celestes, os anjos e Deus de necessários. Ademais, se convém ao possível ser em algum momento, convém ao necessário ser sempre. O necessário se refere ao incorruptível e ingênito, isto é: aos corpos celestes, cujo movimento circular não tem contrários; aos anjos, que são imateriais; e a Deus que, além de imaterial, é causa não-causada³⁴. Se, a exemplo dos corpos celestes, os necessários não têm potência para não ser, eles nunca não são. “Pois os que são necessários, são sempre em ato e não podem ser e não ser”³⁵. Então, se eles têm potência exclusiva para ser, eles são sempre. Isto está de acordo com o que Tomás diz na *Suma contra os gentios* l.1, c.15, 123: “[...] o que sempre foi, tem força de ser sempre”³⁶. Daí “ser sempre” convir a “ser necessário”. No entanto, no caso de Deus, não se trata propriamente de ter *potência* ou *força* para ser (*potentia* ou *uirtus*), pois Deus é puro ato e não tem nenhuma potência em sentido próprio tal como têm os corpos sublunares³⁷.

³⁴ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.9 e 10. É interessante também ver a questão 11, sobre a eternidade de Deus, em que Tomás de Aquino distingue os modos de dizer eterno e como, por razões diversas, as criaturas podem se chamar assim, além de Deus. Da imutabilidade de Deus até a eternidade, nota-se a exploração dos conceitos de possível e potência na mudança e no tempo.

³⁵ “*Quae enim necessaria sunt, semper sunt in actu et non possunt esse et non esse*” (*Comentário à Metafísica* l.9, lect.9, 1873).

³⁶ “[...] *quod semper fuit, habet uirtutem semper essendi*”.

³⁷ Isto se verá com mais detalhe no Capítulo 4.

Apesar deste detalhe, é evidente que o princípio de plenitude supõe que todo possível corresponde a alguma potência natural. Esta suposição é relativizada na filosofia tomasiana, porém. Pois alguns possíveis não foram criados, tal como se infere da *Suma contra os gentios* 1.2, c.23, 991³⁸. Então, o princípio de plenitude não se aplica a todo possível *que seja pensado ou imaginado*, mas a todo possível correspondente a alguma potência do que foi criado.

O princípio de plenitude supõe ainda que a natureza não faz nada em vão, logo toda potência deve se converter em ato, e supõe que a duração do mundo é, mesmo hipoteticamente, sem começo e sem fim, ilimitada³⁹. Estas suposições são admitidas por Tomás de Aquino, porém restritamente ao domínio da cosmologia. O universo segue tal princípio uma vez que a vontade divina assim o quis e criou⁴⁰. Quanto à hipótese da duração ilimitada, ela é admitida mais restritamente, enquanto fortalece o argumento de que o corruptível e o gerado não são convertíveis com o incorruptível e o ingênito⁴¹. Porém, deve-se ter claro que o Aquinate não defende que o mundo tem factualmente duração ilimitada. Na verdade, ele argumenta pela impossibilidade de oferecer demonstração do assunto, restando à persuasão por argumentos de probabilidade ou à doutrina da fé decidir se o mundo teve início de duração ou se sempre existiu⁴².

³⁸ Isto se verá com mais detalhe na última seção do Capítulo 6.

³⁹ “A terceira prova tomista da existência de Deus assemelha-se à primeira naquilo que ela supõe, também e mais evidentemente, a tese da eternidade do mundo. Se o filósofo judeu [Moisés Maimônides] e o filósofo cristão [Tomás de Aquino] admitem que, no caso de o não-ser de todas as coisas haver sido possível, haveria de chegar necessariamente o momento em que nada existisse, é isso que eles pensam na hipótese duma duração infinita e que, na duração infinita, um possível digno do nome não pode não se realizar. Sem dúvida, e nós o notamos no que concerne a Santo Tomás, eles não admitem realmente a eternidade do mundo, porém, segundo as palavras de Maimônides, eles querem ‘afirmar a existência de Deus dentro da nossa confiança em um método demonstrativo a respeito do qual não possa existir nenhuma contestação, a fim de não apoiar este dogma verdadeiro, duma tão grande importância, sobre uma base que um possa abalar ou que outro possa até mesmo considerar inconclusivo’ (*Guia dos Perplexos* 1, 71). O acordo sobre esse ponto é total entre Maimônides e Tomás” (GILSON, 1922, p.61).

⁴⁰ Cf. *Comentário a Sobre o Céu* 1.1, lect.29, n.287.

⁴¹ A suposição de que o mundo sempre existiu previne do problema de saber, por exemplo, se o gerado teve início de duração porque tem potência para não ser ou porque o tempo, ele próprio, teve início. Problema semelhante é distinguir que, dado um limite de duração, o incorruptível deixa de ser porque o tempo tem um término e não porque o incorruptível tem potência para não ser. Ademais, a suposição faz com que não seja necessário determinar em qual momento o possível vem a ser em ato. O que é possível é em algum momento, ou é em tal momento do passado ou tal momento do futuro, em qualquer um. Na duração ilimitada, garante-se com certeza que o possível será em algum momento.

⁴² Cf. *Suma de teologia* Ia, q.46, a.2, resp. Por quanto tempo o mundo dura é indemonstrável, pois a demonstração parte da essência, que passou por abstração das condições particulares, como o tempo e o lugar, e o

Nota-se também que, no princípio de plenitude, se diz possível por “frequência temporal”. “Se algo existe *todo o tempo*, isto é necessário; se isso existe *em algum momento*, mas não em outro, isso é possível; e se isso não existe em momento nenhum, isso é impossível”⁴³. Basta recordar as passagens discutidas acima. McGuinis (2012) defende que o uso da frequência temporal para falar de possibilidade é próprio de Aristóteles e viu-se que, não obstante a defesa desta leitura do comentador a respeito do Estagirita, algo semelhante à “frequência temporal” é usado por Tomás de Aquino para falar dos possíveis contingentes. Pode se tratar de mais uma influência aristotélica sobre o filósofo, então. Contudo, se o Aquinate apropriou-se disso, não o fez sem reservas, pois a frequência temporal supõe que toda operação, na qual a potência vem a ser em ato, está submetida ao tempo.

No *Comentário a Sobre o Céu* 1.1, lect.26, Aquino explica que possível se diz segundo certa determinação⁴⁴. Ou seja, ele se diz de algo indicando claramente *sob qual aspecto* (qual dos gêneros) e *em qual medida* (qual a especificação). Aquino aproveita o exemplo de Aristóteles e diz, sobre a possibilidade de correr, que é possível correr dez estádios. Assim, a possibilidade da ação de correr determina-se quanto ao lugar e dentro de certa distância: dez estádios. Outro exemplo dado por Tomás de Aquino é a possibilidade de ser homem. A possibilidade determina-se quanto à substância e dentro da espécie humana. Outro exemplo é a possibilidade de ser branco. A possibilidade determina-se quanto à qualidade e dentro da espécie branco.

Como a discussão no *Comentário* é se o corruptível pode ser ingênito e se o incorruptível pode ser gerado, a possibilidade de ser, ou de não ser, diz respeito ao movimento. Pois, neste contexto, o conceito de possível se diz da potência e, dizer que o

efeito, que é o mundo, procede de uma causa voluntária, que não tem necessidade de produzi-lo. Nos *Escritos sobre as Sentenças* 1.2, d.1, q.1, a.5, resp., Tomás de Aquino diz que, sobre as posições se o mundo sempre existiu ou se ele teve início de duração, há “somente argumentos prováveis ou sofisticados em favor de cada uma”, senão, talvez, uma solução pela verdade revelada. Contra os que diziam que era impossível o mundo ter duração ilimitada, o filósofo escreveu o opúsculo *Sobre a eternidade do mundo* e defendeu lá que é possível. Não se tratou de defender a possibilidade deste mundo existir desde sempre (o que seria reforçar o ponto anterior: não é demonstrável), mas a possibilidade de algum mundo - mesmo se outro completamente diferente deste - ser desde sempre, pois isto não é contraditório e Deus pode fazê-lo.

⁴³ McGuinis, 2007, p.262. A expressão “frequência temporal” é usada pelo comentador para falar dos modais em Aristóteles no livro *Sobre o Céu*.

⁴⁴ “*Dictum est [...] quod possibile dicitur secundum aliquod determinatum*”.

possível é em algum momento, é dizer que a potência converteu-se em ato. Ora, tal como entende Tomás de Aquino, o movimento é o ato do que era em potência⁴⁵. Desse modo, a possibilidade de ser ou de não ser determina-se quanto ao tempo, que é a medida do movimento⁴⁶, e dentro de certa duração, limitada (com início ou fim) ou ilimitada (sem início, nem fim). A intenção no *Comentário a Sobre o Céu* é mostrar que o corruptível, isto é, o contingente, têm potência para ser dentro de uma duração limitada, com início ou fim, e enquanto tal, corresponde-lhe ser gerado e corromper-se. Por sua vez, o incorruptível, isto é, o necessário, têm potência para ser dentro de uma duração ilimitada, sem início nem fim, e corresponde-lhe, assim, ser ingênito e nunca corromper-se.

Dado o exposto, vê-se que, ao menos no caso de Tomás de Aquino, o critério temporal surge da exigência da enunciação da possibilidade. Dizer que algo é possível exige a determinação de um gênero e de uma especificação. Não se trata, então, de um critério único, nem absoluto. Porém, quando o assunto é o movimento, o critério temporal destaca-se, posto que o tempo seja a medida do movimento. Desse modo, o critério temporal vale enquanto exista sucessão segundo o antes e o depois. Alguma potência agora não está convertida em ato, mas certifica-se que foi em algum momento antes ou será em algum momento depois. No entanto, Aquino entende que as operações são *por movimento*, onde há sucessão de antes e depois, ou *súbitas*, onde não há tal sucessão⁴⁷.

⁴⁵ “*motus est actu entis in potentia*” (*Comentário a Metafísica* 1.9, lect.1, 1770).

⁴⁶ “[...] *motus, cuius numerus tempus est*” (*Suma de teologia* Ia, q.46, a.1, ad8). O tempo não apenas mede o que está em movimento (em ato), como também o que está em repouso (em potência). “Daí, enquanto algo se retire de ser permanente e submeta-se ao movimento, retira-se da eternidade e submete-se ao tempo. Portanto o ato de ser das coisas corruptíveis, porque ele é mutável, não se mede pela eternidade, mas pelo tempo. Pois o tempo mede não apenas os que se mudam em ato, mas também os que são mutáveis. Daí não mede apenas o movimento, mas também o parado, cuja natureza é mover-se, mas não se move”; tradução de “*Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moueri, et non mouetur*” (*Suma de teologia* Ia, q.10, a.5, ad3).

⁴⁷ “[...] é preciso considerar que a causa eficiente que age por movimento precede necessariamente seu efeito em duração, porque o efeito não existe senão no término da ação, e o agente é necessariamente o princípio da ação” (*Suma de teologia* Ia, q.46, a.2, ad1); “[...] *Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito : ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum*” (*Sobre a eternidade do mun-*

Nas operações súbitas, elas diferem-se ainda porque, em algumas, o começo e o término encontram-se no mesmo instante, como é o caso da iluminação pelo fogo, portanto elas são ainda temporais; e em outras, referentes aos anjos e a Deus, as operações produzem os efeitos assim que os agentes agem, porém elas acontecem no evo para os anjos e na eternidade para Deus, portanto fora do tempo⁴⁸. Contudo, deve-se considerar que, sob certo sentido, Tomás de Aquino admite que o evo e a eternidade são *medidas* das operações angélicas e divinas, tal como o tempo é a medida do movimento⁴⁹. Então, pareceria, se toda operação não está necessariamente submetida ao tempo, está ao menos submetida a alguma medida da operação, seja ela o tempo, o evo ou a eternidade.

Porém, retomando o que se disse sobre o princípio de plenitude, vê-se também que a frequência temporal, enquanto mede pelo tempo, fala exclusivamente sobre o mundo e, dentro dele, sobre os corpos celestes (inocorríveis em virtude do movimento circular) e os corpos sublunares, compostos dos quatro elementos (corruptíveis, contingentes). Para esses vale “se é necessário, é sempre”, “se é possível, é em algum momento” e “se é impossível, nunca é”, pois eles estão submetidos ao tempo. Ainda assim, a frequência temporal e sua medição pelo tempo valem por exigência da enunciação da possibilidade, pois os corpos celestes não têm potência para não ser e, para dizer que “não podem não ser”, é necessário determinar *sob qual aspecto e em qual medida* e, como visto, o tempo não é a única determinação. O mesmo se aplica a respeito dos contingentes que têm potência para ser e não ser.

Ademais, a frequência temporal sugere que alguma duração em particular corresponda ao possível, ao necessário e ao impossível.

– Ao possível, enquanto contingente, corresponde a duração limitada, com início e fim. “O que é possível de ser e não ser, é em algum momento e não é em outro”.

– Ao necessário corresponde a duração ilimitada, sem início e sem fim. “O que é necessário de ser, é sempre”.

– Ao impossível, a privação de toda duração. “O que é impossível de ser, nunca é”.

do [93-95]). Michon (2004, p.150) traduz o termo latino *subito* por *sudainement*, que ele entende como *dans l’instant* (dentro do instante). Baldner e Carroll (1997, p.116) traduzem-no por *instantaneously*. Vollert (1964, p.20) traduz também por *instantaneously*. Conferir também *Suma contra os gentios* 1.2, c.38, 1143.

⁴⁸ Cf. *Suma de teologia* Ia. q.10.

⁴⁹ “[...] *aeternitas est mensura esse permanentis, tempus uero est mensura motus.*” (*Suma de teologia* Ia, q.10, a.4, resp.)

Tomás de Aquino não subscreve totalmente essa correspondência, ainda mais quando se considera o conjunto dos seus escritos. Na *Suma de teologia* Ia, q.10, a.3, quando ele trata da eternidade de Deus, vê-se que a eternidade se conclui da imutabilidade. Se Deus é puro ato, Ele não muda. Se Ele não muda, é do mesmo modo *sem término e simultaneamente*. Então Deus é eterno⁵⁰. Diferentemente, da mutabilidade das criaturas não se conclui sua duração. Todas as criaturas estão em potência para mudar – os anjos sob a medida do evo, as outras criaturas sob a medida do tempo⁵¹.

Como visto, a frequência temporal diz respeito ao tempo. Então cabe falar dos corpos celestes e dos corpos compostos pelos quatro elementos (os contingentes). Os corpos celestes são do mesmo modo quanto à substância (são incorruptíveis), mas são mutáveis quanto ao lugar. Eles têm *prolongada duração*. Para Tomás de Aquino, não há certeza em dizer que os corpos celestes têm duração ilimitada, sem início e sem fim. Pois, como dito anteriormente, a duração do universo como um todo é indemonstrável. A rigor, tudo que existe, existe tanto quanto Deus queira. No máximo, Aquino diz, com Aristóteles, que os corpos celestes têm potência para ser sempre, porém, por sua própria convicção, Aquino diz que isto não é o bastante para provar que eles tenham duração ilimitada (sem início) factualmente, pois eles existem desde que foram criados por Deus. Uma vez que eles sejam criados, eles são incorruptíveis e, suposto que não tenham potência para não ser, podem durar ilimitadamente (sem fim), ainda que, por vontade divina, não durem tanto. Por outro lado, os corpos compostos pelos quatro elementos (os contingentes) têm potência de ser e não ser, então, segundo entende Tomás de Aquino, eles não são em algum momento. Isto basta para que tenham *duração limitada*, ou com um início ou com um fim. A princípio, quando diz respeito aos contingentes, parece valer que, se é possível, é em algum momento. Porém, há reservas. Para que a regra valha, deve-se admitir como garantido que a potência do contingente converta-se em ato. Entretanto, neste caso, a

⁵⁰ “Portanto a eternidade se distingue por duas características. Primeiro, o que está na eternidade é *interminável*, isto é, sem começo e sem fim (o *término* se referindo a ambos). Segundo, a própria eternidade não tem sucessão, *existindo inteiramente simultânea*” (*Suma de teologia* Ia, q.10, a.1, resp.).

⁵¹ “*Sic igitur in omni criatura est potentia ad mutationem*” (*Suma de teologia* Ia, q.9, a.2, resp.). Os corpos celestes e os anjos são incorruptíveis porque não têm potência em si para não-ser, porém eles são mutáveis para ser e para não-ser porque dependem da vontade divina e do poder divino para serem criados e manterem-se no ser.

potência do contingente converte-se em ato apenas se ele, o contingente, sofrer a ação de outro que é em ato e se não houver obstrução ao movimento. Não é à toa que, nos textos, Tomás de Aquino não argumente apoiando-se na garantia de realização da potência de ser, mas faça-o recorrendo à corrupção – de que, se algo tem potência de não ser, isso não será em algum momento. Ainda assim, parece que essas inferências se dão mais no campo do probabilístico do que da certeza.

A divisão do ser em potência e ato

O caso dos possíveis contingentes mostra, conforme alguns comentadores sugerem⁵², que o conceito de potência encontra-se em Tomás de Aquino, primeiramente, tal como se encontra em Aristóteles: pela consideração do devir. A mudança exige que algo mude e que algo seja subjacente à mudança, exige ainda que algo seja agora e deixe de ser em seguida ou, inversamente, que não seja e venha a ser depois. O último caso se complica quando se considera o princípio “do nada, nada se faz”. Para que algo venha a ser depois de não ser é necessário que fosse de algum modo antes. A solução é apelar à distinção entre ser em potência e ser em ato, uma distinção que não é de grau, mas de modo. “Note-se que algo pode ser, mas não é, e que algo verdadeiramente é. Aquilo que pode ser se diz ser em potência, aquilo que já é se diz ser em ato”⁵³.

Entretanto, nos textos tomasianos, o conceito de potência pode ser discutido separadamente do movimento⁵⁴. Além da consideração do ente móvel, ou enquanto este ou tal ente, está a consideração do ente enquanto ente. Nessa consideração mais geral sobre o ente, Aquino põe a potência como *parte* do ente e relacionada ao ato⁵⁵. Potência e ato são

⁵² Cf. Moura, 1981, p.157-158; Jolivet, 1972, p.218-219.

⁵³ *Sobre os princípios da natureza* §1, [1-4].

⁵⁴ “É necessário primeiro falar sobre a potência no sentido próprio, mesmo se não segundo aquele mais útil ao presente propósito. Pois a potência e o ato referem-se mais ao movimento, que é o ato do ser em potência. Porém o objetivo principal deste ramo da ciência [a metafísica] é considerar a potência e o ato, não na medida em que são encontrados nos entes móveis, mas na medida em que eles acompanham o ente em geral. Daí a potência e o ato encontrarem-se também nos entes imóveis, como, por exemplo, nos entes intelectuais” (*Comentário a Metafísica* 1.9, lect.1, 1770).

⁵⁵ “*Postquam philosophus distinxit nomina, quae significant subiectum huius scientiae, hic distinguit nomina, quae significant partes eorum, quae sunt subiecta huius scientiae: et diuiditur in partes duas. In prima distinguit nomina, quae significant partes unius. In secunda, nomina, quae significant partes entis; hoc ibi, potestas dicitur*” (*Comentário à Metafísica* 1.5, lect.11, 906). “*Postquam distinxit nomina significantia partes*

divisões do ente. Como visto na seção anterior, eles são conhecidos primeiro no movimento, porém, enquanto divisão do ente em geral, eles pertencem aos “primeiros simples”, aqueles conceitos primeiros na ordem da definição que não são eles próprios definíveis⁵⁶. No movimento e entre os contingentes, a potência significa o que não é em ato neste momento, mas pode ser desse modo em outro momento, e o ato significa o que já é agora.

Diferentemente, no ente enquanto ente, o ato significa o perfeito (como, por exemplo, a forma) e a potência significa o imperfeito (como, por exemplo, a matéria). O ato significa o manifesto, o pleno, o concluído, o completo. A potência significa o latente, o parcial, o gérmen, o incompleto, o suscetível de aperfeiçoamento. Na consideração mais geral, o ato significa o *esse*⁵⁷ do ente, e a potência, a essência do ente. “A doutrina do ‘ato e da potência’ é, para muitos, a mais fundamental da filosofia tomista, e a ela reduzem a própria doutrina da essência e da existência”⁵⁸. De fato, nas discussões sobre a simplicidade de Deus e a diversidade das criaturas, Tomás de Aquino faz paralelo entre potência e ato, e essência e ato de ser⁵⁹.

Além disso, cabe dizer que potência e ato, dividindo o ente, dividem também todos

unius, hic incipit distinguere nomina significantia partes entis. Et primo secundum quod ens diuiditur per actum et potentiam. Secundo, prout diuiditur ens in decem praedicamenta, ibi, quantum uero dicitur quod est diuisibile” (Comentário à Metafísica I.5, lect.14, 954).

⁵⁶ “Pois alguém podia pedir-lhe, a Aristóteles, que mostrasse o que seja o ato por definição. Porém o próprio responde dizendo que, indo aos singulares, pode manifestar-se por exemplos aquilo que desejamos dizer, a saber: o que é ato. Não é necessário perguntar de tudo o término, isto é, a definição. Pois os primeiros simples não podem definir-se, posto que, nas definições, não se procede ao infinito. Porém o ato pertence aos primeiros simples. Daí não pode definir-se” (*Comentário à Metafísica I.9, lect.5*).

⁵⁷ O termo *esse* é motivo de intenso debate. Neste trabalho, sigo o vocabulário de Wippel (1999, p.99-100), que traduz *esse* por existência ou o ato de ser do ente.

⁵⁸ Moura, 1981, p.157.

⁵⁹ O assunto exige uma discussão própria, certamente, porém ela não cabe neste trabalho; felizmente, ela é realizada com profundidade por outros autores. Cf. Gilson (1922), Sertillanges (1922), Forest (1956) e Wippel (1999). Jolivet situa bem a visão dos comentadores sobre a doutrina da potência e do ato e sua relação com a essência e *esse*, em Tomás de Aquino, sob o fundo da filosofia de Aristóteles. “Tal é a doutrina que Santo Tomás retoma de Aristóteles, mas fazendo ressaltar o quadro demasiado estreito, no qual este encerra as noções de potência e de ato. Santo Tomás, com efeito, introduz, como se verá, a distinção entre essência e existência (*esse*), que Aristóteles não pôde conceber (por falta da noção de criação) e que ele se aplica a traduzir na linguagem do ato e da potência, mas, num sentido que ultrapassa, imensamente, as perspectivas do aristotelismo tornando-se uma doutrina da participação, segundo a qual o universo é uma hierarquia complexa, dominada por uma Perfeição transcendente, primeira e simples, de onde procedem todas as perfeições finitas, que devem ser concebidas, como semelhanças ou participações da Perfeição primeira, que é Deus” (JOLIVET, 1972, p.218).

os gêneros de ente, desde os mais gerais (como as dez categorias) até os mais específicos. “A potência e o ato dividem o ente e todo e qualquer gênero de ente”⁶⁰. Por extensão, a potência e o ato se encontram em qualquer assunto de ciência. Entretanto deve-se cuidar de não tomar potência e ato como meros conceitos na inteligência humana. Como explica Moura (1981, p.157), “embora, na mente ato e potência sejam conceitos, conceitos análogos, na ordem extramental da natureza, são realidades que se distinguem realmente”. Trata-se, então, de conceitos na inteligência humana e de realidades no ente. Isto está de acordo com o que Tomás de Aquino diz no *Comentário a Metafísica* 1.5, lect.9, 897.

Afirma a distinção do ente por ato e potência, dizendo que ente (*ens*) e ser (*esse*) significam algo dizível e delimitável em potência, ou dizível em ato. Pois em todos os termos predicados, que significam os dez predicamentos, diz-se algo em ato e algo em potência [...]. Ademais, como nas coisas, que estão fora da alma, diz-se algo em ato e algo em potência, assim também nos atos da alma e nas privações, que são entes de razão ⁶¹.

Há de se ter, por conseguinte, atenção *ao que diz e como diz* Tomás de Aquino. Principalmente porque a ação de dizer parte da inteligência humana, que apreende a potência, e o possível que a acompanha, do movimento e a respeito dos móveis: os contingentes. Depois a mesma inteligência pode voltar-se para si mesma e considerar nela os conceitos enquanto tais, ou pode estender sua consideração da potência para coisas imóveis ou, ao menos, incorruptíveis (como os corpos celestes).

Então, em posse dos conceitos que apreende da experiência e estende às coisas que estão fora dela, o homem – e também o leitor de Tomás de Aquino – deve ter o cuidado de não entender toda menção à potência e ao possível como indício do mesmo conceito ou do mesmo aspecto do conceito. Como se nota na *Suma contra os gentios* 1.2, c.10, sobre como se diz potência de Deus, o conceito de possível está separado do conceito de potência e o homem diz que “Deus é potente” ou “Deus pode” *segundo seu modo de conhecer*, o que significa dizer que não há potência em Deus tal como há nas criaturas e que o homem põe o

⁶⁰ “[...] *potentia et actus diuidant ens et quodlibet genus entis*” (*Suma de teologia* Ia, q.77, a.1).

⁶¹ “*Ponit distinctionem entis per actum et potentia; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile et effabile in potentia, uel dicibile in actu. In omnibus enim praedictis terminis, quae significant decem praedicamenta, aliquid dicitur in actu, et aliquid in potential[...]. Et sicut in rebus, quae extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animae et priuationes, quae sunt res rationes tantum.*”

conceito de potência em Deus porque ele conhece as coisas assim, afirmando e diferenciando segundo potência e ato. Deve-se, então, distinguir mais apuradamente os modos de dizer possível e sua referência à potência.

A potência passiva e a potência ativa

Tomás de Aquino distingue entre dizer que é possível segundo alguma potência e segundo nenhuma potência. Esta distinção está presente nos livros V e IX de *Metafísica* e livro I de *Sobre o Céu*, de Aristóteles, e é incorporada por Tomás de Aquino em vários textos⁶². Dizer possível *secundum aliquam potentiam* distingue-se de acordo com potência passiva ou potência ativa. A atenção aos detalhes faz notar que o conceito de possível sob o aspecto de potência, ou considerado segundo alguma potência, identifica-se com o conceito de potência. O que faz possível ser possível (a possibilidade) é o mesmo que faz a potência ser potência (a potencialidade). Ser possível significa o mesmo que *ser em potência* ou potência, simplesmente, e possível distingue-se tal como potência⁶³. Ora, como visto na seção anterior, a potência se diz em relação ao ato. O ato é de dois tipos: o ato primeiro, que é a forma, e o ato segundo, que é a operação. Sendo assim, Tomás de Aquino explica que há dois tipos de possível segundo alguma potência: um que é segundo potência passiva, relacionado ao ato que é forma, e outro que é segundo potência ativa, relacionado ao ato que é operação⁶⁴.

Em seus textos, Tomás de Aquino diz que a potência passiva é princípio de sofrer ação de outro, que é o agente⁶⁵. Na *Suma contra gentios* I.2, c.25, 1010, ele assume que a

⁶² Cf. *Escritos sobre as sentenças* I.1, d.42, q.1, a.1, *Suma contra gentios* I.2, c.6; *Sobre a potência* q.1, a.3, resp.; q.3, a.14, resp.; *Suma de teologia* Ia, q.9, a.2, resp.; Ia q.25 a.3 resp.; *Comentário a Metafísica* I.5, lect.14; I.9, lect.1. No *Comentário a Sobre o Céu* I.1, lect. 25, n.3, Tomás de Aquino apresenta os modos de dizer ser possível segundo alguma ou nenhuma potência pelas expressões “*uno modo dicitur absolute*” e “*alio modo dicitur possibile et impossibile alicui*”, ou seja, “possível absolutamente” ou “possível a outro”.

⁶³ Essa leitura é também defendida pelo Storck: “No *De potentia*, obra escrita entre 1265 e 1266 e dirigida incontestavelmente contra Avicena, Tomás de Aquino explicita sua compreensão da possibilidade. Com efeito, ele distingue duas acepções da expressão. Em primeiro lugar, é possível o que é em potência.” (STORCK, 2003, p.132)

⁶⁴ “A potência se diz em relação ao ato. Porém o ato é duplo: um primeiro que é forma e um segundo que é operação.” (*Sobre a potência* q.1, a.1, resp.)

⁶⁵ “Na verdade, a potência passiva é o princípio de sofrer a ação de outro”; tradução de “*potentia uero passiva est principium patiendi ab alio*.” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.1, resp.)

potência passiva apresenta-se somente nisso que tem matéria, o que ele confirma em outros textos, como em *Sobre a eternidade do mundo* [33]⁶⁶, associando a potência passiva à “matéria prejacente”. No mesmo trecho da *Suma contra gentios*, o Aquinate diz que a potência passiva está relacionada ao ser (*ad esse*). Como explica em *Sobre a potência* q.1, a.1, resp., a potência passiva está relacionada ao ato enquanto forma e, por isso, quando atualizada pela ação da forma, segue-se da atualização a geração de algo, uma substância. Ademais, Tomás esclarece que a potência passiva explica porque a substância, mesmo depois de constituída, pode sofrer ação de outras substâncias. Assim, segundo a potência passiva, possível é dito disso que é em potência, ou têm matéria para sofrer ação de um agente.

Quanto à potência ativa, o filósofo diz que ela é princípio de ação sobre outro enquanto é outro⁶⁷. Na *Suma contra os gentios* l.2, c.25, 1010, ele acrescenta que a potência ativa está relacionada ao agir (*ad agere*), o que ele confirma em *Sobre a potência* q.1, a.1, resp., explicando que a potência ativa está relacionada à operação. Mas a operação é entendida como de dois tipos, ou imanente, ou transitiva⁶⁸. A operação é imanente se a ação começa e termina no agente, mas é transitiva se ela começa no agente e termina num efeito distinto do agente. Na *Suma contra os gentios* l.2, c.1, 853, Tomás também explica que a operação imanente é a perfeição do agente (daquele que opera), enquanto que a operação transitiva é a perfeição do efeito (disso que é feito). Desse modo, a potência ativa supõe uma substância já constituída, mas que ainda é de algum modo em potência para agir, por operações imanentes ou transitivas⁶⁹. Ela, a potência ativa, dá condição de explicar porque

⁶⁶ Numeração e referências segundo edição Leonina, t.43, 1976.

⁶⁷ “Pois, a potência ativa é princípio de agir sobre outro algo segundo o que é outro algo”, tradução de “*Potentia enim activa est principium agendi in aliud secundum quod est aliud.*” (*Suma contra os gentios* l.2, c.7, 886)

⁶⁸ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.14, proe; q.18, a.3, ad1. *Suma contra os gentios* l.2, c.1, 853.

⁶⁹ Sertillanges explica a diferença entre potência passiva e potência ativa, e sua relação com ato primeiro e ato segundo, nestes termos: “Esta distinção de ato primeiro e ato segundo vem de Aristóteles e ela é profunda. Antes de sua formação e enquanto ainda repousa nas virtualidades da matéria, o ser é em potência; quando ele é engendrado ele é em ato, ou seja ele é verdadeiramente ser. Porém, como o ser é feito para agir, como o ser é evolutivo e não alcança seu destino, nem realiza seu fim senão pela ação, não se pode dizer que o ser em ato de existir, mas que não opera, seja plenamente ele mesmo. Ele ainda está em potência quanto a si, não quanto à sua formação, mas quanto à sua evolução. A ação o leva a um ato ulterior, um ato segundo, que será provisório se for uma ação qualquer, mas que será definitivo se for atividade perfeita e suprema, tal como é a

os agentes, substâncias já constituídas, podem realizar certas ações mesmo depois de estar em repouso. Sem ela, ou chegar-se-ia à conclusão de que as ações sejam sempre realizadas, ou de que elas nunca sejam realizadas. Pela potência ativa, os agentes começam suas operações, levam-nas a cabo e cessam de agir, sem ficar impedidos de tornar a agir outra vez. Quanto a isso que é dito ser possível segundo potência ativa, trata-se de falar sobre aquilo que é possível porque algum agente pode produzi-lo ou porque isso pode se seguir de uma ação como seu efeito.

A potência passiva é chamada de potência por analogia à potência ativa. Como visto, em *Sobre a potência* q.1, a.1, a potência se diz segundo o ato. Gramaticalmente, as locuções “potência passiva” e “potência ativa” referem-se à “potência”, cujo sentido é o mesmo do verbo “poder”; “potência” é o nome – ou o substantivo – que convém ao verbo “poder”. A distinção entre potência ativa e passiva se dá como entre agente e paciente. Há potência no paciente, como parte do seu ser, e ela é chamada de “passiva” com respeito à potência de agir do agente, potência ativa. Sem a operação de um agente não há paciente, sem uma potência ativa que opere não há potência que sofra ação e seja atualizada. Pela prioridade real da ação e sua atividade em relação à paixão e sua passividade, Aquino defende que a “potência passiva” se diz por analogia à potência ativa, à qual convém, por sua vez, o significado primeiro e original de potência⁷⁰. Contudo, por que tipo de analogia? Quando o

contemplação aristotélica, tal como é para o cristão a visão divina.” (SERTILLANGES, 1947, p. 221). Deve-se, porém, apontar uma dificuldade. Por definição, a potência ativa é princípio de ação sobre outro enquanto é outro e isso indica que ela supõe a separação entre agente (aquele que age) e paciente (aquele que sofre a ação) e supõe, assim, que o agente não pode ser ele mesmo paciente da sua ação, o que, em outras palavras, diz que, segundo potência ativa, a ação do agente não termina no próprio agente, mas termina no paciente, que é outro ser. Sendo assim, a potência ativa não diz tanto respeito à operação imanente, porém mais à operação transitiva.

⁷⁰ A doutrina da analogia depende muitíssimo das ciências em geral. Na significação, a analogia distingue o significado primeiro e original do significado por proporção, que é secundário e derivado. Essa ordem, hierárquica e genética, não segue apenas princípios lógicos, nem segue absolutamente princípios gramaticais e históricos, mas segue a lógica e as ciências. Por exemplo, pode-se dizer que, da metafísica, o conhecimento do ente enquanto ente e suas divisões e seus princípios ajuda a corrigir a significação das coisas pelos conceitos e nomes. O mesmo pode acontecer, considerando a física, a matemática ou qualquer outra ciência. Uma razão para isso é que a inteligência, enquanto adequada às coisas, mantém simetria entre a ordem que conhece nas coisas e a ordem dos conceitos e do discurso. Assim, se as coisas são conhecidas como hierárquicas e genéticas, então os conceitos da inteligência também são e o modo de significá-los, também. Outra razão é que a ordem do conhecimento não é igual à das coisas, mas precisa ser corrigida. A inteligência começa pelo próximo, que é singular, sensível, término da ação e contingente, e depois progride no conhecimento do universal, inteligível, princípio da ação e imutável. Desse modo, a metafísica e as ciências em geral oferecem a ordem para a adequação da inteligência às coisas.

verbo “poder” é usado para dizer “pode sofrer ação”, ele adquire significado passivo e é nomeado por “potência passiva”, porém ele se mantém significativo na medida em que se refere ao sentido primeiro, de potência ativa. Assim a locução “potência passiva” e outras que expressam semelhante potencialidade e passividade são significativas dentro duma referência à perfeição e atividade da potência ativa. Desse modo, a analogia é por proporção ou, mais precisamente, por atribuição⁷¹.

No *Comentário à Metafísica* 1.9, lect.1, Tomás de Aquino diz:

Possíveis e impossíveis dizem-se, com efeito, desses que têm algum princípio em si mesmos e isso segundo certos modos, segundo os quais as potências se dizem não equivocadamente, mas analogamente⁷².

Pouco mais adiante, no mesmo texto, ele ainda diz:

Portanto, deve-se fazer consideração sobre as potências, que se reduzem a uma espécie, pois qualquer uma delas é certo princípio e todas as potências se dizem reduzidas a algum princípio, do qual se dizem todas as outras. E esse é o princípio ativo, que é princípio de ação de mudança sobre outro, enquanto é outro. E se diz isso porque é possível que o princípio ativo esteja simultaneamente no próprio móvel ou no que sofre o movimento, como quando algo se move a si mesmo. No entanto, não segundo o mesmo é o movente e o movido, o agente e o paciente. Por isso se diz que o princípio, com o qual se diz potência ativa, é princípio de ação de mudança sobre outro enquanto é outro, pois, ainda que aconteça de o princípio ativo estar nisso mesmo que sofre ação, não está segundo é o mesmo, mas segundo é outro. Manifesto está que outras potências se reduzem a aquele princípio chamado de potência ativa⁷³.

⁷¹ Cf. Owens, 1962.

⁷² “*Quaedam enim dicuntur possibilia uel impossibilia, eo quod habent aliquod principium in seipsis; et hoc secundum quosdam modos, secundum quos omnes dicuntur potentiae non aequivoce, sed analogice.*”

⁷³ “*His ergo modis praetermissis, considerandum est de potentiis, quae reducuntur ad unam speciem, quia quaelibet earum est principium quoddam, et omnes potentiae sic dictae reducuntur ad aliquod principium ex quo omnes aliae dicuntur. Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili uel passo, sicut cum aliquid movet seipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens. Et ideo dicitur quod principium quod dicitur potentia activa, est principium transmutationis in alio inquantum est aliud; quia etsi contingat principium activum esse in eodem eum passo, non tamen secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud. Et quod ad illud principium quod dicitur potentia activa, reducuntur aliae potentiae, manifestum est.*”

Possível metafórico e possível absoluto

Quando possível é dito segundo nenhuma potência, ele desvincula-se do conceito de potência. “Possíveis e impossíveis se dizem de alguns não em razão de algum princípio que eles tenham em si mesmos. Neles a potência se diz equivocadamente”. Neste trecho do *Comentário à Metafísica* 1.9, lect.1, Tomás explica que, no caso, o conceito de possível não se refere a um princípio interno de ação sobre outro (ao qual, conclui depois acompanhando Aristóteles, se reduzem ou remetem todos os sentidos de potência), nem univocamente pois não é potência ativa, nem analogamente pois não é potência passiva. Aqui a noção de possível se separa totalmente da noção de potência, mantendo com ela senão equivocidade⁷⁴, e por isso deve-se entender que possível designa nesta situação algo totalmente diferente do que designa a noção de potência. Segundo essa noção de possível, ou algo é dito ser possível metaforicamente, ou isso é dito ser possível absolutamente.

O possível metafórico é apresentado por Aristóteles e, também, por Tomás de Aquino como possível segundo nenhuma potência. Aquino reiterou o acordo com essa divisão em *Sobre a potência*⁷⁵ e mostrou que ela estava integrada ao seu próprio pensamento sobre os modais.

A palavra *metaphora* é transliterada do grego e equivalente em latim a *translatio*, que significa o transporte de um lugar para outro, e aparece vinculada ao discurso poético. A este assunto, desconhece-se algum livro dedicado por Tomás de Aquino, exceto por uma frase ou um parágrafo espalhados por sua obra. Sabe-se que a *Poética* de Aristóteles passou quase totalmente ignorada pelos pensadores latinos até o século XVI⁷⁶. A falta de acesso ao texto aristotélico não impediu, todavia, o desenvolvimento do debate e definição do assunto e a prova disso está no próprio texto tomasiano.

⁷⁴ Stolarski (2001, p.91) entende que “metaforicamente” é um tipo de analogia, o que está incorreto. Aquino põe-lo como tipo de equívoco com respeito à potência ativa, mas que guarda semelhança com a matéria. Owens (1962, p.310, n. 28) reconhece que Tomás de Aquino recusa que a metáfora seja uma forma de analogia na letra do texto, entretanto defende que, além da literalidade, “de um ponto de vista filosófico, portanto, não é necessária qualquer hesitação em ver a metáfora como um tipo de analogia”, pois, tal como o pensador entende, “Na metáfora, o sentido de um termo é transferido para outro, com base na analogia”.

⁷⁵ cf. *Sobre a potência* q.1, a.3, resp; q.3, a.14, resp.

⁷⁶ Cf. Segismundo Sepina. *Introdução à Poética Clássica*. São Paulo: F.T.D., 1967. p.47.

Na pena do adversário Tomás de Aquino põe a sentença “produzir por várias semelhanças e representações é próprio da poética, que é a mais inferior entre as doutrinas”⁷⁷, “porém, pelas semelhanças deste tipo, oculta-se a verdade, portanto não convém que se transmita esta doutrina sagrada sob a semelhança com as coisas corpóreas”⁷⁸. Em contrário, outro adversário diria: “Transmitir algo sob alguma semelhança é metafórico”⁷⁹ (*ibidem*, *sed contra*). Em resposta, Aquino diz: “a poética [fala] por metáforas por causa da representação, pois ela é naturalmente delectável para o homem”⁸⁰ (*ibidem*, *resp*).

A metáfora *reapresenta* um conceito ao intelecto sob uma imagem (representação). “O homem é um leão” ou “O homem é bravo como um leão”. Ela, a metáfora, é falsa para o discurso declarativo, pois a metáfora “não afirma sobre a coisa, mas somente sobre a imaginação”⁸¹. Além disso, a metáfora é equívoca, pois “leão” não significa o animal felino com juba grande, “bravo” não é a atitude hostil do animal diante das ameaças. O leão é uma imagem, de um animal com juba grande e rugido potente, que representa a virtude moral da coragem. Assim, quando se diz metaforicamente que “O homem é um leão”, quer-se dizer que o homem é corajoso. A filosofia tomasiana define, então, essa reapresentação por imagem como certa semelhança (*similitudo*), que não dá suporte à analogia.

Falando do tempo, por exemplo, Aquino diz que “antes de”, na sentença “antes de o tempo ser”, não significa a sucessão segundo antes e depois. Pois o tempo significa a sucessão e, sendo assim, é contrassenso um tempo antes do tempo, uma medida da medida. Ou a locução “antes de” inclui uma negação, com o sentido de “não houve antes”, ou ela inclui afirmação, porém, não sobre alguma coisa fora do intelecto, mas sobre algo na imaginação. Pela afirmação na imaginação, a metáfora ajuda a inteligência humana a pensar sobre problemas difíceis em razão do alto grau de abstração, como, por exemplo, a eternidade de Deus. Este é o caso, também, do lugar acima da última esfera celeste. Na cosmologia aris-

⁷⁷ “*producere enim per similitudines uarias et representationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas*” (*Suma de teologia* Ia, q.1, a.9, ob1).

⁷⁸ “*sed per huiusmodi similitudines ueritas occultatur. non ergo convenit huic doctrina diuina tradere sub similitudine corporalium rerum*” (*Suma de teologia* Ia, q.1, a.9, ob2).

⁷⁹ “*tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum*”.

⁸⁰ “*poetica autem metaphoris propter representationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est*”.

⁸¹ “*non ponit[...] in re, sed solum in imaginatione*” (*Suma contra os gentios* 1.2, c.36, 1126).

totélica, adotada por Tomás de Aquino, o universo é esférico, composto por esferas concêntricas e limitado pela esfera das estrelas fixas. Além do universo esférico, não existe nada. Porém, pela imaginação, a inteligência humana acrescenta alguma medida imaginária que extrapola o limite real e conhecido, como, por exemplo, um lugar vazio ou um “acima” da última esfera⁸². Aquino diz que “*utrobique*”, nos dois casos, do tempo e do lugar, “*autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existendi apponere*”⁸³, isto é, a imaginação pode acrescentar alguma medida à coisa existente. A metáfora apresenta um conceito abstrato, de difícil definição e compreensão, sob alguma imagem, mais fácil porque mais próxima da experiência. De certo, a ajuda que ela presta é provisória. O conceito apresentado sob a imagem precisa ser corrigido pela consideração do seu grau de abstração e daquilo em que ele difere da imagem. O “acima” da última esfera, por exemplo, não é um lugar, porque não há nada fora do universo esférico. Como o lugar é lugar de um corpo, e não há nada, então não pode haver lugar. Então, ou o “acima” da última esfera é um engano da imaginação, ou ele sinaliza para outro conceito, semelhante ao de lugar.

Assim, quando se diz que não há nada acima do céu, o acima designa um lugar imaginado, enquanto possa se imaginar outras dimensões sobrepostas às dimensões dos corpos celestes⁸⁴.

A criação é outro exemplo. Aquino diz que a locução “*post*” em “*creatum habere esse post non esse*” não significa sucessão própria do movimento, mas que a criação é dita ser mudança somente segundo metáfora⁸⁵. Tomás de Aquino podia recusar o uso da metáfora para explicar a criação, talvez em nome de um rigorismo conceitual, mas, como mostra esta e outra passagem da *Suma de teologia* Ia, q.45, a.2, ad2, o filósofo reconhece este recurso pertencente ao modo de conhecer humano, “*creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum*”.

⁸² Cf. *Suma de teologia* Ia, q.46, a.1, ad8.

⁸³ *Suma contra os gentios* 1.2, c.36, 1126.

⁸⁴ “*Sicut, cum dicitur, supra caelum nihil est, ly supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi*” (*Suma de teologia* Ia q.46 a.1 ad 8).

⁸⁵ Cf. *Suma contra os gentios* 1.2, c.37, 1131.

No caso do possível metafórico, ele ganha diferentes abordagens. Todas concordam em situar esse modo de dizer possível nos domínios da geometria e da matemática, tratando-se, por isso, de algo próprio desses domínios e que não é cogitado para se referir a nada mais do que figuras geométricas e números. Concordam também em apresentá-lo como “segundo nenhuma potência”. Porém observa-se claramente que o possível metafórico ainda guarda certo tipo de referência à noção de potência, embora de tipo bem diverso daquela potência das substâncias. Ou ela se refere a uma semelhança com a matéria (que é potência passiva), ou a uma potência matemática.

No *Comentário a Metafísica* 1.9, lect.1, Tomás de Aquino diz:

Possíveis e impossíveis se dizem de alguns não em razão de algum princípio que eles tenham em si mesmos. Neles a potência se diz equivocadamente. Portanto diz, sobre os modos de potência, que aqueles a ser tratados depois estão relacionados ao presente, segundo os quais se diz a potência equivocadamente. Pois nesses se diz potência não em razão de algum princípio que tenham, porém em razão de certa semelhança, assim como nas geometrias. Pois se diz que a potência de alguma linha é o quadrado dela e se diz que a linha pode em seu quadrado. De modo semelhante, pode-se dizer nos números, que três pode em nove, que é quadrado de três, do que três sobre ele mesmo se faz nove. Pois três vezes três resulta em nove. Também da linha, que é a raiz do quadrado, dela sobre si mesma se faz quadrado. Entre os números é semelhante. Do que a raiz do quadrado tem alguma semelhança com a matéria, da qual se faz uma coisa. Em razão disso, também, por alguma semelhança, diz-se potência no quadrado, assim como se diz a matéria potente na coisa⁸⁶.

Em *Sobre a potência* q.1, a.3, resp., ele diz:

[...] do terceiro modo se diz possível segundo potência matemática, que está entre as geometrias, porque a linha é dita potência do comensurável, pois o quadrado dela é comensurável⁸⁷.

⁸⁶ “*Aliqua uero dicuntur possibilia uel potentia, non propter aliquod principium quod in seipsis habeant; et in illis dicitur potentia aequivoce. Dicit ergo quod de modis potentiae illi praetermittendi sunt ad praesens, secundum quos potentia dicitur aequivoce. In quibusdam enim dicitur potentia non propter aliquod principium habitum, sed propter similitudinem quamdam, sicut in geometricis. Dicitur enim potentia alicuius lineae esse quadratum eius; et dicitur quod linea potest in suum quadratum. Et simili modo potest dici in numeris, quod ternarius potest in novenarium quod est quadratum eius, eo quod ex ductu eius in seipsum facit novenarium. Ter enim tria novem faciunt. Ex linea etiam, quae est radix quadrati, ducta in seipsam fit quadratum. Et similiter est in numeris. Unde radix quadrati habet aliquam similitudinem cum materia, ex qua fit res. Et propter hoc per quamdam similitudinem dicitur potens in quadratum, sicut dicitur materia potens in rem.*”

⁸⁷ “[...] *tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile.*”

Mais tarde, em *Sobre a potência* q.3, a.14, resp., Tomás de Aquino oferece nova explicação, com o acréscimo da noção de “potência racional”: “porém, diz-se na circunstância de algo possível, não segundo alguma potência, ou metaforicamente, assim como nas geometrias se diz que alguma linha é potência racional, ou absolutamente”⁸⁸.

Desse modo, quando Tomás de Aquino diz que possível metafórico é uma “potência racional” semelhante à matéria e aplica-se ao caso das matemáticas, o que ele pode ter em mente é o seguinte: que a matéria designada (assinalada) é uma imagem que rerepresenta a “potência” das operações com números e figuras geométricas, uma imagem que torna aquelas operações mais facilmente conhecidas para o intelecto humano.

Além do possível metafórico, Tomás de Aquino apresenta o possível absoluto, que também é segundo nenhuma potência. O filósofo explica que possível se diz absolutamente quando algo não é contraditório. Diferentemente do possível metafórico que, embora desvinculado da potência atribuída às substâncias, ainda guarda certa referência a um tipo de potência matemática ou racional ou a certa semelhança com a matéria (potência passiva), o possível absoluto não inclui em si qualquer conceito de potência.

Sobre o possível absoluto, Tomás de Aquino apresenta também diferentes abordagens. Todas concordam em dizer que se trata de um possível indicado pela ausência de contradição. Porém as razões que explicam a ausência de contradição ou as consequências extraídas disso são diversas.

No *Comentário a Metafísica* 1.5, lect.14, Tomás diz:

Por isso, quando diz “de outro modo”, afirma algum modo pelo qual se dizem alguns impossíveis, não em razão da privação de alguma potência, mas em razão de repugnância entre os termos nas proposições. Pois, uma vez que “poder” se diz dentro de uma ordem em relação ao ser, tal como ente se diz não somente disso que está na natureza das coisas, mas segundo a composição de proposição, como está nela o verdadeiro ou o falso, assim possível e impossível se diz não somente em razão da potência ou da impotência da coisa, porém em razão da verdade ou da falsidade da composição ou da divisão nas proposições. Disso se segue que impossível se diz disso cujo contrário é necessariamente verdadeiro, assim como é impossível o diâmetro do quadrado ser comensurável com o lado dele, pois tal é falso e seu contrário não é apenas verdadeiro, mas, também, necessário, pois, de fato, não é comensurável. Por isso ser comensurável é necessariamente falso e isto é impossível.⁸⁹

⁸⁸ “*dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed uel metaphoricè, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, uel absolute.*”

⁸⁹ “*Ideo cum dicit alio modo, ponit alium modum, quo dicuntur aliqua impossibilia, non propter privationem alicuius potentiae, sed propter repugnantiam terminorum in propositionibus. Cum enim posse dicatur in*

No trecho citado, Tomás explica que o impossível absoluto (e o que diz também vale para o possível absoluto) é dito segundo nenhuma potência, por ausência de contradição, considerando-se a “a verdade ou falsidade da composição ou da divisão da proposição”, composição pela qual o termo sujeito e o termo predicado de certa proposição são ditos sob a forma de afirmação (S é P), divisão pela qual os termos são ditos sob a forma de negação (S não é P). Por essa abordagem, se é necessário que uma proposição afirmativa seja verdadeira, não é possível que a proposição em contrário, negativa, seja verdadeira. E se é possível que uma proposição afirmativa seja verdadeira, é possível também que a mesma proposição afirmativa seja falsa e que a proposição em contrário, negativa, seja verdadeira. O impossível absoluto se segue de ser necessária a verdade em contrário, enquanto o possível absoluto admite ser possível a verdade e a falsidade.

O mesmo diz Tomás de Aquino no *Comentário a Metafísica* 1.9, lect.1, acrescentando apenas que a consideração do possível absoluto é própria do domínio da lógica:

Semelhantermente, nas lógicas, dizemos que alguns são possíveis ou impossíveis não em razão de alguma potência, mas porque são ou não são de algum modo. Pois se dizem possíveis aqueles cujos os opostos acontecem de ser verdadeiros. Mas impossíveis, aqueles cujos os opostos não acontecem de ser verdadeiros. Esta diferença se dá em razão da relação habitual do predicado com o sujeito, pois na circunstância em que [o predicado] repugna o sujeito, assim se dá entre os impossíveis, e na circunstância em que não [repugna], assim se dá entre os possíveis⁹⁰.

ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est in rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum vel falsum; ita possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei : sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur, cuius contrarium est verum de necessitate, ut diametrum quadrati esse commensurabilem eius lateri, est impossibile, quia hoc tale est falsum, cuius contrarium non solum est verum, sed etiam necessarium, quod quidem est non commensurabilem esse. Et propter hoc esse commensurabilem est falsum de necessitate, et hoc est impossibile”. Deve-se destacar que Tomás diz algo semelhante no *Compêndio de Teologia* c.99 [81-84] “Pois se diz possível entre os enunciáveis isso que significa algum modo de verdade, isso que, a saber, não é impossível. Também desse modo se diz possível não segundo alguma potência, tal como ensina o Filósofo na *Metafísica* V”; tradução de “*Dicitur enim possibile in enuntiabilibus quod significat aliquem modum ueritatis, quod scilicet neque est impossibile; et huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut Philosophus docet in V Methaphisice*”.

⁹⁰ “*Similiter in logicis dicimus aliqua esse possible et impossible, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Possible enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossible vero, quorum opposita non contingit esse vera. Et haec diversitas est propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus; quandoque vero non, sicut in possibilibus*”.

A significação e a predicação encontram-se. O possível absoluto significa uma possibilidade sem potência, que se explica em razão da ausência de contradição. Na predicação ou “nas lógicas”, o possível e o impossível absolutos “são ou não são de algum modo” e diferem em razão da “relação habitual” do termo-predicado com o termo-sujeito. O possível e o impossível absolutos “dizem algum modo”, como visto na citação do livro 5, e por isso se diz que a lógica na qual se encontram chama-se modal. Na lógica modal, se o termo-sujeito e o termo-predicado não se contradizerem um ao outro, então o que se exprime sob a forma de afirmação “S é P” é possível absolutamente. Porém, se eles se contradizerem, então se trata de impossível absolutamente. Na lógica modal, o Aquinate fala do possível absoluto também por contraposição a outros *modos* (o impossível e o necessário) – o que se assemelha ao que Aristóteles faz em *Sobre a interpretação* 1.2 [21a34-23a23]⁹¹. Em *Sobre a potência* q.1, a.3, resp., Tomás de Aquino apresenta o possível absolutamente de ser como negação do impossível absolutamente de ser (é possível que algo seja, não é impossível que isso seja), e o impossível absolutamente de ser como afirmação do necessário absolutamente de não ser (é impossível que algo seja, é necessário que isso não seja).

[...] de outro modo, não segundo alguma potência, porém segundo si mesmo, assim como dizemos possível isso que não é ser impossível, e impossível isso que é necessariamente não ser.⁹²

Em acréscimo à abordagem lógica dada acima, deve-se considerar outra abordagem que é oferecida sobre o possível absoluto nos *Escritos sobre as Sentenças* 1.1, q.42, q.2, a.2, onde Tomás explica que “poder” (verbo que designa possibilidade) supõe relação entre os extremos “potente” e “possível”, segundo os quais “poder” (a possibilidade) se diz em razão do potente (enquanto aquele que pode) ou em razão do possível (enquanto isso que, por assim dizer, é podido). Por parte do possível, nega-se o poder quando não pode haver nenhuma *ratio possibilis* (conceito de possível), pelo que se diz “ser impossível por si mesmo” (*impossibile esse per se*). Mas, segundo Tomás, não há conceito de possível por

⁹¹ Ver nota 11.

⁹² “[...] *alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse.*” (*Sobre a potência* q.1, a.3, resp.).

uma de duas justificativas: ou porque não há conceito de ente ou de não ente, ou porque há contradição.

[...] portanto, deve-se conhecer que toda potência ou é em relação ao ser, ou é em relação ao não ser, como a potência que é em relação à corrupção. Disso se segue que tudo que (*quidquid*) não pode ter conceito de ente ou não ente, isso não pode ser possível.⁹³

A primeira justificativa se divide em duas partes. Na primeira parte, diz que a potência é em relação ao ser ou em relação ao não ser, pois isso que é em potência, ou é atualizado e passa a ser algo (pelo que se afirme que algo é de algum modo), ou é removido e deixa de ser algo (pelo que se negue que algo seja de algum modo, ou porque não exista mais algo, ou porque isso não seja mais de um modo, mas é de outro). Na segunda parte, proporcionalmente à potência, diz que tudo que não pode ter conceito de ente ou de não ente, não pode ser possível. Aqui, Tomás de Aquino considera o possível além da potência (em nível mais abstrato) e introduz o que chama de “conceito de ente” (*ratio entis*) e “conceito de não ente” (*ratio non entis*), que ele retoma quando fala sobre a onipotência de Deus, na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3⁹⁴.

Por “tudo que” (*quidquid*) o filósofo designa isso que é suscetível de predicação do tipo “[x] é algo” (quando tem conceito de ente) ou “[x] não é algo” (quando tem conceito de não ente). O termo *quidquid* refere-se, então, ao nome (no âmbito da predicação), ao inteligível (no âmbito do intelecto) e à essência (no âmbito da substância) dos quais se diz ou que é, ou que não é. Quanto a *ter o conceito de não ente* (*habere rationem non entis*), o filósofo aquiniano parece falar de algum ente de razão negativo, como, por exemplo, a cegueira do olho. Mas isso não precisa ser o caso, necessariamente. Por *ter conceito de não ente*, ele pode designar a negação (ou divisão, como referida por ele no *Comentário à Metafísica* I.9, lect.1), pelo qual se diz que algo não é ou não é de certo modo.

Há de considerar que, por um lado, está um nome, inteligível e essência (a respeito

⁹³ “[...] *sciendum igitur quod omnis potentia uel est ad esse uel ad non esse, sicut potentia quae est ad corrumpendum. Unde quidquid non potest habere rationem entis uel non entis, illud non potest esse possibile*” (*Escritos sobre as Sentenças* I.1, d.42, q.2, a.2).

⁹⁴ A palavra *ratio* possui vários significados na filosofia tomasiana, tal como indica Stolarski (2001, p.130). Ela pode significar a potência intelectual (o intelecto conhecendo por raciocínio), uma suposição, uma causa ou uma essência abstrata. À lista, acrescento o significado de argumento, que é notado por Moura na sua tradução da *Suma contra os gentios*.

do qual se faz sentenças) e, por outro lado, estão os conceitos de ente (pelo qual se diz que é) e de não ente (pelo qual se diz que não é). Também, deve-se observar que os conceitos de ente e de não ente são apresentados como alternativas: “conceito de ente *ou* de não ente”. Essa apresentação, tal como foi feita, pode significar que as várias opções de predicação são indicativas da possibilidade, ou que isso que se apresenta como possível absoluto (sob um nome, inteligível ou essência) precisa satisfazer a condição de suscetibilidade de predicação, ou seja, poder ser sujeito de uma sentença, sobre o qual se faça uma afirmação, dizendo “que é”, ou uma negação, dizendo “que não é”.

Nota-se também que, na locução “isso não pode ser possível” (*illud non potest esse possibile*), Tomás de Aquino emprega dois usos de ser possível, que ficam mais evidentes quando se reescreve a locução assim: “Não é possível que isso seja ser possível”. A parte “Não é possível que ... seja ...”, que se refere a “não pode” (*non potest*), segue o uso do possível que “afirma algum modo” e que Tomás de Aquino considera “segundo composição da proposição”, com respeito à relação entre termo sujeito e termo predicado, nas sentenças, como faz no *Comentário à Metafísica* 1.5, lect.14, citado anteriormente. Por esse uso, o possível absoluto refere-se à cópula entre termo sujeito e termo predicado e afirma-se por contraposição a outros modos, ou por admissão da possível verdade em contrário, tal como exposto anteriormente. Por outro lado, a parte “... isso... ser possível”, que se refere a “ser possível” (*esse possibile*), segue outro uso, que Tomás apresenta aqui como “ter conceito de ente ou de não ente”, que pode significar ser suscetível de predicação.

Sendo assim, uma justificativa para “poder”, por parte do possível, é que esse possível pode ter conceito de ente ou de não ente ou, como se conjecturou, que isso seja suscetível de predicação, pela qual se diga ou que isso é, ou que não é. Do contrário, não podendo ter conceito de ente ou de não ente, não sendo suscetível de predicação, isso não é possível.

A segunda justificativa para não haver conceito de possível é que “também isso que é simultaneamente ser e não ser é em si mesmo impossível, porque isso que é ente e não ente, nem é ente, nem é não ente”⁹⁵, ou seja, que exista contradição.

⁹⁵ “*et ideo hoc quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens [...]*” (*Escritos sobre as Sentenças* 1.1, d.42, q.2, a.2).

Tomás de Aquino explica que isso que é contraditório inclui, ou se apresenta de modo a incluir, no mesmo nome, inteligível ou essência os contrários que dizem respeito a um mesmo aspecto. Na *Suma contra os gentios* 1.2, c.25, 1020, ele diz: “A contradição inclui os contrários e os opostos privativos. Segue-se, com efeito, que, se é branco e negro, que é branco e não branco, e se é vidente e cego, que é vidente e não vidente”⁹⁶. Sobre o assunto, Tomás é ainda mais claro nos *Escritos sobre as Sentenças*, quando diz: “[contraditórios] aqueles cujo contrário do predicado esteja na definição do sujeito”⁹⁷.

Por isso, Tomás de Aquino conclui, no mesmo texto dos *Escritos sobre as Sentenças* e também em outros, que o possível absoluto se diz de: “[...] tudo que em si não repugna o conceito de ente ou o conceito de não ente [...]”⁹⁸. Constate-se, então, que o possível e o impossível absolutos, não obstante o tratamento que recebem na lógica modal, em termos de admissão da verdade em contrário ou de contraposição a outros modos, ou em termos de suscetibilidade de predicação, eles encontram para Tomás de Aquino seu sentido mais geral quando são considerados por meio da ausência de contradição (possibilidade absoluta) ou da inclusão de contradição (impossibilidade absoluta). Isso se observa, sobretudo, pela caracterização do possível e do impossível nos termos de ser ou não contraditório, que é muito frequente entre os textos de Tomás de Aquino, desde os já citados anteriormente até os seguintes.

Em *Sobre a potência* q.1, a.3, Tomás diz:

Deve-se conhecer que, portanto, impossível que é dito segundo nenhuma potência, mas segundo si mesmo, se diz em razão da falta de coerência entre os termos. Porém toda falta de coerência entre os termos é em razão de alguma oposição, mas em toda oposição estão incluídas a afirmação e a negação, como se prova na *Metafísica* X. Do que segue que em todo impossível semelhante a esse está implicado ser simultaneamente afirmação e negação⁹⁹.

⁹⁶ “*contradictio contrariis et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns*”.

⁹⁷ “*in quibus contrarium praedicati est in definitione subiecti*” (*Escritos sobre as Sentenças* 1.1, q.42, q.2, a.2).

⁹⁸ “[...] *quidquid in se non repugnant rationi entis uel rationi non entis* [...]”.

⁹⁹ “*sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum. Omnis autem discoherentia terminorum est in ratione alicuius oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negativo, ut probatur X Metaph.; unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul.*”

Em *Sobre a potência* q.3, a.14, resp., Tomás diz que possível “segundo nenhuma potência” ou “absolutamente” encontra-se “na situação em que os termos do enunciado não têm nenhuma repugnância entre si”; do contrário, quando impossível, “na situação em que se repugnam entre si, como, por exemplo, se diz que é impossível a afirmação e a negação ser simultaneamente, não porque seja impossível a algum agente ou paciente, mas porque é impossível segundo si mesmo, repugnando-se a si mesmo”¹⁰⁰. Para se referir ao impossível absoluto, o filósofo também usa as expressões “impossível segundo si mesmo” e “repugnando-se a si mesmo” (ou seja, autocontraditório) e, em contrapartida, para se referir ao possível absoluto, usa a expressão “não se dá nenhuma repugnância em inteligir, falando absolutamente”.

Na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp., Tomás de Aquino diz:

Porém se diz que algo é possível ou impossível absolutamente da relação habitual dos termos. De fato, possível absolutamente, porque o predicado não repugna o sujeito, por exemplo: Sócrates sentar-se. Mas impossível absolutamente, porque o predicado repugna o sujeito, por exemplo: o homem ser um asno.¹⁰¹

Em *Sobre a eternidade do mundo*, Tomás diz: “[isto ser impossível] em razão da repugnância dos intelectos... que a afirmação e a negação sejam simultaneamente verdadeiras”¹⁰² e diz ainda “... a afirmação pela qual se diz que é destrói a si mesma”¹⁰³.

Assim, quando se fala em possível ou impossível dito absolutamente em Tomás de Aquino, deve-se dar especial ênfase à ausência ou à inclusão de contradição: isso que é dito ser possível não é contraditório, enquanto isso que é dito ser impossível é contraditório.

¹⁰⁰ “quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent.”; “quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti uel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans.”

¹⁰¹ “dicitur autem aliquid possibile uel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.”

¹⁰² “[hoc esse impossibile] propter repugnantiam intellectuum [...] ut affirmatio et negatio sint simul uera” [29.42.44-45].

¹⁰³ “[...] positio qua ponitur esse destruit se ipsam” [48-49].

Possível segundo as causas

Depois da apresentação dos modos de dizer possível, vale lembrar que *secundum potentiam et secundum nullam potentiam* se trata de uma distinção aristotélica, assim a novidade de Tomás de Aquino não está em dizer que possível se diz segundo alguma potência ou segundo nenhuma potência. Porém, na filosofia aristotélica, essa distinção é entendida à luz do princípio de plenitude, segundo o qual possível se diz disso que é em algum momento, reduzindo-se às coisas existentes na natureza. Assim a distinção entre segundo potência e segundo nenhuma potência significa, em Aristóteles, a diferença de abordagens. Ou a possibilidade é abordada referindo-se ao mundo e às potências existentes nele, ou ela é abordada referindo-se ao próprio enunciado que a exprime, mais precisamente à relação entre o termo sujeito e o termo predicado. Na filosofia tomasiana, essa distinção adquire sentido diverso quando o Aquinate acrescenta a ela o conceito de criação do nada, entendido como a ação pela qual Deus, voluntariamente, produz o mundo sem recorrer a nada¹⁰⁴ e podendo fazê-lo melhor e, ainda, fazer o que não fez¹⁰⁵. Essa diferença de sentido começa a ser introduzida quando o filósofo esclarece que a possibilidade também é dita em relação às causas.

Segundo causas, nos *Escritos sobre as Sentenças* 1.1, d.42, q.2, a.3, Tomás de Aquino distingue entre dizer o impossível *absolute* e *in ordine ad aliquid*. A distinção que ele faz sobre o impossível, ele também admite sobre o possível e isso fica claro quando se nota que ele distingue o impossível tal como distingue o possível.

Respondo devendo dizer que o impossível é de dois modos. Com efeito, algo é impossível de si mesmo, tal como foi dito no artigo anterior, em relação àqueles que incluem contradição. Julgam-se eles impossíveis absolutamente, não a respeito de causas superiores ou inferiores. Porém é impossível algo que em si não tem conceito de impossível, mas dentro de uma ordem em relação a algo. Nesses é preciso fazer distinção, pois possível pode ser dito segundo potência ativa ou passiva, e dos dois modos diz-se que algo é possível e impossível simplesmente por comparação com sua causa próxima ativa ou material, da qual o efeito segue condições, tal como dito anteriormente¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Isto se verá no Capítulo 3.

¹⁰⁵ Isto se verá no Capítulo 6, última seção.

¹⁰⁶ “*Respondeo dicendum quod impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile[...] de his quae contradictionem includunt et haec iudicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores uel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in*

Dizer que algo é impossível absoluto significa dizer, segundo Tomás de Aquino, que isso é impossível “de si mesmo” (*ex se*). A expressão “de si mesmo” indica alguma explicação para a impossibilidade, saída do próprio impossível, e o filósofo esclarece que, no caso, a explicação é a contradição. Se algo é contraditório, isso é impossível *de si próprio*, ou seja, sem relação a outros, absolutamente. Em artigo anterior (a.2), Aquino chamou o mesmo impossível de “ser impossível por si” (*impossibile esse per se*) e “em si impossível” (*in se impossibile*). Note-se, então, que as várias expressões “de si”, “por si” e “em si”, significam comumente a consideração de tipo *absoluto* e, no caso do impossível, a inclusão de contradição. Semelhantemente, dizer que algo é possível absoluto significa dizer que isso é possível de si, por si ou em si, sem relação com outro, e a explicação da sua possibilidade é a ausência de contradição.

Diferentemente, dizer ordenadamente que algo é impossível significa dizer que isso é impossível “dentro duma ordem em relação a algo” (*in ordine ad aliquid*). A razão de impossibilidade não está no impossível em si, mas na relação com outro – o mesmo se aplica ao possível e sua possibilidade.

Aprofundando o que Tomás de Aquino diz sobre a consideração absoluta e ordenada, deve-se notar que todo possível ordenado é possível absoluto. Mas, do contrário, nem todo possível absoluto é possível ordenado. Pois, na *Suma de teologia* I, q.94, a.2, resp., Tomás de Aquino diz: Como o ente é o primeiro conhecido, assim a não-contradição é o primeiro princípio para conhecer o ente¹⁰⁷. Logo, o possível absoluto é primeiro, pois significa o que não é contraditório. A possibilidade do possível ordenado acrescenta à não-contradição uma ordem, disso que é dito ser possível com respeito a uma causa e sua potência. Então, enquanto todo possível ordenado precisa atender à exigência de não ser contraditório, o possível absoluto não precisa necessariamente incluir uma ordem em relação a

ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam actiuam et passiuam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad sua causam proximam actiuam uel materialem, cuius conditiones effectus sequitur[...] (Escritos sobre as Sentenças I.1, d.42, q.2, a.3).

¹⁰⁷ “*In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo inuenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundatur, ut dicitur in IV Metaphys.*”

uma causa e sua potência. Desse modo se vê a possibilidade de que algum possível absoluto seja impossível ordenado; que tenha a *ratio possibilis* em si, mas seja impossível às causas e suas potências.

Tomás de Aquino explica que a possibilidade dentro de uma ordem em relação a algo se distingue tal como a possibilidade segundo potência ativa e potência passiva e, por isso, a viabilidade refere-se às causas que são potências ativas e às causas que são potências passivas, seguindo três divisões: entre causas ativas e causas passivas¹⁰⁸, entre causas superiores e causas inferiores, e entre causas próximas e causas distantes – divisões que ele retomará em discussão semelhante em *Sobre a potência* q.1, a.4.

A respeito da divisão entre causa ativa e causa passiva observou-se anteriormente que a potência ativa é princípio de ação sobre outro enquanto outro e que a potência passiva é princípio de sofrer ação de outro. Aliada ao conceito de causa, a potência ativa remete à causa eficiente - uma causa ativa; enquanto a potência passiva remete à causa material, à qual o filósofo também chama de causa receptiva ou causa passiva - isso também é notado por Stolarski¹⁰⁹.

A divisão entre causas superiores e inferiores diz que há hierarquia entre as causas, porém Tomás de Aquino não apresenta na discussão qual o critério usado para dizer quais causas são superiores e quais são inferiores. Nos *Escritos*, a título de exemplos, ele apresenta Deus como causa superior e apresenta a matéria, a alma, os corpos e as formas unidas ao corpo como causas inferiores.

Diferentemente, em *Sobre a potência* q.1, a.4, Tomás separa causas superiores das causas inferiores, dizendo que as causas superiores são divinas (ou seja, referentes a Deus e seus atributos) e que as causas inferiores são as “causas causadas”. Assim, há um critério de “ser causado”. As causas superiores são causas não causadas e isso está de acordo com o qualificativo “divinas”, já que Deus é uma causa que não tem causa e, por extensão, também são seus atributos, como a sabedoria e a bondade. Por outro lado, as causas inferiores são causas causadas, podendo-se dizer, à luz do que se disse sobre Deus, que as

¹⁰⁸ A potência passiva é entendida enquanto causa material.

¹⁰⁹ “O enunciado da possibilidade *in ordinem ad aliquid* corresponde às potências ativas e passivas. Dado que as potências são as causas (respectivamente, eficiente e material), o segundo jeito de enunciar a possibilidade pode ser tratado como enunciado segundo as causas” (STOLARSKI, 2001, p.93).

causas inferiores referem-se às criaturas, em geral. Ademais, considerando o que Tomás de Aquino diz na *Suma de teologia* Ia, q.65, a.3, resp., “quanto mais a causa é superior, tanto mais ela se estende a muitos em causação”¹¹⁰, e em *Sobre as substâncias separadas* c.10, resp., “quanto mais uma causa é superior, tanto mais ela é universal e mais sua virtude se estende a muitos”¹¹¹, pode-se distinguir ainda dois critérios: um que é a extensão dos efeitos e outro que é a universalidade. Em atenção ao que o filósofo diz em *Sobre as substâncias separadas*, pode-se subsumir o primeiro critério ao segundo. Quanto mais universal é a causa, a mais efeitos estende-se a sua ação. Assim, pode-se entender que uma causa é superior porque é mais universal, e por ser mais universal, sua ação se estende a mais efeitos. Em síntese, entende-se porque Deus é citado quase como a única causa superior¹¹². Pois Ele é, nos termos de Tomás de Aquino, “a causa universal do ser”¹¹³. Ele é a causa não-causada, é o mais universal e sua ação se estende a tudo quanto existe.

Quanto à divisão entre causas próximas e causas distantes¹¹⁴, o filósofo também não apresenta claramente critérios de distinção nos *Escritos sobre as Sentenças*. Considerando a discussão do Aquinate nesse texto, chega-se ao critério da imediação para falar das causas próximas e da mediação para falar das causas remotas¹¹⁵. Se os efeitos se seguem imediatamente da ação, a causa é chamada de próxima. Mas se os efeitos se seguem da ação pela mediação de uma segunda causa¹¹⁶, a primeira causa é chamada de remota.

¹¹⁰ “quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando”.

¹¹¹ “quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus eius ad plura se extendit”.

¹¹² “quase” porque, em *Sobre a potência*, Tomás de Aquino cita os corpos celestes como causas superiores.

¹¹³ *Suma de teologia* Ia, q.45, a.1.

¹¹⁴ “causa remota” pode ser traduzido em português por causa distante ou, mesmo, causa remota.

¹¹⁵ Sobre as causas distantes, não é o caso de falar em mediação de outra causa enquanto causa instrumental, como quando se diz que um motor se vale de uma ferramenta (um meio) para produzir um efeito. Mas trata-se de mediação enquanto “causa causada”, como quando um motor produz um efeito e este efeito, agindo com autonomia, torna-se motor que produz outro efeito.

¹¹⁶ Nos *Escritos sobre as Sentenças* I.1, d.42, q.2, a.3, resp., a título de exemplo, Tomás de Aquino cita a matéria da estátua, supondo aqui matéria enquanto causa material, que também é entendida, no mesmo texto, como causa receptiva ou passiva. O filósofo diz que terra e água (dois elementos ou corpos simples) não são a causa material próxima da estátua, mas, sim, o cobre e a madeira (dois compostos). Dizendo isso, ele indica que a causa próxima é aquela que está presente à ação, enquanto a causa distante está ausente da ação ou tem sua presença mediada por outra, de outra coisa. Assim, a causa material e próxima da estátua é o cobre e a madeira, pois eles estão presentes à ação de esculpir e deles se segue a estátua sem a mediação de outra causa

Organizando e articulando o uso dessas divisões das causas, Tomás de Aquino apresenta Deus com seus atributos como a causa superior, ativa (eficiente) e próxima (por ação imediata) da criação do mundo e da criação e glorificação da alma humana, e como a causa remota das operações por natureza das criaturas; e apresenta as criaturas (entre elas, em destaque: a matéria, as formas unidas ao corpo e os corpos celestes)¹¹⁷ como as causas inferiores. A matéria é uma causa inferior e passiva, ela é causa próxima quando se refere a compostos (como cobre e madeira) e é causa remota quando se refere a elementos (como terra e água). As formas unidas ao corpo são causas inferiores e ativas, elas são causas próximas da vida e da visão, por exemplo. Diferentemente, os corpos celestes (exemplo dado em *Sobre a potência*) são causas inferiores, mas eles são apresentados como as causas “mais elevadas” entre as causas inferiores. Os corpos celestes são causas ativas e - ainda seguindo o exemplo em *Sobre a potência* – eles são, em relação à saúde do homem, causas remotas. A causa próxima da saúde do homem é a “força da natureza” (*uirtute naturae*).

Quando se considera o impossível ou o possível ordenados em comparação com essas divisões das causas, tem-se que algo, enquanto efeito, é dito ser impossível (ou possível) em comparação com a causa próxima ou com a causa distante, seja ela a causa superior e ativa, que é Deus, seja ela alguma das causas inferiores, dentre ativas e passivas, que são as criaturas. Em *Sobre a potência* q.1, a.4, resp., Tomás de Aquino é mais restritivo. Primeiro, ele distingue entre dizer que é impossível por parte dos juízos das ciências e dizer que é impossível por parte da natureza dos objetos de ciência¹¹⁸. Segundo, ele distingue a ciência divina, que é a teologia, e a ciência mundana, que é a filosofia¹¹⁹.

material, mas não é a terra e a água, pois elas não estão presentes à ação de esculpir senão pela mediação do cobre e da madeira, que são compostos por elas.

¹¹⁷ As formas unidas ao corpo, nos *Escritos sobre as Sentenças* l.1, d.42, q.2, a.3, e os corpos celestes em *Sobre a potência* q.1, a.4.

¹¹⁸ “O juízo sobre possível e impossível pode ser considerado duplamente: de um modo, por parte dos juízos; de outro modo, por parte disso a respeito do que se faz juízo”, tradução de “[...] *iudicium de possibili et impossibili potest considerari dupliciter: uno modo ex parte iudicantium; alio modo ex parte eius de quo iudicatur*”.

¹¹⁹ “Pois a sabedoria é de dois tipos, a saber: uma mundana, que é a filosofia, que considera as causas inferiores, as causas causadas, e uma divina, que é a teologia, que considera as causas superiores, isto é divinas, segundo as quais julga. Chamam-se causas superiores os atributos divinos, como sabedoria, bondade, vontade divina e outros semelhantes a esses”; tradução de “*Est enim duplex sapientia: scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et diuina,*

Por parte dos juízos das ciências, Aquino explica que a teologia faz juízos segundo as causas superiores, que são Deus com seus atributos, enquanto a filosofia faz juízos segundo as causas inferiores, que são as criaturas. Os efeitos de Deus, que são a criação do universo, a criação da alma, a glorificação da alma e outros semelhantes a esses¹²⁰, não são o objeto de ciência da filosofia. Desse modo, o Aquinate esclarece que, sobre os efeitos de Deus, a filosofia não está autorizada a fazer juízos de possibilidade ou impossibilidade. Afinal, como a filosofia falaria da possibilidade da criação do universo pressupondo esse mesmo universo (que abarca as causas inferiores)? Diferentemente, os efeitos das criaturas são objetos de ciência da filosofia e sobre eles a filosofia está autorizada a fazer juízos de possibilidade ou impossibilidade, porém, Tomás de Aquino faz a ressalva: também a teologia está autorizada a fazer juízos sobre as criaturas. Enquanto a filosofia faz juízos de possibilidade ou impossibilidade sobre os efeitos das criaturas segundo as causas inferiores, a teologia faz o mesmo segundo as causas superiores. A teologia pode, então, fazer juízos de possibilidade ou impossibilidade sobre os efeitos de Deus, e aqui Deus é causa superior e causa próxima, e também sobre os efeitos das criaturas, mas aqui Deus é causa superior e causa remota.

Para ajustar os efeitos, suas impossibilidades e possibilidades, de acordo com suas causas próximas, Tomás de Aquino recorre ao possível e ao impossível “por parte disso a respeito do que se faz juízo”¹²¹, ou seja, por parte da natureza.

Porém, caso se considere este juízo em relação à natureza disso a respeito do que se faz juízo, é evidente assim que os efeitos devem ser julgados possíveis segundo causas próximas, uma vez que a ação das causas distantes é determinada segundo as causas próximas, as quais os efeitos imitam principalmente, e, obviamente, segundo elas o juízo é obtido sobre os efeitos, principalmente¹²².

Nota-se que, por parte da natureza a respeito da qual se faz juízo, Tomás de Aquino ainda trata de uma possibilidade que está “dentro de uma ordem em relação a algo”. Mas diferente daquela possibilidade que considera os juízos, e suas ciências, e autoriza a

quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, id est diuinas, secundum quas iudicat. Dicuntur autem superiores causae, diuina attributa, ut sapientia, bonitas, et uoluntas diuina, et huiusmodi”.

¹²⁰ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.4, resp.

¹²¹ “*ex parte eius de quo iudicatur*” (*Sobre a potência* q.1, a.4, resp.)

¹²² *Sobre a potência* q.1, a.4, resp.

teologia a fazer juízos de possibilidade ou impossibilidade segundo uma causa superior que ora é próxima, quando em relação aos efeitos de Deus, ora é distante, quando em relação aos efeitos das criaturas, esta possibilidade – que considera a natureza dos objetos de ciência – se limita a autorizar a filosofia e a teologia a fazerem juízos de possibilidade ou impossibilidade segundo as causas próximas; a filosofia sobre os efeitos das criaturas, a teologia sobre os efeitos de Deus.

Por esses modos de dizer possível, fazem-se juízos sobre possibilidade absolutamente, considerando em si mesmo isso que se apresenta como ser possível, ou ordenadamente, considerando isso que se apresenta como ser possível dentro de uma ordem em relação a outro. No último caso, a ordem é segundo o juízo das ciências ou segundo a natureza dos objetos de ciência – cabendo apenas distinguir que, segundo o juízo das ciências, possível se diz em relação a causas próximas ou remotas, dependendo de qual for a ciência que emite o juízo, e segundo a natureza dos objetos de ciência, possível se diz apenas em relação a causas próximas, de cujas ações se seguem imediatamente as coisas das quais se ajuíza a possibilidade. Mas também é possível entender que essa ordem em relação a outro é segundo potência, ativa ou passiva. Se ela é segundo potência ativa, ela fala sobre a possibilidade decorrente das operações, como quando se diz que é possível que o agente realize uma ação imanente ou aja sobre outro, ou quando se diz que é possível que certo efeito se siga da ação de um agente. Mas se é segundo potência passiva, ela fala sobre a possibilidade relacionada à capacidade de uma coisa sofrer ações, quando se diz que é possível que algo sofra ação de um agente ou que é possível que disso se siga certo efeito.

Assim, de um lado, Tomás de Aquino põe a discussão sobre o possível absoluto (a possibilidade em si considerada, sem referência a causas e suas potências) e, de outro, põe a discussão sobre o possível ordenado, numa relação com as causas e suas potências, o que lhe permite, nas ciências da cosmologia e da física, falar sobre os corpos celestes (incorruptíveis, necessários) e os contingentes (os possíveis de ser e não ser); na ciência metafísica sobre o ente, falar sobre a divisão do ser e, de acordo com ela, sobre a possibilidade de algo agir sobre outro ou de sofrer ação de outro; então, na ciência metafísica sobre Deus, falar sobre sua ação de produzir o ser e a possibilidade de algo ser.

Como anunciado inicialmente, essa divisão abre caminho para Tomás de Aquino se distanciar da filosofia aristotélica e desenvolver sua própria a respeito do possível e as *razões* da sua possibilidade.

Capítulo 3 : a possibilidade de ser *ente*

“*omne quod est quocumque modo esse non potest, nisi sit causatum ab eo qui maxime et uerissime esse habet*” (*Sobre a eternidade do mundo* [11–13])

Em *Sobre a eternidade do mundo*, Tomás de Aquino apresenta uma questão sobre possibilidade (a respeito de duração) sob a forma de uma possibilidade passada¹²³ e sob o condicional “tudo que é de algum modo não é possível, caso não seja causado por esse que tem o ser maximamente e o mais verdadeiramente”¹²⁴. No condicional, distinguem-se o ser, a possibilidade e a causalidade, e entende-se que a possibilidade de ser é verdadeira somente se a causalidade também for¹²⁵.

Sobre o conceito de ser, nota-se que o filósofo assume a distinção entre “tudo que é de algum modo” e “esse que tem o ser maximamente e o mais verdadeiramente”, que ele apresenta na boca dos filósofos¹²⁶, mas que ele credita especialmente a Aristóteles¹²⁷.

¹²³ Sobre isso nota Wilks (1994, p.302): “A questão em termos de se o mundo existiu sempre ou não é resolvida pela fé católica: ele não existiu sempre. A questão que Aquino pretende seguir é mais fraca: podia ele ter existido sempre? Devemos notar a exata linguagem desta questão. Em latim, lê-se ‘*dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse*’. O termo *utrum* – ‘se’ – introduz uma pergunta, o verbo desta questão – *potuerit* – está flexionado de acordo com o modo subjuntivo. O que é interessante é que ele está também flexionado no perfeito do subjuntivo, não no presente; ‘*possit*’ introduziria uma possibilidade flexionada no presente e a questão seria se o mundo é capaz de ter sempre existido. Porém, *potuerit* é usado no lugar de *possit* e introduz uma possibilidade flexionada no passado, a questão é, então, se o mundo era capaz de ter sempre existido. Se, ao invés de “ser capaz”, quiséssemos usar a modal inglês para *posse* – ou seja *can* [N.T. pode] – devemos cuidar de usar a forma passada dele – *could* [N.T. podia] – na tradução. De acordo com isso Vollert encaminha a questão com a frase ‘podia ter existido sempre’, e não com a frase ‘pode ter existido sempre’. A modalidade da questão é de tipo passada”.

¹²⁴ “*omne quod est quocumque modo esse non posse, nisi sit causatum ab eo qui maxime et uerissime esse habet*” (*Sobre a eternidade do mundo* [11–13]). Essa tese se encontra também na *Suma de teologia*. “[...] isso que é maximamente ente e maximamente verdadeiro é a causa de todo ente e de todo verdadeiro, assim como isso que é maximamente quente é a causa de todo calor”; tradução de: “*id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis*” (*Suma de teologia* Ia, q.44, a.1, resp.)

¹²⁵ Segundo indica Smith (1943, p.341), “Claramente, Avicena quer dizer por ser possível: algo que deve existir não por sua força, por assim dizer, mas por meio da causalidade de outro”. Assumindo-se o que diz Smith sobre Avicena, nota-se aproximação entre Tomás de Aquino e o filósofo árabe, ou até mesmo apropriação de Avicena por parte de Tomás sobre esse ponto, quando se observa Tomás de Aquino submetendo a possibilidade de ser de um à causalidade de outro. Porém, deve-se marcar a diferença. Embora ambos concordem que a possibilidade de ser das criaturas repouse na ação criadora de Deus, para Avicena, a criação é uma ação necessária, enquanto, para Tomás de Aquino, ela é uma ação voluntária.

¹²⁶ “Caso se entenda que algo além de Deus pôde ter existido sempre, como se algo pudesse o ser sem ter sido criado por Ele, isso é um erro abominável, não só em relação à fé, mas, também, em relação aos filósofos, que confirmam e provam que tudo que é ser de algum modo não é possível, caso não seja causado por isso que tem o ser maximamente e mais verdadeiramente” (*Sobre a eternidade do mundo* [6–13]).

Nota-se também que Tomás de Aquino relaciona “ser” a “ser causado”. Desse modo, ele assume que o ser conhecido pelos homens por meio dos sentidos, a que eles chamam vulgarmente de realidade, é efeito de uma ação causal. Ao mesmo tempo, quando faz essa relação, Tomás distingue uma realidade causada, da qual o homem, a matéria, os corpos celestes e os anjos fazem parte, de outra realidade não causada, que se refere a isso que tem o ser maximamente e o mais verdadeiramente. É evidente, então, que Tomás supõe na expressão “ser causado” sua filosofia da criação, que diz que Deus criou o mundo do nada ou, em outras palavras, que Deus é a causa universal do ser sem recorrer a nada preexistente.

Como explica na *Suma de teologia* Ia, q.44, a.1, resp.¹²⁸ e na *Suma contra os gentios* 1.2, c.16¹²⁹, tudo que de algum modo é, ou é por participação, ou é de modo que o ser lhe convenha essencialmente.

O que é por participação recebe o ser daquele a que o ser convém essencialmente. As criaturas são por participação e Deus é tal que o ser lhe convém essencialmente. Logo as criaturas, tudo que de algum modo é, recebem o ser de Deus.

Ademais, como tudo que é de algum modo foi criado por Deus, a criação entendida como ação não se valeu de matéria preexistente, como acontece com as ações por movimento. A rigor diz-se que Deus cria o universo do nada (*ex nihilo*)¹³⁰.

Considerando-se a filosofia tomasiana da criação, que distingue criatura (que recebe o ser) e criador (que tem o ser e dá o ser às criaturas), conclui-se que a expressão “tudo que é de algum modo” se refere às criaturas e que a expressão “isso que tem o ser

¹²⁷ Apesar de falar em filósofos, Tomás de Aquino credita a tese citada de modo especial a Aristóteles, quando a reproduz na *Suma de teologia* Ia, q.44, a.1 e acrescenta: “E Aristóteles diz no livro II da *Metafísica*”.

¹²⁸ “É preciso afirmar que tudo que de algum modo é, é por causa de Deus. Se algo se encontra em outro por participação, é necessário que seja causado nele por aquele ao qual convém essencialmente. Por exemplo, o ferro se torna incandescente pelo fogo”; tradução de “[...] *necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne*”

¹²⁹ “*Omne [...] quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut alvum homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum*”; “[...] tudo aquilo que não convém a algo segundo o que ele é, convém-lhe por alguma causa, como por exemplo, o branco no homem. Pois, o que não tem causa é primeiro e imediato, do que se conclui que ele seja necessário por si e segundo o que ele é”.

¹³⁰ Cf. *Suma de teologia* Ia q.45 a.2, resp.

maximamente e mais verdadeiramente” se refere a Deus. A expressão “tudo que é de algum modo” fala de “tudo”, a totalidade dos contingentes, corpos celestes e anjos, e de “o que é de algum modo”, pois entre as criaturas há as substâncias e os acidentes, e há os que já são em ato sob algum aspecto, ou são em potência e serão em algum momento, desde que sofram a ação de algo em ato e não encontrem obstrução. Eles são diferentes de Deus, que tem o ser segundo os superlativos “maximamente” e “o mais verdadeiramente”, pois eles têm *algum ser*, dentro de limites que caracterizam a condição de criatura. A diferença entre Deus e as criaturas é, então, de modo e de grau. Deus é essencialmente ser, as criaturas são ser por participação. Deus é ser maximamente, as criaturas são ser dentro de certos limites.

Observa-se que Tomás de Aquino não apresenta as criaturas considerando-as no que elas têm de particular e que as diferencia entre si, mas ele as apresenta considerando-as no que elas têm de mais universal e comum: ser de algum modo¹³¹. No opúsculo *Sobre a eternidade do mundo*, a atenção do autor está especialmente dirigida à possibilidade de certa duração, mas, para falar sobre ela, antes ele tem de falar sobre o ser causado e considerado mais universalmente e sobre a possibilidade de ser, correspondente. O ser *de algum modo* das criaturas significa o aspecto (segundo os gêneros e as espécies) e o modo (ser em potência e ser em ato), como se distinguiu no *Comentário a Metafísica*. Por sua vez, o ser de algum modo das criaturas significa o *totum ens*¹³², ou *tota substantia rei*¹³³ ou *totum id quod in eo est*¹³⁴, isto é, o ente, tanto o ato de ser quanto a essência dele, e a substância, tanto a forma quanto a matéria dela. Os efeitos da criação incluem ainda os corpos celestes, o tempo e os anjos¹³⁵.

A tese presente em *Sobre a eternidade do mundo* esclarece que o ser *de algum modo* das criaturas (mesmo o ser com alguma duração) está submetido à condição de ser

¹³¹ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.44, a.2, resp. Na apresentação da história da filosofia, tal como a entendia, Tomás de Aquino introduz a distinção de consideração do ente enquanto é este ou tal ente (particularmente) e do ente enquanto ente (universalmente). Na consideração particular do ente, o termo “tal” designa as formas acidentais e o termo “este” designa as formas substâncias. Por essa distinção, Tomás explica o objeto próprio da ação de criar, que é o ser considerado universalmente, e, ao mesmo tempo, explica qual é tipo de consideração e o objeto de investigação da metafísica.

¹³² Cf. *Suma de teologia* Ia, q.45, a.1, resp.

¹³³ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.45, a.1, ad 2.

¹³⁴ Cf. *Sobre a eternidade do mundo* [16].

¹³⁵ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.46, a.3, resp.

causado por Deus. O ente sob qualquer aspecto e de qualquer modo é *ente* apenas se tiver sido causado por Deus. Dessa maneira, a possibilidade das criaturas de ser *ente*, ela é dita ordenadamente em relação a outro, segundo a divisão exposta antes, entre o possível absoluto e o possível ordenado.

Pois o filósofo é claro ao escrever “não pode ser caso não seja causado” (*esse non potest nisi sit causatum*). Nota-se que o procedimento na sentença é, primeiro, supor que é impossível (*non potest*) e, em seguida, apresentar a única exceção à impossibilidade (*nisi*), que é “ser causado”. Esta é a única possibilidade, não apresentada aqui sob a forma de possível absoluto (possível em si mesmo), mas sob a forma de possível ordenado, com respeito à ação causal de Deus. A possibilidade das criaturas de ser *ente* está subordinada a ação causal de Deus e ela é afirmada sob a condição de afirmar primeiro que o ente enquanto ente está sob a dependência da ação de Deus. Trata-se, então, duma possibilidade dita *ordenadamente*, dentro de uma ordem em relação a outro, que é a causa do *ente*, Deus, uma causa superior (porque não causada) e próxima (porque o ser é efeito imediato da sua ação, chamada de criação).

Em *Sobre a eternidade do mundo*, Tomás avança no sentido de relacionar o *totum ens* das criaturas à ação causal de Deus e encaminha a possibilidade de ser *ente* por duas vias: a primeira que considera a possibilidade de Deus fazer, e a segunda que considera a possibilidade de algo ser feito¹³⁶ – a expressão “ser causado” cede lugar à expressão “ser feito”, relacionada ao verbo “fazer” que é usado mais frequentemente por Tomás de Aquino para designar a ação divina de criar¹³⁷.

Pela primeira via, Aquino apresenta a possibilidade do ser *ente* com respeito à potência ativa de Deus na criação – quando Ele produz o *totum ens*¹³⁸. Por essa via, o filósofo mantém claramente a abordagem por possível ordenado e possibilidade numa relação com

¹³⁶ “*Si autem hoc dicatur esse impossibile, uel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit; aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere.*”

¹³⁷ Cf. *Suma contra gentios* I.2, c.1; e *Suma de teologia* Ia, q.45, a.2, ad2. Tomás de Aquino alterna os usos dos verbos “criar” e “fazer”, toma-os como sinônimos e ambos designam a forma de causalidade divina na produção do ser do universo.

¹³⁸ Cf. *Suma contra gentios* I.2, c.7–12; *Sobre a potência* q.1, a.1; *Suma de teologia* Ia, q.25, a.1. Apesar de negar potencialidade (enquanto potência passiva) em Deus, Tomás de Aquino defende que é possível atribuir potência ativa a Deus, enquanto se diz que Deus pode agir e que a potência ativa é em Deus princípio de efeito ou de aperfeiçoamento do efeito. Mais adiante este assunto será abordado detalhadamente.

algo. A possibilidade continua a ser explicada por Deus e sua ação. Mas perguntando-se por “possibilidade” e considerando o que ela significa por parte de Deus, Tomás de Aquino fala de ser possível segundo o poder de Deus (sua potência ativa). No entanto, pela distinção entre poder de Deus, poder infinito e onipotência, o filósofo concluirá que o poder de Deus, visto que é infinito (pois não lhe falta nenhuma perfeição), está restrito, não obstante, ao que pode ser feito. Pois, segundo o conceito de onipotência, Deus pode fazer o que é possível, isto é, o que pode ser feito.

Pela segunda via, Aquino apresenta a possibilidade em si considerada, no começo limitada às criaturas (os entes efetivamente criados), depois, porém, com o possível absoluto, aberta a tudo o que não contradiga o ser e, então, que possa receber o ser por parte de Deus. Tomás troca a abordagem do possível ordenado por aquela do possível absoluto, dado que, pela primeira via (segundo o poder de Deus), o filósofo põe o possível ordenado sob o possível absoluto. Nota-se a mudança de abordagem quando se observa que o possível dito porque “algo pode ser feito” considera a possibilidade de algo ser de algum modo por parte disso que se apresenta como ser possível. A possibilidade de ser *ente* ainda é entendida como “ser causado”, a dependência da criatura em relação a Deus ainda está em consideração, mas a possibilidade não é mais procurada fora, na causa, mas nisso que se apresenta como candidato a ser causado. Dessa maneira, Tomás de Aquino começa discutindo se a possibilidade por parte do possível seria a matéria, entendida como potência passiva. Entretanto, após concluir que isso não se dá (pois Deus cria do nada e a matéria, consequentemente, não é condição de algo poder ser feito), o filósofo chega à ausência de contradição, que está intrinsecamente relacionada ao possível absoluto.

Assim, além de distinguir os modos de dizer possível e diferenciar o possível absoluto do possível ordenado, Tomás de Aquino mostra que, quanto ao *ente* – efeito da criação –, o possível ordenado pressupõe o possível absoluto, de modo que a possibilidade de ser *ente* segundo causas ou segundo potências é, antes de tudo, possível absolutamente.

Capítulo 4: a possibilidade de ser *ente* por parte de Deus

“*Si autem dicatur hoc esse impossibile, uel hoc dicetur quia Deus non potuit aliquid... aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere*” (*Sobre a eternidade do mundo* [17–19])

A primeira via da possibilidade de ser *ente*, enquanto ser feito, remete à expressão “poder fazer”. Essa possibilidade, enquanto possível ordenado, se explica dentro de uma ordem em relação a Deus, porque Deus *tem poder* e isso se refere às teses tomasianas de que Deus é potente segundo potência ativa, que essa potência é infinita e que Deus faz o que é dito ser possível. Nessas teses, Tomás de Aquino assume a distinção entre potência divina (que é potência ativa), potência infinita (que não falta nenhuma potência a Deus) e onipotência (que Deus pode fazer tudo que é possível).

Deus é potente segundo potência ativa

A explicação da possibilidade de ser *ente* com base no poder de Deus acontece na consideração do modo como se atribui a potência ativa a Deus. O que, por parte de Deus significa essa possibilidade? Como se atribui a potência a Deus? A prova de que Deus é potente segundo potência ativa é fundamentalmente a mesma em *Sobre a potência* q.1, a.1, resp., na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.1, resp. e na *Suma contra os gentios* I.2, c.7, 888.

Primeiro, parte-se da definição que a potência ativa significa o princípio de ação sobre outro enquanto é outro, tal como visto no Capítulo 2, na seção sobre o assunto. Este cuidado em definir de qual potência se fala visa evitar confusões. Em todos os lugares em que discutiu o assunto Tomás de Aquino preocupou-se em esclarecer que não há em Deus *ser em potência*, o que, se acontecesse, significaria que Deus é imperfeito, suscetível de sofrer ação de outro ser em ato e tornar-se Ele próprio mais *ser em ato*. Deus é puro ato, imóvel e perfeito¹³⁹. Como atribuir-Lhe, então, a potência sem que ela signifique ser em potência? Observou-se anteriormente que a potência distingue-se em potência passiva e potência ativa. A primeira diz respeito à formação de algo, a segunda à operação. O filósofo explora a segunda opção, da potência ativa. Não se trata de dizer que Deus seja perfectível, mas de dizer que Ele é *actível*: Ele pode agir transitivamente, sobre outro. Sem dúvida, este detalhe serve posteriormente para Tomás de Aquino defender Deus como causa eficiente.

¹³⁹ Cf. *Suma contra os gentios* I.1, c.28, 264.

Depois de esclarecer que a potência em questão é de tipo ativa, assume-se que a potência passiva se segue de ser em potência e a potência ativa se segue de ser em ato. Pois, aquele que sofre a ação de outro, sofre enquanto é em potência; e aquele que age sobre outro, exerce ação enquanto é em ato. Em *Sobre a potência* q.1, a.1, resp., Aquino acrescenta que “nada sofre ação senão em razão da potência passiva”, isto é, a matéria, e “nada age senão em razão do primeiro ato, que é a forma”. Desse modo, quanto mais algo é em ato, mais lhe convém agir e ter a potência ativa; e quanto menos algo é em potência, menos lhe convém sofrer ação e ter potência passiva. Ora, Deus é puro ato, não tem em si nada em potência. Sendo assim, convém a Ele *maximamente* agir sobre outro, por operação transitiva, e não lhe convém absolutamente sofrer ação de outro. Então, convém-Lhe maximamente a potência ativa.

Entretanto, não se diz que Deus é potente segundo potência ativa do mesmo modo como se diz isso sobre as criaturas. Ser potente se diz de Deus por analogia. Na passagem de *Sobre a potência*, o Aquinate explica que Deus é dito ser potente considerando-se as limitações do conhecimento humano e da realidade criada que o homem tem diante de si. Primeiro, a inteligência humana se esforça por expressar Deus como algo perfeitíssimo. Em seguida, ela expressa-se sobre Deus por semelhança dos efeitos em relação à causa. Assim, ela diz que, como as criaturas são potentes, assim Deus é potente. Porém, a inteligência humana não descobre perfeição total nas criaturas, mas certo grau de perfeição. Tudo nas criaturas carece de algo. Então, à luz dessas limitações, distinguem-se dois conceitos de potência ativa:

Semelhantemente, atribuímos a Deus a operação em razão de ser o último que torna outro completo (*ultimi complementi*), não em razão de ser isso sobre o que a operação transita. Atribuímos a Ele a potência em razão disso que permanece e é princípio da operação, não em razão disso que se torna completo pela operação¹⁴⁰.

O primeiro conceito de potência ativa significa isso que permanece e que é princípio da operação; o segundo conceito, isso que se torna completo pela operação. No entanto, porque a perfeição consiste em ser completo (do que se diz que nada lhe falta do que lhe é

¹⁴⁰ “*Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione eius in quod operatio transit. Potentiam uero attribuimus ratione eius quod permanet et quod est principium eius, non ratione eius quod per operationem completur.*” (*Sobre a potência* q.1, a.1, resp.)

suposto ter), quando fala sobre Deus, o homem diz, e assim entende Tomás de Aquino, que Deus é potente porque ele é princípio da operação, e não porque Ele seja feito completo por ela (o que denota imperfeição). Ademais, dizer que Deus *permanet* é mais adequado do que sugerir que Ele se aperfeiçoa e muda, pois Ele *é* e não muda, sendo o mesmo eternamente.

Todavia, dizer que Deus é princípio da operação, não significa dizer que a operação distingue-se de Deus. Aquino cuida de explicar, nos capítulos 8 e 9 do livro 2 da *Suma contra os gentios*, que Deus é sua substância e sua operação. Então, a potência ativa não se difere da operação e, a rigor, o princípio da operação e a operação ela mesma são idênticos. No capítulo 10 do mesmo livro, e também em *Sobre a potência* q.1, a.1, ad1, o filósofo esclarece que o princípio (a potência ativa) não é propriamente da operação (*principium actionis*) e, sim, do que é feito (*principium facti*). Se não fosse assim, seria necessário dizer que, sendo a substância idêntica à operação, Deus seria princípio de si mesmo quanto ao mesmo – afirmação tão absurda quanto a que diz ser algo anterior a si próprio, ou algo ter o que não tem antes de ter, *et cetera*. O princípio e a operação distinguem-se apenas segundo o modo humano de conhecer. Como foi dito antes, a inteligência humana começa a conhecer pelos efeitos na ordem da realidade e, nas criaturas observadas, o princípio e a operação se distinguem conceitual e realmente. Formam-se, então, dois conceitos: um de princípio e outro de operação. Porque os homens não conseguem pensar senão compondo e dividindo, mesmo quando falam sobre Deus que é maximamente simples, eles valem-se dos conceitos para falar sobre Ele ao modo de quem fala sobre o que é composto.

Uma dificuldade remanescente é se Deus, podendo agir, pode igualmente não agir. Se Ele não age, a conclusão parece ser de que, então, alguma ação é *em potência* em Deus. No entanto, dizer isso é afirmar que Deus não é puro ato. Porém, o contrário é afirmar que Deus faz tudo o que pode fazer – denotando, inclusive, certa necessidade da ação –, afirmação que é também problemática, pois, como Tomás de Aquino mostra na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.4–5 e em *Sobre a potência* q.1, a.5, o mundo não esgota o poder de Deus e alguns possíveis não foram nem serão feitos pelo criador. Principalmente, Deus age por vontade livre¹⁴¹. Então, para o filósofo, é importante resguardar que Deus seja perfeito e simultaneamente possa não agir. A solução é, por um lado, esclarecer que Deus é *em si*

¹⁴¹ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.19, a.3–4. *Suma contra os gentios* 1.2, c.23, 991.

ser perfeito e, se Ele age transitivamente, Ele age voluntariamente e para a perfeição do efeito. Como Ele é perfeito, não necessita de nada. Sendo agente voluntário, Ele quer o perfeito. Como Deus é o único perfeito do tipo, Ele quer, com necessidade, apenas a si próprio. Então, não há imperfeição no Seu ser, e não há razão que obrigue a Sua vontade, que O façam necessariamente agir sobre outro. Ele pode não agir e, quando age, Ele não age para aperfeiçoar-se, mas para aperfeiçoar a outros.

Depois de argumentar que Deus é potente, porque é em ato e perfeito, Tomás de Aquino argumenta que Deus é infinitamente potente, porque sua potência ativa não é limitada pela forma, nem por um sujeito como a matéria.

A potência divina é infinita

Quando fala sobre “poder infinito”, tal como faz na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.2, Tomás de Aquino diz que a potência divina não é limitada pelo ser, nem pela essência de Deus. Em linhas gerais, reproduzindo o argumento tomasiano, pode-se dizer que, se Deus não é limitado por algum recipiente, então o ser de Deus é infinito. Se o ser divino é infinito, então é necessário que sua potência (ativa) seja infinita. Além disso, quanto mais perfeita é a posse da forma (pela qual o agente age), maior é a potência do agente quando age. A essência divina (a forma pela qual Deus age) é infinita, então sua potência é infinita.

Em *Sobre a potência* q.1, a.3, Tomás de Aquino apresenta mais uma abordagem do assunto: que a potência divina não é limitada pela natureza. Por exemplo, um homem, por ser homem, pode pensar, andar e falar, dentre muitas outras ações, porém, por sua natureza, o homem não pode voar. Pássaros podem voar, embora, por sua natureza, não possam pensar, andar e falar. Em ambos os casos, as naturezas – pelas quais homem e pássaro agem segundo o que eles são – limitam as potências que eles têm. Contudo, Deus é puro ser (*esse purum*) e possui em si todas as perfeições do ser. Logo a natureza de Deus não o limita, pois ela mesma, que é puro ser, é ilimitada. Assim, se a natureza de Deus não o limita a ser assim ou de outro jeito (segundo o modo de ser das criaturas), também ela não limita seu poder. Por isso a potência de Deus é infinita.

Dessa maneira, a potência infinita significa dizer que, quanto ao ser, Deus não é limitado pela matéria nem pela substância; e quanto à essência, Deus não é limitado pela posse imperfeita da forma. Deus é pura forma e Ele a possui perfeitamente. Em última análise, Deus não se limita nem mesmo pelo Seu ser, que é *esse purum*.

Então, considerando que a criação é uma das operações transitivas de Deus¹⁴², conclui-se que a possibilidade de ser *ente* por parte da potência de Deus significa dizer que Deus pode criar, Deus é princípio do feito que é o *ente* e, para isso, Ele não tem limites de poder, nem Lhe falta qualquer poder de agir. A explicação para a possibilidade consiste, então, no poder de Deus de produzir o ser. Em outras palavras, ela consiste em que Deus pode dar o ser ao que se apresenta como possível de ser *ente*. Desse modo, mesmo se o possível de ser *ente* seja possível *ex se* – o que se discutirá no próximo capítulo -, isso não basta para que seja ou possa ser *ente*, senão trata-se apenas de um possível virtual sem chances de concretizar-se. Assim como o *ente* é entendido como efeito, inserido dentro duma operação – o que lhe confere um sentido demasiado verbal, reforçado pela sua forma gramatical de particípio presente -, também a possibilidade de ser *ente* se entende como possibilidade de efeito, que põe a possibilidade de o efeito concretizar-se sob a dependência da operação causal de outro.

No entanto, Tomás de Aquino diz em *Sobre a eternidade do mundo* [17–19]: “Porém caso se diga que isto seja impossível, ou isto se dirá porque Deus não podia algo [...] ou porque isso não podia ser feito, mesmo se Deus pudesse fazer”. Então, além de considerar o poder de Deus, deve-se considerar o que pode ser feito, consideração que se faz dentro da discussão sobre a onipotência, que diz respeito ao que Deus pode fazer. Ele é potente e tem poder infinito, mas Ele pode infinitamente fazer o quê? Haveria alguma coisa que Deus não possa fazer, não em virtude de uma carência da Sua parte, mas porque ela, a coisa, não pode ser feita (ou seja, em virtude de uma obstrução por parte da coisa)? Pela exposição anterior sobre a potência infinita e pelas perguntas recém-formuladas, nota-se por que Tomás de Aquino dividiu sua discussão tal como ele fez, entre “poder fazer” e “poder ser feito”. Enquanto a discussão sobre a potência ativa e infinita responde a possibilidade de ser *ente* quanto a “poder fazer” (empregando o possível ordenado e referindo-se à potência ativa divina de produzir *totum ens*), a discussão sobre a onipotência responde a possibilidade de ser *ente* quanto a “poder ser feito” (buscando a razão de possibilidade no possível, ele mesmo).

¹⁴² Os efeitos de Deus são a criação do mundo, a criação da alma, a glorificação da alma e semelhantes a esses. Cf. *Escritos sobre as Sentenças* l.1, d.42, q.2, a.3, resp.

A potência absoluta e a potência ordenada

Também é preciso considerar que Tomás de Aquino distingue a “potência ordenada” da “potência absoluta”. O filósofo explica que, por um lado, deve-se considerar que Deus conheceu previamente da eternidade o que criaria, que Ele quis o que conhecia previamente e que agiu segundo o que quis, dando o ser ao mundo atual. Por essa consideração, diz-se que a possibilidade de existência depende do que Deus quis e do que conheceu previamente da eternidade.

Na *Suma contra os gentios* 1.2, c.25, 1028–1033, Tomás explica isso dizendo que Deus não pode fazer o que não quer e não pode fazer o que não conheceu previamente que faria. Primeiro, absolutamente, dizendo que certos itens, que se supõem ser desejáveis ou cognoscíveis, são na verdade impossíveis de ser objeto de desejo e de conhecimento, ou porque são maus ou porque são impossíveis e não podem ter conceito de *ente*. Segundo, sob condição ou por suposição, dizendo que, uma vez que Deus quer algo, não pode não querê-lo, e uma vez que Deus conheça algo, não pode não conhecê-lo, pelo que se diz que Deus faz o que quer e o que conheceu previamente que faria, sendo impossível que contrarie a si mesmo. Essa consideração da potência divina supondo a ciência e a vontade de Deus é chamada de potência ordenada.

Por outro lado, quando a potência divina é considerada segundo o sentido estrito de onipotência, ela está a falar de *potência absoluta*, pela qual, antes de considerar o que Deus conheceu ou decidiu fazer, se diz que Ele pôde fazer todos os possíveis. Desse modo, na discussão sobre a onipotência¹⁴³, Tomás de Aquino vale-se da fórmula “Deus pode todos os possíveis” (*Deus potest omnia possible*). Nota-se que a expressão *possible* reaparece, mas em contexto diverso. No começo, ela apareceu significando os corruptíveis, que têm potência de ser e não ser. Eles eram alguns entre os possíveis e sua possibilidade se explicava pela potência dentro do movimento. No presente, *possible* apresenta-se com respeito à potência divina e muito além do movimento, na produção do *totum ens*. Trata-se também de “todos os possíveis”. Contudo, para explicar o sentido de *omnia possible*, o filósofo

¹⁴³ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3.

descarta incluir no conceito a potência ativa de Deus – pois é redundante dizer que Deus pode tudo que Ele pode – e centra-se em investigar “todos os possíveis” segundo potência passiva e segundo nenhuma potência, dito absolutamente. Assim, a discussão sobre a possibilidade de ser *ente*, enquanto ser feito, desloca-se para a busca de uma razão de possibilidade por parte de “poder ser feito”, dentro disso que se apresenta como possível. O *ente* ainda é entendido como ser causado e dependência do candidato à criatura em relação ao criador ainda se mantém. Mas a razão da possibilidade de ser *ente* não se esgota por uma referência ao criador, mas ela continua a se desenvolver enquanto ela é considerada em si própria, em termos de *ser causado*.

Capítulo 5: a possibilidade de ser *ente* por parte da criatura

“*Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, uel duas causas ueritatis habere: uel propter remotionem potentia passiuae, uel propter repugnantiam intellectuum*”
(*Sobre a eternidade do mundo* [26–30])

“*antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse*” (*Suma de teologia* Ia, q.46, a.1, ad1)

A pergunta pela possibilidade de ser *ente*, por parte de “poder ser feito”, dirige o filósofo a investigar a explicação para a possibilidade na potência passiva (que seria imanente ao que é dito ser possível), ou na ausência de contradição (o possível absoluto). Tomás de Aquino investiga a *ratio possibilis* na potência passiva, pois, nas operações conhecidas pelo homem, o agente exerce ação sobre o paciente e este sofre ação porque está em potência – tem potência passiva. Desse modo, como mostrará o filósofo, alguns raciocinam dizendo que, antes de o mundo ser feito, ele era possível em razão da potência passiva, que é a matéria. No entanto, segundo o entendimento tomasiano, este raciocínio que parece buscar a explicação da possibilidade nela própria, na verdade busca ainda uma explicação na relação a outro e com engano. A potência passiva, que é a matéria, acrescenta aos corpos corruptíveis, enquanto eles são móveis, uma ordem em relação a algo – neste caso, à causa material e passiva –, mas ela não é a explicação da possibilidade para eles enquanto criados. Dessa maneira, o Aquinate esclarece que a possibilidade de ser feito não se explica pela potência passiva, a matéria, e para isso ele retoma o conceito de criação enquanto fazer algo do nada.

Quando diz no *Compêndio de teologia* c.99, [81–94] e semelhantemente em *Sobre a eternidade do mundo* [30–31] que “antes que mundo fosse, era possível o mundo ser ou ser feito”¹⁴⁴, Tomás esclarece que a possibilidade de ser *ente* significa a possibilidade de “ser feito” segundo a criação e isso não se explica pela matéria, pois a matéria não é condição de algo ser feito, pois Deus cria do nada.

Para discutir se algo não pode ser feito em virtude de potência passiva, o filósofo apresenta o seguinte argumento:

¹⁴⁴ “*antequam mundus esset, possibile erat mundum esse uel fieri.*”

Do primeiro modo, podia-se dizer que, antes que um anjo seja feito, “o anjo não pode ser feito”, pois não pré-existe em relação a seu ser nenhuma potência passiva - uma vez que ele não foi feito a partir de uma matéria prejacente. Todavia, Deus pudera fazer o anjo, pudera ainda fazer com que o anjo fosse feito, pois Deus o fez e o anjo foi feito¹⁴⁵.

O argumento reproduzido propõe mostrar que a potência passiva não é condição de algo ser feito. Segundo potência passiva, algo seria impossível porque, para que algo pudesse ser feito, seria necessário que, antes de ele efetivamente existir, pudesse ser feito. Aqui se reforça a distinção entre *poder fazer* e *poder ser feito* e assume-se que, antes da ação de fazer (que é sinônimo de criar e que, enquanto ação, está relacionada à potência ativa), é necessário considerar se aquilo que é candidato a ser feito tem em si mesmo uma obstrução à ação. Assim, algo só pode ser feito se houver o que lhe permita ser. Caso se entenda essa ação como um movimento, então é necessário que haja algum sujeito (um *subiectus*) que viabilize a passagem de um contrário para outro, de não-ser para ser. Ora, o mundo tem a matéria. Suponha-se, então, que esse sujeito seja a matéria, que é uma potência passiva¹⁴⁶. Se a matéria fosse condição de algo ser feito, então Deus não poderia fazer os anjos, que são imateriais¹⁴⁷, e haveria por parte dos efeitos de Deus uma obstrução ao que pode ser feito: coisas imateriais. A matéria seria condição de algo ser feito e as coisas que pudessem ser feitas se restringiriam às materiais.

¹⁴⁵ “*Primo modo posset dici, antequam Angelus sit factus, non potest Angelus fieri, quia non praeexistit ad eius esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia praeiacente; tamen Deus poterat facere Angelum, poterat etiam facere ut Angelus fieret, quia fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest creatum semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse: quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.*” (*Sobre a eternidade do mundo* [30–38]). No contexto do opúsculo, o argumento fala sobre a impossibilidade de um mundo sempre existente, ou seja, com duração ilimitada, sem começo e sem fim. Mas, como se verá, o alcance do argumento é maior, abrangendo tudo o que se apresente como candidato a “poder ser feito” e discutindo a necessidade mesma de uma potência passiva para isso.

¹⁴⁶ Argumento reconstruído com base nos argumentos apresentados por Tomás de Aquino no *Compêndio de teologia* I, c.99, texto em que o doutor angélico trata da eternidade da matéria.

¹⁴⁷ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.47. Tomás de Aquino apresenta argumentos para demonstrar a existência dos anjos e outros para falar da sua natureza. Assim, não se trata de assuntos resolvidos apenas pela fé, com doutrinas aceitas com base na autoridade de Deus. Mas são assuntos de razão, passíveis de prova e de explicação segundo o modo de conhecer do ser humano.

O argumento assume que Deus fez os anjos. Se Deus os fez, então Ele pôde fazê-los e, se Ele pôde fazê-los, então não havia obstrução por parte do que foi feito, os anjos. A imaterialidade deles não os tornou impossíveis de serem feitos. A matéria não é, absolutamente, uma condição de algo ser feito, nem podem ser feitas apenas as coisas materiais¹⁴⁸.

A este argumento, exposto mais longamente, Tomás de Aquino responde bem sucintamente: “Todavia, disto não se segue que Deus não poderia fazer com que algum ente sempre existisse”. Provavelmente isso frustra os leitores que desconhecem as discussões e as teses pressupostas pelo filósofo, pois esperam que ele argumente em contrário, mostrando em detalhes a razão porque a negação da matéria como condição de algo ser feito não leva necessariamente à impossibilidade de algo ser feito.

Porém, uma vez cientes do que Tomás de Aquino discutiu previamente em outros textos, sabem que, considerando a filosofia tomasiana da criação, já está previsto que a matéria não é condição de as coisas serem feitas, pois o mundo e a matéria foram ambos criados por Deus *ex nihilo* (do nada). Assim, de acordo com a noção tomasiana de criação, mesmo que algo pudesse ser feito, disso não se seguiria que a matéria é condição de coisas serem feitas (nem que ela é eterna e incriada), porém, podendo ser feito, algo seria feito por meio da ação criadora de Deus, que é *ex nihilo*.

De fato, uma grande dificuldade que se pode ter frente ao argumento exposto é a apropriação que Tomás de Aquino faz da tese da existência dos anjos. Num primeiro momento, parece que o argumento depende inteiramente de que os anjos existam, mas isso não precisa ser o caso. O ponto fundamental é a necessidade de existir uma potência passiva para algo ser feito – o que, segundo a filosofia da criação, é falso. Como visto antes, Deus

¹⁴⁸ Wilks tem conclusão mais radical sobre o assunto. Para ele, o argumento inclui a admissão de que, se a matéria fosse a condição da possibilidade de as coisas serem feitas, nada podia ser feito. “O argumento de Aquino para a inocuidade de (3) [uma coisa que sempre fosse podia não ter sido feita, por causa da ausência de potência passiva] é o seguinte: porque a criação é *ex nihilo*, não há uma matéria anterior para a coisa criada, logo a coisa criada não tem nenhuma potência passiva anterior à criação. Neste sentido preciso, é impossível ser anterior à criação. Nesse sentido, todo criado é impossível. Do fato de os anjos serem impossíveis nesse sentido não se segue, porém, que os anjos não existam. Semelhantemente, se um mundo sem começo fosse impossível nesse sentido não se seguiria que o mundo não pudesse ser sem começo [...] A ausência de potência passiva não é obstrução para a potência ativa de Deus, caso ele desejasse criar um mundo sem começo. Porém se isso fosse uma impossibilidade lógica, então sim, neste caso, haveria genuína obstrução à sua potência ativa para criar tal mundo” (WILKS, 1996, p.331–332).

não precisa da matéria para criar algo, Ele cria do nada (*ex nihilo*). A matéria não é condição para algo *ser feito*, isto é, ser criado. Na verdade, ela é condição do movimento, apenas. “Isto”, a potência passiva, “é necessário naqueles que obtêm por movimento o princípio do ser, pois o movimento (*motus*) é o ato do existente em potência”¹⁴⁹. O movimento difere da criação, pois ele se refere à alteração qualitativa, o crescimento ou a diminuição, o deslocamento, a geração e a corrupção, que supõem a potência para contrários e a ação do agente sobre o paciente, enquanto ela, a criação, é a produção do *totum ens*, inclusive da potência que é a matéria.

Michon¹⁵⁰ aprofunda essa abordagem, enfatizando que, no movimento, supõe-se o recebimento da forma na matéria. Se a criação fosse igual ao movimento, haveria dois princípios coetâneos (ou potências): o princípio ativo, que é Deus, e o princípio passivo, que é a matéria. Deus doaria as formas que fossem recebidas pela matéria. Porém, Deus cria do nada. Então não há matéria, nem *substrato* (termo usado por Michon), que receba as formas. Nesta situação, se dependesse da matéria a afirmação de que o mundo era possível antes de ser feito, então o mundo seria impossível. Conclui, então, Michon que o argumento do anjo é de ordem metafísica, pois ele se desenvolve a respeito do princípio do ser. Desse modo, tratando da ação pela qual Deus faz o anjo, o argumento trata, na verdade, da ação pela qual Deus faz qualquer coisa - o que, em metafísica, significa a ação pela qual Deus, enquanto princípio, produz o ser (*totum ens*) de todas as coisas¹⁵¹. No *Compêndio de teologia* 1.1, c.99, [44–48], Tomás de Aquino diz, inclusive, que a negação da necessidade da

¹⁴⁹ *Suma contra os gentios* 1.2, c.37, 1132.

¹⁵⁰ “Para que uma essência não tenha a potência passiva de ser, é preciso que esta capacidade de receber o ser seja tirado (*remotio*) da essência. Mas, é possível considerar a potência de receber o ser como uma capacidade objetiva de receber as formas? Há alguma incapacidade do substrato, uma vez que não há substrato? A potência passiva supõe a existência de um substrato desta potência, como a matéria é o substrato de toda mudança física, ou, então, este não é o caso, uma vez que isto que é em potência nada é - não há nem mesmo um substrato. É aqui que uma reviravolta metafísica intervém: se fosse preciso definir o possível pela potência passiva, por um substrato suscetível de receber formas, como definiu Aristóteles, seria necessário dizer que aquilo que não é, como o anjo antes da criação, não pode ser, pois não tem um substrato capaz de ser. Antes da criação do primeiro anjo, não havia nenhuma potência passiva de ser, nem sequer para um anjo. Mas, se Deus criou um anjo, ele tinha a potência de criá-lo, mesmo que o anjo não tivesse por si a potência passiva objetiva de ser feito. [...]” (MICHON, 2004, p.135–136).

¹⁵¹ Wippel é de posição semelhante, defendendo que o argumento do anjo assume uma tese cara à noção tomasiana de criação: “implícita na resposta de Tomás está sua convicção de que a produção criadora não precisa da potência passiva” (WIPPEL, 1981, p.30).

potência passiva para a possibilidade de ser *ente* prova *evidentemente e manifestamente* que as coisas não são por si mesmas, mas são por Deus¹⁵².

Deter-se algum tempo neste detalhe não é infrutífero. Com efeito, ele faz perceber que a possibilidade de ser *ente* restringiu-se até aqui à referência ao criado, que é no evo (o anjo), que é sempre (o corpo celeste) ou que foi, é ou será em algum momento (o corpo composto pelos quatro elementos). Anteriormente, por parte de *poder fazer*, abstraiu-se da potência sua imperfeição e passividade, permanecendo apenas o sentido de princípio ativo. Agora, por parte de *poder ser feito*, Tomás de Aquino amplia a possibilidade a “antes que mundo fosse”. Ela não significa nada dentro do criado, nem a existência do ente, nem o movimento do móvel. A investigação se dirige ao anterior à criação. Evidentemente, a locução “antes que” não significa a ordem de duração (segundo antes e depois), porque, como visto, o tempo é criado com o mundo. Não é necessário que o termo seja metafórico, tampouco. Ele significa, ou pode significar, a ordem de natureza.

Sobre isso, Tomás de Aquino diz: “a cada um, o que lhe convém em si mesmo é naturalmente primeiro do que aquilo que obtém somente do outro”¹⁵³. Quando se considera algo sob seus vários aspectos e em si mesmo – isto é, deixado a si mesmo¹⁵⁴ –, observa-se que alguns desses aspectos permanecem e outros desaparecem. Os aspectos que permanecem convém a ele em si e *naturalmente*, e os que desaparecem são obtidos de outro, que não está mais presente – ou, pelo menos, não está mais em consideração. Os aspectos permanentes de um podem estar em outro por participação, porque o primeiro os produz no segundo. Há, então, uma ordem. Os aspectos encontram-se primeiramente naqueles nos quais eles são permanentes e naturais, e encontram-se secundamente naqueles nos quais eles são efêmeros, senão condicionais, deixando de se manifestar quando os sujeitos são postos sozinhos e o princípio é afastado. Desse modo, na ordem de natureza, a causa e sua

¹⁵² Na passagem, o filósofo diz: “*Oportuit enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem diuinam, ut res ab eo producte incipirent postquam non fuerant : hoc enim euidenter et manifeste ostendit eas non a se ipsis esse, sed ab eterno auctore.*”

¹⁵³ “*Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habetur*” (*Sobre a eternidade do mundo* [191–192]).

¹⁵⁴ Cf. *Sobre a eternidade do mundo* [193–194].

operação são primeiras do que o efeito, mesmo que, eventualmente, todos se mostrem em ato simultaneamente. O “antes que” remete ao princípio - a causa e sua operação, Deus.

Caso seja verdadeiro dizer que, antes que o mundo fosse, era possível que o mundo fosse ou fosse feito, não é necessário dizer-se isso segundo alguma potência. [...] Entretanto, se ele se diz segundo alguma potência, não é necessário que se diga segundo potência passiva, mas, sim, segundo potência ativa. Dessa maneira, dizendo isto, que o mundo era possível de ser antes que fosse, entende-se assim porque Deus pôde produzir o mundo no ser antes de produzi-lo, daí não se entende isso como uma afirmação de que alguma matéria existisse antes do mundo¹⁵⁵.

Contudo, no contexto da criação, a locução “antes que” refere-se também ao não-ser absoluto. Pois, se o mundo foi feito do nada, então, *antes que* o mundo fosse feito, nada era – “nada” no sentido de privação total de ser (*nullum ens*). Chega-se, então, a um impasse, aparentemente. Depois de investigar a possibilidade de ser *ente* por parte de *poder fazer*, na potência ativa de Deus, Tomás de Aquino propõe investigá-la por parte de *poder ser feito*. No entanto, no final, esta investigação por parte de *ser feito* faz o leitor retornar à potência ativa ou mostra que a factibilidade do ser feito não se explica pela potência passiva. Pior! Afirma-se que pode ser feito ao mesmo tempo em que se afirma que Deus faz do nada – contra todo entendimento, baseado no movimento, de que “do nada, nada se faz”.

Para resolver esta dificuldade, deve-se estender, tal como Tomás de Aquino faz, a investigação da factibilidade do que foi feito (*factum*) à investigação da factibilidade do que pode ser feito (*factibilis*). Não se trata, então, de entender a locução “antes que o mundo fosse feito”, limitando-se ao mundo que foi feito e à criação realizada. A expressão “todos os possíveis” (*omnia possibilia*) não apenas não se limita aos corruptíveis, como também não se limita ao mundo, incluídos os anjos e as demais criaturas. A atenção se volta novamente à potência divina, como visto, mas também se volta, em contrapartida, senão ao que foi feito, então ao possível que corresponde à potência: seu objeto. Desse modo, o objeto da potência divina é o possível absoluto.

¹⁵⁵ “*Etsi enim uerum sit dicere quod antequam mundus esset, possibile erat possibile mundum esse uel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. [...] Si autem secundum aliquam potentiam dicitur, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passiuam, sed secundum potentiam actiuam ; ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quia Deus potuit mundum in esse producere antequam producere : unde non cogitur ponere materiam praeexistisse mundo.*” (Compêndio de teologia I.1, c.99, [81–96])

Capítulo 6: a possibilidade de ser *ente* por parte do objeto da potência

“*aliquid non posse fieri, sicut quod non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul uera*” (Sobre a eternidade do mundo [43–44])

“*cum potentia dicatur ad possibilis, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilis*” (Suma de teologia Ia, q.25, a.3, resp.)

Na ciência metafísica e por parte disso sobre o que se faz juízo, a possibilidade de ser *ente* se diz por parte da causa próxima, que é Deus. Mostrou-se que essa possibilidade, por parte de *poder fazer*, explica que o possível de ser *ente*, mesmo se tiver em si algum princípio de possibilidade, não se torna *ente* sozinho, mas precisa da ação de Deus. Se Deus é potente e Sua potência é infinita, não há obstrução por parte do potente para ele agir e fazer o que é possível.

Em seguida, mostrou-se que, por parte de *poder ser feito*, a possibilidade de ser *ente* não se explica pela potência passiva e o que se deve considerar não é propriamente o que foi feito (*factum*), mas o que pode ser feito (*factibilis*). Resta investigar, então, como a possibilidade de ser *ente* do factível se explica pelo possível absoluto. Para isso, cabe retornar à discussão sobre a onipotência divina, na qual Tomás de Aquino explica que Deus pode fazer todos os possíveis¹⁵⁶, mas agora entendendo o possível como possível absoluto.

Em *Suma de teologia* Ia q.25 a.3, Aquino argumenta que Deus é onipotente. A primeira parte da resposta é a respeito do significado de onipotência, que, como visto, não é a infinita potência divina, nem supõe a potência passiva. Nos primeiros artigos, o potente e a potência ativa, que é infinita em Deus, são pensados com base no ato e na perfeição. No terceiro artigo, pensa-se sobre *o objeto* da potência ativa: Deus pode infinitamente fazer o quê? Por essa pergunta Aquino pretende esclarecer o sentido de Deus ser onipotente e, enquanto faz isso, acaba também esclarecendo *o que pode ser feito*: o factível, o possível. Isso é evidente quando se considera que, na *Suma de teologia*, Aquino diz que a

¹⁵⁶ Na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, rep. Na *Suma contra os gentios* 1.2, c.22, 986: “[...] a força divina não é determinada a algum efeito, porém pode tudo simplesmente, o que significa que ele é onipotente”; tradução de: “[...] *divina virtus non determinatur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest, quod est eum esse omnipotentem*”. Ainda na *Suma contra gentios*, Tomás de Aquino diz: “Portanto, Deus pode tudo que em si não inclui o conceito de não ente. Isto, porém, é o que implica contradição. Logo, o que quer que não implique contradição, Deus pode”; “*Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includent. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest*” (*Suma contra gentios* 1.2, c.22, 983).

onipotência não significa dizer que Deus pode fazer o que fazem as criaturas, nem que Deus pode fazer o que pode fazer, mas significa dizer que Ele pode fazer tudo que é possível.

Assim, a onipotência não se explica pela soma total das potências finitas das criaturas (ou seja, o poder de Deus não se esgota no mundo criado), pois se provou que o poder de Deus não é limitado pelo ser, nem pela essência; também não é pelos efeitos. A onipotência não é explicada pela própria noção de potência divina, pois dizer que Deus pode fazer o que pode fazer não tem ganho explicativo, é redundante. Assim, o conceito de potência (por parte das criaturas ou por parte de Deus) não explica a onipotência e é por isso que o filósofo deixa de considerar *poder fazer* para considerar *poder ser feito* enquanto *o que pode ser feito*.

Esse deslocamento de atenção de um polo para outro – da potência para o possível, da ação para o objeto da ação¹⁵⁷ – pode levar o leitor a pensar que Aquino pretendeu medir a extensão do poder de Deus por seus efeitos ou, senão pelos efeitos, por algum sujeito sobre o qual Deus possa agir. Contudo, ambas as opções foram recusadas por Aquino, pois o poder de Deus é infinito. Será que o filósofo tropeçou e caiu naquilo mesmo que quis evitar? Não necessariamente. Há uma mudança significativa na apresentação do conceito de possível: ele não está mais ligado à potência das criaturas. Possível não se refere aqui apenas ao criado, o que foi feito por Deus, mas a tudo aquilo que se apresenta como candidato a ser criado (*factibilis*), a todo possível (*omnia possibilia*) e, agora, a todo possível absolutamente (*omnia possibilia absolute*). Sendo assim, não se trata de medir a extensão do poder Deus com a intenção de limita-lo. Trata-se de tornar inteligível para o homem qual é o objeto da potência divina e, simultaneamente, mostrar que o poder de Deus se estende *positivamente* a todo possível. Resta, então, investigar qual o sentido de “todo possível” enquanto possível absoluto.

O sentido de “todo possível” é desenvolvido dentro do seguinte argumento. Em resumo: o agente age semelhantemente a si mesmo, um possível corresponde à potência ativa do agente como seu objeto próprio, a potência ativa do agente está baseada em seu

¹⁵⁷ Cabe recordar a divisão de poder entre os extremos potente e possível, feita nos *Escritos sobre as Sentenças* I.1, q.42, q.2, a.2. Comento sobre ela no Capítulo 1, p.36. Interessante notar que Tomás de Aquino mantém certos modelos e esquemas explicativos como esse, sob a forma geral [sujeito]-[verbo]-[objeto].

ato, a *ratio* do possível é tal qual a *ratio* do ato sobre o qual se baseia a potência ativa. Dessa maneira, na ordem de investigação, do possível se transita para o objeto da potência ativa e do objeto para a potência ativa ela mesma, desta para o ato da potência ativa e desse ato para a *ratio* do ato. É interessante notar que Tomás de Aquino mais uma vez desloca sua atenção, do possível volta à potência. Tal deslocamento parece estranho, visto que Tomás, ele próprio, descartou explicar a onipotência pela noção de potência. O estranhamento se desfaz facilmente caso se considere que a atenção está aqui voltada não precisamente para a potência, mas para o ato sobre o qual ela se baseia. O olhar sobre o ato não é ingênuo, tampouco. Busca-se no ato a sua *ratio*. Agora inversamente, na ordem de explicação, sabida a *ratio* do ato, sabe-se a *ratio* do objeto e, sabendo-se a *ratio* do objeto, sabe-se também a *ratio* do possível. Deus é ser infinito, que contém anteriormente em si a perfeição do ser inteiro (*totius esse perfectionem*). Dessa maneira, a potência ativa de Deus está baseada no ser e o possível que convém a essa potência como objeto próprio é o ser, também. Como a *ratio* do ato de Deus é a de ser (*ratio entis*), assim a *ratio* do possível (objeto próprio da sua potência) é também a de ser. Logo, “todo possível” é tudo que tem ou pode ter *ratio entis*.

Depois da apresentação resumida do argumento, que permite ao leitor ter dele uma visão geral, cabe analisá-lo passo a passo. O argumento de Tomás de Aquino começa com o princípio metafísico “o agente age semelhantemente a si mesmo” (*agens agit sibi simile*) e dele infere que “a cada potência ativa corresponde um possível como seu objeto próprio”¹⁵⁸.

O agente age semelhantemente a si mesmo¹⁵⁹. Tomás de Aquino apresenta esse princípio metafísico em diferentes contextos e fundamentalmente de dois modos: em um, ele diz que a ação segue o modo do ato do agente; em outro, ele diz que o agente produz um efeito semelhante a si próprio; as duas apresentações do princípio completam-se reciprocamente.

¹⁵⁸ “*unicuique potentiae actuae correspondet possibile ut obiectum proprium.*”

¹⁵⁹ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.3, resp.; q.3, a.1, resp.; *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp.; *Suma contra os gentios* I.2, c.21, 977.

Como visto antes, a ação é ser atualmente (ser em ato ou, simplesmente, o ato), que se diversifica em ato primeiro, que é a forma, e ato segundo, que é a operação. O verbo “agir”, em especial, significa indeterminadamente a operação - ou seja, significa a operação sem determinar se ela é esta ou aquela em particular. Por sua vez, a operação é imanente ou transitiva. Se ela é imanente, ela começa e termina no agente. Se ela é transitiva, ela começa no agente e termina em outro. A ação, enquanto operação, acrescenta ao agente uma segunda atualidade que o aperfeiçoa segundo certo aspecto ou que o leva a produzir esse aspecto em outro, circunstância em que ele age sobre outro enquanto é outro, *transitivamente*.

No movimento, que é o primeiro na ordem do conhecimento humano e próprio das criaturas compostas de forma e matéria, a ação exige um paciente sobre o qual o agente exerça ação, e exige que, na duração do movimento, o agente e o paciente estejam no começo e, no final, esteja o efeito¹⁶⁰. Por isso, a ação, enquanto operação, inclui em si a duração (o tempo ou a sucessão) e duas estruturas.

A primeira estrutura:

1 – [agente < operação > paciente]; que inclui, por sua vez, a estrutura seguinte:

1. 1. – [ente que é em ato < operação > ente que é em potência].

A segunda estrutura:

2 – [causa < operação > efeito]; dado que a causa seja eficiente.

Segundo a primeira estrutura, o agente age enquanto é em ato¹⁶¹ e o paciente sofre ação enquanto é em potência. Para a segunda estrutura, a causa é a responsável pela passagem da potência ao ato. É verdade que, à luz da física aristotélica, as causas são de vários tipos, mas aquela que está em questão é, de fato, a causa eficiente. Isso se evidencia pelo câmbio nos textos tomasianos entre a causa, o motor e o agente, destacando-se que o princípio é em ato e atualiza. Ademais, cabe dizer que o paciente e o efeito não são iguais. O paciente é o que subjaz à ação do agente, o ente que é em potência e sofre ação do ente que é em ato. No paciente está a potência que é atualizada pela ação do agente – uma potência passiva. O paciente pode ser outra substância, diferente daquela que o agente é, e

¹⁶⁰ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.46, a.2, ad1; *Suma contra os gentios* 1.2, c.38, 1143.

¹⁶¹ Cf. *Suma contra os gentios* 1.1, c.28, 265; e 1.2, c.22, 984.

pode ser a matéria, enquanto uma composição dos elementos ou enquanto pura potência - quando é chamada propriamente de matéria¹⁶². Diferentemente, o efeito está no término da ação - ou seja, quando a ação está concluída.

Se o agente age enquanto é em ato, então a ação segue o *modo do ato* do agente. A expressão “modo do ato” (*modus actus*) aparece na *Suma contra os gentios* I.1, c.28, 265 e I.22, 984¹⁶³ e seu significado pode ser resolvido em outra passagem de *Sobre a potência* q.3, a.1, resp., quando o filósofo distingue entre o modo particular e o modo universal. Esta distinção harmoniza-se com outra semelhante, entre causa particular e causa universal, presente na discussão sobre a criação na *Suma de teologia* Ia, q.44, a.2.

Em *Sobre a potência* q.3, a.1, resp., Tomás de Aquino explica que, se o modo como o agente é em ato é particular, a ação se atribui ao agente particularmente. O agente é em ato particularmente, ou porque nem toda substância sua é em ato (mas apenas a forma), ou porque não inclui em si o ato e as perfeições de tudo que é em ato. O agente particular é em ato segundo o que é *este ente*, ou seja, conforme certo gênero e espécie. Porque o agente age semelhantemente a si próprio, ele é em ato e ativo para produzir o ente conforme o mesmo gênero e a mesma espécie. Então, o agente particular não produz o ente inteiro, mas supõe que algo já exista e seja sujeito da sua ação. Ele age por movimento.

Ademais, é preciso considerar que, se todo agente age segundo o que é em ato, o agente é *o que ele é* em ato (*quod est in actu*) e a ação se atribui a ele conforme o modo como ele é em ato¹⁶⁴. No agente, o que é em ato é a forma. Consequentemente, o agente age pelo ato primeiro, que é a forma¹⁶⁵. Então, se o ato pelo qual o agente age é a forma, o agente particular age sobre o paciente segundo sua forma particular e produz no efeito resultante a mesma forma, razão porque o efeito é considerado ente enquanto este ou tal ente¹⁶⁶.

¹⁶² Cf. *Sobre os princípios da natureza*. §1 [20-35].

¹⁶³ “*Omne agens agit in quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae uirtutis in agendo : homo enim generat hominem, et ignis ignem*” (*Suma contra os gentios* I.2, c.22, 984).

¹⁶⁴ “[...] todo agente age segundo o que é em ato, daí ser necessário que, por aquele modo, a ação se atribua a algum agente, ao qual convém esse ser em ato” (*Sobre a potência* q.3, a.1, resp.).

¹⁶⁵ “[...] *nihil agit nisi rationi actus primi, qui est forma*” (*Sobre a potência* q.1, a.1, resp.).

¹⁶⁶ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.42, a.2, resp.

Logo, dizer que o agente age semelhantemente a si mesmo sob a perspectiva de que o efeito é semelhante à causa, leva à conclusão de que o ato do efeito e o ato da causa referem-se à mesma forma.

Semelhantemente, se o modo como o agente é em ato é universal, a ação se atribui ao agente universalmente. O agente é em ato universalmente, ou porque ele é puro ato, ou porque inclui em si o ato e as perfeições de tudo que é em ato – dado que seja a origem de todos os entes. O agente universal é em ato segundo o que é ente, ou seja, além de qualquer gênero e espécie. Porque o agente age semelhantemente a si próprio, ele é em ato e ativo para produzir “todo ente subsistente (*totum ens subsistens*), sem nenhum pressuposto”.

Contudo, no caso de Deus, não se diz apenas que o modo da ação segue o modo do ato. Na verdade, a substância e a ação identificam-se na mesma realidade em Deus, isto é, segundo a verdade da coisa (*secundum rei ueritatem*). Elas, porém, se diferem entre si segundo o modo humano de conhecer (*secundum modum intelligendi*)¹⁶⁷. Segundo o modo humano de conhecer, um nome se atribui a Deus ou por negação, ou por relação com as criaturas. Do primeiro modo, a substância distingue-se em razão de *subsistentia*¹⁶⁸, pois Deus não é por outro (*per aliud*), mas é *esse per se subsistens*¹⁶⁹. Pela via da negação, também, a inteligência humana atenta-se ao conceito de puro ato (*sem mistura* de potência), concluindo do conceito que Deus não tem si nenhuma composição (Deus é simples), não é móvel (Deus é imutável), não tem sucessão (Deus é eterno). Do segundo modo, o conceito de ação – que se nomeia também como operação – distingue-se em razão de *ultimi complementi*¹⁷⁰, pois as criaturas estão relacionadas a Deus, assim como o efeito está relacionado à causa, ou assim como o imperfeito está ao perfeito, então Deus é causa e maximamente perfeito, daí convir-Lhe maximamente agir.

No entanto, segundo o próprio modo humano de conhecer, a operação possui algum princípio, tal como se viu na Estrutura 2: [causa < operação > efeito]. Aquilo que dá começo à operação por parte da causa é o que nela é em ato: sua forma¹⁷¹. Então o homem

¹⁶⁷ Cf. *Suma contra os gentios* 1.2, c.9, a.10.

¹⁶⁸ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.1, resp.

¹⁶⁹ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.4, a.2, ad2.

¹⁷⁰ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.1, resp.

¹⁷¹ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.1, resp.

diz que o princípio da operação é a *forma* divina, que, por sua vez, é a própria essência de Deus. Então, a essência de Deus é o princípio imediato de qualquer operação divina¹⁷².

Enquanto a essência divina não tem um princípio nem segundo a coisa, nem segundo o modo humano de conhecer, a operação divina não tem um princípio segundo a coisa - consideração na qual ela se identifica com a essência -, mas possui algum princípio segundo o modo humano de conhecer¹⁷³ e esse princípio é a essência divina.

A rigor, a própria essência divina identifica-se com o ato de ser, segundo a divisão entre *essentia* e *esse*. Ora, Deus é *purum esse*. Portanto, se o ato pelo qual agente age é o próprio ser - que é *purum esse* -, então o agente produz o *totum ens*: o ato de ser e a essência, a substância segundo tudo o que em si existe (a forma e a matéria). Por essa razão, o efeito da criação é considerado ente enquanto ente¹⁷⁴.

Então, na criação, tal como no caso do movimento, dizer que o agente age semelhantemente a si mesmo sob a perspectiva do efeito ser semelhante à causa, leva à conclusão de que o ato do efeito e o ato da causa referem-se a mesma *forma*, ou que eles têm o mesmo conceito do ato (a mesma *ratio*) – o que significa dizer que a criatura é *ente* assim como Deus é *ente*.

Porém, a conceito de *ente* não convém à criatura e a Deus do mesmo modo. Na *Suma de teologia* Ia, q.4, a.3, Tomás de Aquino discute se a criatura pode se assemelhar a Deus. Na resposta, o filósofo explica que o efeito e sua causa, ou quaisquer entes comparados entre si, são semelhantes entre si quanto à *conuenientia in forma*, ou seja, como cada um acompanha a mesma forma ou mesmo conceito dela. A semelhança é múltipla “segundo os muitos modos de comunicar na forma”, *secundum rationem* e *secundum modum*. Sertillanges (1947, p.133) observa que *secundum rationem* significa “o modo de responder ao mesmo conceito”, e que *secundum modum* significa “a medida”. Na análise do argumento, a forma, além de ato, refere-se à divisão em gênero e espécie, e o *secundum rationem* refere-se à significação quanto a univocidade, analogia ou equivocidade, e o *secundum modum* refere-se aos graus de perfeição quanto ao mais e ao menos, e quanto a convir essencialmente ou por participação.

¹⁷² Cf. *Escritos sobre as Sentenças* I.1, d.42, q.1, a.2, sol.; *Sobre a potência* q.1, a.1, ad1.

¹⁷³ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.1, ad1.

¹⁷⁴ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.42, a.2, resp.

Na primeira situação de semelhança, os comparados referem-se à mesma forma, segundo a mesma razão e do mesmo modo, por exemplo: Sócrates é igual a Platão, pois são humanos. Na segunda situação, os comparados referem-se à mesma forma, segundo a mesma razão e de modo diverso, por exemplo: o sol e o ferro são quentes, mas o sol é mais quente e o ferro é menos quente; o sol é essencialmente quente e o ferro é quente por participação. Na terceira situação, os comparados referem-se à mesma forma, segundo razão diversa e de modo diverso, por exemplo: o corpo e a medicina são sadios, mas o corpo se diz sadio univocamente e é sadio por natureza, enquanto a medicina se diz sadia por analogia à saúde do corpo e é por arte.

A semelhança entre Deus e as criaturas se dá na terceira situação, pois eles se referem à mesma forma, de *ente*, porém segundo razão diversa e de modo diverso. Há algumas peculiaridades, também. As criaturas são entes por participação e ditas ser *ente* em primeiro lugar na ordem da descoberta, enquanto Deus é essencialmente *ente* e dito *ente* por analogia ao conceito de ente das criaturas. O conceito de Deus se difere do das criaturas por incluir a perfeição – ele é ser maximamente e o mais verdadeiramente¹⁷⁵. Na ordem da natureza e da explicação, Deus é anterior às criaturas, pois Ele é essencialmente ser e a causa que explica o ser *ente* das criaturas. Por outro lado, na ordem da descoberta (segundo o modo humano de conhecer), as criaturas são anteriores a Deus e, dentre as criaturas, as móveis e sensíveis.

Então, quando se diz que as criaturas são semelhantes a Deus porque elas têm a mesma *forma* de Deus – porque elas são *ente* assim como Deus é *ente* –, entende-se que *ente* se diz por analogia.

Após investigar a semelhança entre o efeito e a causa supondo a criação, pode-se mais facilmente voltar a atenção à relação entre o possível e o potente supondo a situação anterior à operação de criar – “anterior” na ordem de natureza, como visto no Capítulo 5. Esta sequência na discussão está de acordo com a resposta na *Suma de teologia*, onde o filósofo argumenta que, se o agente age semelhantemente a si próprio, então algum possível corresponde à potência ativa.

Cabe notar que na relação não está em consideração o potente e o feito (*factum*),

¹⁷⁵ Conferir Capítulo 3.

mas o potente e o factível (*factibilis*). O factível certamente não significa a criatura enquanto o que foi criado, no entanto ele também não significa a criatura enquanto factível, somente. Dentro de uma licença interpretativa – e malgrado o vício da repetição –, pode-se dizer que *o factível é o factível enquanto tal*. Em termos tomasianos, ele significa o possível absoluto. Trata-se, então, de uma relação entre o potente e o possível absoluto. O caminho para mostrar isso começa com a sentença “*unicuique potentiae actiuae correspondet possibile ut obiectum proprium*”¹⁷⁶.

Nota-se que o possível, antes visto como *factível* devido a *poder ser feito* dentro da relação entre a criatura e Deus, agora se reapresenta como objeto da potência. Corresponde à potência um possível como seu objeto. Tal como a operação, o objeto da potência pertence a uma estrutura:

3- [potente < potência > possível]

e, enquanto possível, o objeto remete à potência – por cuja “lente” é visto como possível – e ao potente – com cujo conceito do ato (*ratio*) deve concordar para ser o possível conveniente a ele. A potência ativa “pede por” um possível e este responde à exigência da potência ativa. Esta exigência mostra que a potência possui a atividade da *ação sobre outro (in aliquid)* da operação transitiva, operação a respeito da qual ela é potência. Isto mostra que a estrutura da potência, [potente < potência > possível], é simétrica à estrutura da operação, [causa < operação > efeito].

Ademais, como acontece na relação entre o criado e o criador, a relação entre o possível e o potente não é real por parte de Deus, o potente. Então dizer que o possível responde a uma exigência da potência não significa que Deus esteja realmente ordenado à criatura ou precise dela de algum modo. Basicamente isso diz que, *antes que o mundo fosse feito*, se Deus pode agir, Ele pode agir sobre outro que possa ser feito. Fica resguardada a independência de Deus, que pode agir ou não agir, desde que queria uma ou outra opção.

Anteriormente observou-se que, para Tomás de Aquino, a essência divina não tem um princípio nem segundo a coisa, nem segundo o modo humano de conhecer, e a operação divina não tem um princípio segundo a coisa – consideração na qual ela se identifica com a essência –, mas possui algum princípio segundo o modo humano de conhecer. Acrescenta-se agora que, além de distinguir conceitualmente a substância e da operação, a inteligência

¹⁷⁶ *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp.

humana distingue a operação da potência. No caso, embora o filósofo admita algum significado para que a essência e a potência sejam ambas o princípio da operação¹⁷⁷, a potência distingue-se não porque seja o princípio da ação (*principium actionis*) e sim porque ela é o princípio do efeito (*principium facti*)¹⁷⁸.

Deve-se ressaltar inclusive que, se a consideração feita supõe *antes que o mundo fosse feito*, não há propriamente a criatura na relação. Num exercício de imaginação, a relação se dá entre Deus e o não-ser absoluto, pois a criatura é feita do *nada*. Assim sendo, mesmo por parte do possível, a relação não é necessariamente real. Depois da criação, a relação é real para o factível enquanto o *factum* (a criatura). Entretanto, antes da criação, a relação não pode ser real para o factível enquanto tal, visto que se supõe não haver nada.

Contudo, segundo o modo humano de conhecer, ainda que o possível enquanto tal não seja criatura – de modo mais geral, não seja *ente* –, ele está dentro de uma relação com a potência ativa de Deus, como objeto dela. Uma consideração assim, do possível como objeto da potência, pode significar que o possível é um resistente¹⁷⁹ que deve ser vencido pela potência ativa, ou pode significar que o possível é uma exigência da *atividade sobre outro* da potência ativa.

O primeiro sentido, enquanto resistente ao potente, entende-se do seguinte modo: enquanto o paciente apresenta-se como aquilo sobre o que agente exerce ação, o possível apresenta-se como aquilo que jaz sob a potência ativa e faz resistência a ela, ou ao potente, mais precisamente. Dessa maneira, o possível mostra-se sob dois aspectos, um positivo e outro restritivo; ela é uma via de acesso a um intento, permitindo sua realização, e simultaneamente põe uma condição para ele: isto é possível, *não os outros*; isto é possível *se tais e tais exigências forem satisfeitas*.

O segundo sentido, enquanto exigência da ação sobre outro, depreende-se da passagem “*quod posse importat respectum medium inter potentem et possibile*”¹⁸⁰. A tradução da locução “*respectum medium*” é desafiadora. “*respectum*” está como objeto direto e substantivo, vem do verbo “*respecto, -as, -tum, -are*” que significa a observação

¹⁷⁷ Cf. *Sobre a potência* q.1, a.1, ad1.

¹⁷⁸ Cf. *Suma contra os gentios* l.2 c.10.

¹⁷⁹ Cf. *Comentário à Metafísica* l.5, lect.14; e *Sobre a potência* q.1, q.3, resp.

¹⁸⁰ *Escritos sobre as Sentenças* l.1, d.42, q.2, a.2.

atenta em volta de si, em alerta, que olha para trás e para frente. Significa, assim, circunspecção. O termo “*respectum*” é usado também sob a forma “*respectu* + [genitivo]”, traduzida em português geralmente como “com respeito a”, e significa a observação de algo do ponto de vista de outro (por exemplo, a criatura com respeito a Deus). Por sua vez, “*medium*” significa o que está entre dois extremos, o meio que os liga um ao outro. Isto está de acordo com o sentido de relação: a potência, ou o poder, é a relação entre o potente e o possível. À luz dessas considerações, de volta à passagem dos *Escritos sobre as Sentenças*, entende-se que o poder (‘*posse*’) traz consigo, no próprio significado, o sentido de transição – neste caso, do potente para o possível – e de intermediário – o poder é o meio pelo qual o potente transita para o possível.

Na relação entre o potente divino e o possível factível, esta transição, “*respectum medium*”, encontra-se primeiramente no domínio intelectual, segundo o modo humano de conhecer. O conceito de potência inclui em si a atividade da *ação sobre outro (in aliud)* da operação transitiva, que a tem, por sua vez, devido ao ato e à perfeição. Na potência, porém, a atividade se inclui dentro da suposição *antes que a operação acontecesse*. O *outro* é uma consequência dessa atividade, que começa no agente e termina em outro. O possível enquanto *objeto* aparece, então, como resposta conceitual à atividade da potência.

Por outro lado, para conhecer qual possível é o objeto daquela potência, a inteligência precisa conhecer o conceito do ato (a *ratio*) do potente enquanto este é agente – isto é, enquanto ele é em ato e age. Por isso, Tomás de Aquino diz em seguida: “*secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia actiua*”. Nota-se que o conhecimento da *ratio* do objeto se dá também por intermédio do conceito de potência (o poder), mas este serve apenas para chegar ao ato, no qual se supõe a potência estar fundada ¹⁸¹.

Qual é a *ratio* do objeto, então? Porque o efeito se segue da ação da causa, ele é

¹⁸¹ Tomás de Aquino diz literalmente que a potência ativa está *fundada* sobre o ato. Talvez daí alguns comentadores obtenham alguma evidência textual para prosseguir com a busca do *fundamento* do possível. Porém, deve-se notar que o *fundamento* não é do objeto da potência, o possível, mas da potência, ela mesma. O *fundamento* da potência ativa é o ato do agente. Deve-se observar ainda que o tratamento dado ao assunto em *Suma de teologia* difere daquele dispensado em *Sobre a potência* q.1, a.1, onde o filósofo diz que a potência ativa se diz com respeito ao ato segundo, que é a operação. Difere também na *Suma contra os gentios* 1.2, c.25, 1018, onde o filósofo diz que nenhuma potência ativa tem operação quando “falta o conceito ou a forma do seu objeto”. Permanece desconhecido, então, o sentido próprio de “fundada” e resta ao leitor o sentido aproximado e metafórico: aquilo *no que subsiste*, tal como o acidente na substância. A potência ativa está no ato, segundo o modo humano de conhecer – pois, falando propriamente, não há mistura de potência e ato em Deus.

semelhante a ela e possui a mesma forma que ela tem. Semelhantemente, o possível é consequência da atividade do potente, ele é semelhante ao potente e ele possui a mesma *forma* do potente. No entanto, o possível é considerado tal antes que a operação aconteça. Então, a rigor, não há efeito que tenha alguma forma. Há o objeto, uma resposta conceitual à atividade da potência. Ele possui, assim, *o conceito da forma* da potência. Mas a potência está no potente e, como diz Tomás de Aquino, ela está fundada no ato do potente. Então *o conceito da forma* do objeto é o mesmo do ato sobre o qual a potência ativa se funda. O *actus*, sobre o qual a potência está fundada, pode ser a operação, pois a potência ativa se diz em relação ao ato segundo, que é a operação, e pode ser a forma, ela mesma, pois o agente age pelo que nele é em ato, sua forma. Então, mais precisamente, o conceito do objeto é igual ao conceito da forma do potente.

O ato de Deus, ou Sua forma, é o *purum esse*. Então o conceito do Seu ato, e consequentemente o conceito do objeto da Sua potência, é o conceito de ente (*ratio entis*). O ato de Deus é o próprio *esse* e Sua perfeição tem previamente em si a perfeição do *ente* inteiro¹⁸². Logo seu poder se estende a tudo que tem ou pode ter o conceito de *ente*.

Enquanto considera cada *ente* em sua integridade, Aquino distingue no ente o que é perfeição do ser (como, por exemplo, a vida) e o que não é perfeição (como, por exemplo, a matéria). A perfeição do ser supõe um tipo de ser atual, que é completo e ativo, embora seja parcial e multiplicado nos vários entes e seja total, infinito e uno em Deus. Para o Aquinate, a consideração das perfeições parciais e multiplicadas que se encontram nas criaturas leva a concluir que elas se unificam quanto à forma (por exemplo, dos vários entes vivos se chega à vida), que se encontram todas num mesmo subsistente (a vida, a inteligência *et cetera* existem em Deus) e que se encontram no subsistente no mais elevado grau, *maximamente*¹⁸³.

Então, para Tomás de Aquino, há conhecimento sobre as várias perfeições nos vários entes e sua unidade em Deus. Porém, como se dá a relação entre as perfeições parciais e multiplicadas e a perfeição total e unificada? A resposta tomasiana é: por participação¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. *Suma de teologia* Ia, q.4, a.2, resp.

¹⁸³ “*Quidquid enim bonitas et perfectionis est in diuersis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis*” (*Suma contra os gentios* 1.2, c.2, 861). Cf. *Suma de teologia* Ia, q.3 e 4; e *Suma contra os gentios* 1.1, c. 28 e 40; sobre a simplicidade e a perfeição de Deus.

¹⁸⁴ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.4, a.2, resp.; e Ia, q.44, a.1.

Na consideração por parte das criaturas, as perfeições parciais e multiplicadas são efeitos da perfeição total e unificada. Na consideração por parte de Deus, Ele age semelhantemente a si mesmo e produz efeitos semelhantes a Si. A semelhança garante que, conhecendo-se os efeitos, encontre-se neles algo que remeta à causa – estabelecendo relação entre efeito e causa -, e garante também que se fale algo sobre o que a causa é – distinguindo esta relação de outras.

Se Deus age pela sua forma, que é Sua essência e se identifica com o *esse purum*, e se Ele é perfeito, pois contém previamente em si a perfeição do *totum ens*, então sua potência ativa tem o conceito de *ente* e seu objeto correspondente são todos os possíveis de ser *ente*. Tomás de Aquino deixa isto claro quando escreve que:

O ser divino, sobre o qual o conceito da potência divina está fundado, é ser infinito, não limitado a algum gênero de ente, mas que contém previamente em si a perfeição do ser inteiro. Do se segue que tudo que tem ou pode ter conceito de ente está contido sob os possíveis absolutos a respeito dos quais Deus é dito onipotente¹⁸⁵.

A possibilidade de ser *ente* por parte de *poder ser feito* refere-se, então, ao possível enquanto o objeto da potência divina. Segundo o modo humano de conhecer, o potente está relacionado ao possível, porque Deus tem o poder de criar o possível, e o possível está relacionado ao potente, porque tem ou pode ter o conceito de *ente*. Todavia, resta saber por que o possível é, dentre os modos de dizê-lo, *absoluto*. A possibilidade do possível absoluto não se explica *in ordine ad aliud*, próprio do possível ordenado. O possível absoluto é possível *de si e em si*.

Dewan enfatiza bem este ponto e lembra que o possível absoluto é segundo nenhuma potência¹⁸⁶. Antes de tomar este detalhe como um problema grave, é preciso recordar que, dentro das distinções feitas pelo filósofo e investigadas no Capítulo 2, o possível absoluto não exclui o possível ordenado. Do contrário, o Aquinate supõe que todo

¹⁸⁵ *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp. Conferir também “*Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra ostensum est. Est igitur sua uirtus actiua perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur praeter haec Deus potest*” (*Suma contra os gentios* 1.2, c.22, 984).

¹⁸⁶ “Respeito como a luz guia na doutrina dos possíveis, tal como proposta por St. Tomás, o ponto de que os possíveis absolutos não são assim chamados com referência a uma causa ou poder” (DEWAN, 1974, p.83).

possível ordenado seja possível absoluto, pois é necessário respeitar o princípio de não-contradição (próprio do possível absoluto), antes de incluir uma ordem em relação a outro (próprio do possível ordenado). Desse modo, quando Tomás de Aquino diz que o objeto da potência divina é, no fim das contas, o possível absoluto, ele não se põe em contradição, nem cria necessariamente um problema. O que ele faz é dar o nome mais universal de possível para o objeto da potência mais universal.

Tanto é verdadeiro que o possível absoluto não significa nenhuma potência, como é verdadeiro que, no argumento da *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, Tomás de Aquino encontre o conceito (a *ratio*) do possível recorrendo ao ato da potência ativa. A conciliação entre as duas posições tomasianas consiste em entender distintamente a descoberta da *ratio* e o conhecimento daqueles que podem tê-la. Por exemplo, o fogo tem a potência de queimar e, pelo seu ato, descobre-se que o objeto da sua potência tem ou pode ter o conceito de inflamável. Porém, essa descoberta não é o bastante para conhecer quais *entes* têm ou podem ter o conceito de inflamável. Adquirir tal ciência a respeito dos móveis leva, segundo entende Tomás de Aquino, à conclusão de que os inflamáveis são corpos com alguma matéria ou potência passiva, pela qual possam sofrer a ação do fogo. Por parte de *poder ser feito*, os corpos são móveis porque são materiais, como se viu no Capítulo 5. Semelhantemente, o filósofo está dizendo que, por parte de ser feito e *em si*, os possíveis de ser *ente* são factíveis porque são possíveis absolutamente, isto é, em razão da ausência de contradição neles próprios.

Se os candidatos a objeto da potência divina tiverem em si alguma contradição, eles serão impossíveis absolutos e, em acréscimo, não serão objetos da potência divina. Tanto esta leitura está de acordo com o pensamento tomasiano que, no trecho da *Suma contra gentios* I.2, c.22, 983, Tomás de Aquino diz:

Portanto Deus pode todos que em si não incluem conceito de não ente. Esses são os que implicam contradição. Portanto, resta que Deus pode tudo o que não implica contradição.

Deus não pode fazer o que é dito em si ser impossível (impossível absolutamente), não porque Lhe falte alguma potência – afinal, ela é infinita –, mas porque falta ao candidato a objeto da potência divina a suscetibilidade de ter o conceito de ente. O

impossível é contraditório e, sendo contraditório, não tem nem pode ter o conceito de *ente* – vale recordar o que o filósofo discute nos *Escritos sobre as Sentenças* e em *Sobre a potência* sobre a impossibilidade absoluta. Porém, contrariamente, Deus pode fazer o que é dito em si possível (possível absolutamente), pois isso não é contraditório e pode ter o conceito de ente.

Ao modo como procede na *Suma contra os gentios* a respeito dos nomes divinos, Tomás de Aquino apresenta o “não ser contraditório” como uma definição negativa do possível absoluto, pois ele supõe um *gênero* comum de contraditórios (suposto, mas não inteligível) e remove dele o possível absoluto. Depois disso, o leitor do texto tomasiano fica certamente à espera de uma definição positiva: se não é a potência passiva, qual é o elemento do possível absoluto que o faz possível de si? Acontece que o filósofo não fala aberta e diretamente sobre o assunto nas questões em que ele discute sobre a potência divina e o seu objeto. Contudo, ele dá indiretamente a sugestão de que o possível absoluto seja algum *uerbum*, no sentido de verbo mental ou conceito.

Em *Sobre a potência* q.1, a.3, ad sc1, Tomás de Aquino diz:

Ao primeiro [*sed contra*] que objeta sobre o contrário, [respondo] dizendo que o verbo se diz não apenas do que é proferido pela boca, mas também do que é concebido pela mente. Porém, que a afirmação e a negação sejam verdadeiras simultaneamente, isto não pode ser concebido pela mente, como se prova em *Metafísica* IV, nem por consequência algo dentre aqueles nos quais isso [a contradição] esteja incluído. Uma vez, com efeito, que as opiniões contrárias sejam as que pertencem aos contrários, segundo o Filósofo, seguir-se-á que um sozinho tem simultaneamente opiniões contrárias. Também assim não é contra o verbo do anjo [“Não será impossível a Deus todo verbo” (Lc 1, 37)], se é dito que Deus pode o impossível dito anteriormente¹⁸⁷.

E na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, ele diz também:

Do que se segue ser mais conveniente que Ele não possa fazer esses [que implicam contradição]. Nem isto é contra o verbo do Anjo que diz: todo verbo não será impossível a Deus. Pois isso que implica contradição não pode ser verbo, porque nenhum intelecto pode conceber isso¹⁸⁸.

¹⁸⁷ “*Ad primum uero, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod uerbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul ueram, non potest mente concipi, ut probatur IV Metaph., et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariae opiniones sint quae sunt contrariorum, secundum philosophum, sequeretur eundem simul habere contrarias opiniones: et ita non est contra uerbum Angeli, si dicatur, quod Deus non potest praedictum impossibile*”.

¹⁸⁸ “*Unde convenientius ea [ea quae contradictionem implicant] non possit facere. Neque hoc est contra*

Num momento, Tomás de Aquino diz que, se algum suposto é contraditório, então ele é impossível. Agora o filósofo diz que, se algum suposto é contraditório, ele não é concebível pela mente e não é *uerbum*. Dentro de um exercício interpretativo, pode-se ver *indiretamente* no cruzamento dos dois argumentos Tomás de Aquino apontando algum elemento para definir positivamente o possível absoluto: isto é, ser concebível pela mente, ser algum *uerbum*. Esta interpretação harmoniza-se com outras partes da discussão tomasiana sobre o possível. No Capítulo 2, na seção sobre o possível metafórico e o possível absoluto, observou-se que o possível absoluto passa por vários níveis de consideração. Na significação, ele não é nenhuma potência. Na predicação, ele é um modal, que se opõe a outros modais (ser necessário e ser impossível) ou que admite como possível a verdade em contrário, ou ele é algum *esse possibile*, isto é, algum nome, conceito ou essência que seja suscetível de predicação. Com base nos *Escritos sobre as Sentenças* 1.1, d.42, q.2, a.2, observou-se que, por parte do possível, afirma-se que não há possibilidade (*ratio possibilis*) em duas situações, ou se não houver *esse possibile* suscetível de predicação, ou se houver contradição.

Então é provável que, no caso em discussão, o possível absoluto seja o *uerbum* e o *esse possibile*, isto é, alguma essência ou conceito que seja concebível pela mente e que seja suscetível de incluir o conceito de ente ou de não ente. Trata-se de uma definição positiva do possível absoluto na medida em que faz alguma afirmação sobre o que o possível é, porém de tipo bem limitada. O possível absoluto é o mais universal e, dos vários possíveis que se diferenciam entre si pelas potências e causas aos quais fazem referência, o possível absoluto retém afirmativamente apenas o ato mental de conceber o conceito e outro ato mental de predicação. No entanto, todos os outros possíveis são *uerbi* e *esse possibile*, por suposto. Em comparação com eles, o possível absoluto se diferencia também negativamente: sua possibilidade se define por nenhuma ordem em relação a outro; não proíbe a inclusão de alguma ordem, absolutamente, mas se ela é incluída, não entra na sua definição como possível absoluto, mas como possível ordenado – dentro de outra

uerbum Angeli dicentis: Non erit impossibile apud Deum omne uerbum; id enim quod contradictionem implicat uerbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere”.

consideração. O possível absoluto, então, fica entre a negação de estar entre os contraditórios e a negação de ser considerado dentro de uma ordem em relação a outro.

Por meio dessa interpretação, uma visão de conjunto, que articule a definição negativa e a “positiva” de possível absoluto, pode se traduzir no seguinte. Por um lado, enquanto a afirmação e a negação simultâneas impedem o *uerbum*, o ser *ente* e a privação do ser, simultâneos, impedem o *aliquid*. O possível absoluto é possível porque não é contraditório. O Aquinate diz sobre o contraditório nos *Escritos sobre as Sentenças* I.1, d.42, q.2, a.2: *quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens*, ou seja, se o suposto é ente e não ente, então ele não é ente nem é não ente¹⁸⁹. Desse modo, a contradição obstrui a constituição de “algo”, um verbo mental, a respeito do que se façam afirmações ou negações. “Isso [ser contraditório], nada é”¹⁹⁰. A contradição não é *ente*, pois tudo que existe é algo. A contradição seria como isso que não constitui algo porque a essência está em conflito, ou porque entre duas diferenças nenhuma se estabelece, ou porque uma diferença oscila entre se estabelecer ou esvanecer, ou por fim porque a própria “essência” contradiz a existência (neste caso, a essência é o mesmo que o não-ser absoluto, pois somente o não-ser se opõe ao ser). Por outro lado, quando há algum *uerbum*, que possa ter conceito de ente ou de não ente, que possa ser algo, ele é possível absolutamente.

O problema remanescente é que o tratamento do possível como *em si* sugere que fora de Deus e das criaturas algo é de algum modo, algo que considerado em si pode ter *ratio entis* e que tem uma essência expressada em sentença sob a forma geral “S é P”, sem contradição. Resta perguntar: do tratamento como em si se segue que algo seja assim, em si? Não, pois considerar algo em si ou absolutamente é separá-lo das suas relações com outras causas e potências *segundo o modo humano de conhecer*, mas também é considerá-lo universalmente, separado das condições que o particularizam (como a matéria, o lugar e o tempo, por exemplo). Possível por si, ou impossível por si, delimitam o campo de investigação onde se deva buscar a possibilidade (*ratio possibilis*); trata-se de um princípio ima-

¹⁸⁹ Além disso, o filósofo diz: “Porém isto que é simultaneamente afirmação e negação não pode ter razão de ente, nem de não ente, pois o ser exclui o não-ser, e não-ser exclui ser”; tradução de “*hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, ratione entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse.*” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp.)

¹⁹⁰ “*quia hoc [affirmatio et negatio simul esse vera] nihil est*” (*Sobre a eternidade do mundo* [47]).

nente, que está no próprio conceito. Assim descarta-se explicar o possível pela referência dele à potência ou pela relação entre a criatura e a operação divina de criar. Isso que é dito possível absoluto tem em si mesmo o princípio de ser possível.

Sobre o assunto, há ainda alguns detalhes sobre os quais é importante pensar com mais atenção. Quando o possível absoluto é considerado com respeito ao modal “ser possível”, ele se opõe a “ser impossível” e a “ser necessário”¹⁹¹. O possível pode ser sujeito de predicação e dele se pode dizer “que é ente”, sem que, por essa ação de dizer, se caia em contradição. Portanto ele não é impossível. Porém, a ausência de contradição não implica que o possível enquanto tal seja *ente* ou ser de algum modo. O princípio que obstrui a possibilidade de ser não se converte em princípio que garanta a ele ser de algum modo. A ausência de contradição e poder ter conceito de *ente* bastam para que o homem conheça algo como possível, mas não bastam para que, na realidade, algo seja *ente* ou ser de algum modo. Na realidade, isso que se apresenta à inteligência humana como possível necessita estar relacionado a uma potência ativa. Por isso, para que o possível seja *ente* ou ser de algum modo é necessário que o potente opere e produza-o. Porque depende da operação de outrem, que sirva de potente, agente e causa, o possível não é necessário. No movimento, o possível significa os contingentes. Na criação, o possível significa todas as criaturas. Supondo *antes que a operação acontecesse*, o possível é o objeto da potência ativa.

De acordo, Stolarski (2001, p.105) entende que, na *Suma de teologia*, identificam-se o objeto de ação e o possível. O objeto de criar é o *ente* ou o que pode ter *ratio entis*. Quan-

¹⁹¹ Stolarski (2001, p.129) entende que os possíveis – os objetos da potência divina – se opõem a “ser impossível”, apenas; sem oposição a “ser necessário”. Pois entre eles estão os imateriais e os incorruptíveis, que são necessários. Porém, deve-se considerar que resta ainda um significado de “ser necessário”, que é não ter causa. Dessa maneira, todas as criaturas são possíveis, pois elas têm uma causa, e se opõem a “ser necessário”. No entanto, Stolarski acrescenta o caso da processão das pessoas divinas, mais especificamente a geração do Filho pelo Pai. Em *Sobre a potência* q.2, a.5, Tomás de Aquino admite que o Filho pode ser considerado “*inter possibilita diuinae potentiae*”. A rigor, como o Filho é incriado, ele também não tem causa. A geração, nesse assunto de grande complexidade, não inclui em si a relação entre a causa e o efeito. Aparentemente vale o que disse o comentador. Contudo, na letra do texto, o Aquinate não diz que o Filho é objeto da potência divina, mas diz que “*nihil prohibet ... computari inter possibilita diuinae potentiae*”. Ou seja, quem quiser pensar sobre a geração do Filho pelo Pai pode recorrer ao assunto dos possíveis sob o poder de Deus. Porém, quem proceder assim deve se recordar de que, falando propriamente, a potência divina fala sobre a operação transitiva, de Deus em relação às criaturas, e a processão das pessoas divinas é um assunto sobre as operações imanentes de Deus. Com isso em mente, a presente dissertação, que não trabalha o caso da geração do Filho pelo Pai, entenderá a potência divina como *principium facti*, em relação às criaturas e aos criáveis. Neste sentido, como foi mostrado, não se mantém a defesa de que os possíveis se opõem apenas a “ser impossível”, eles se opõem a “ser necessário”, também, pois têm alguma causa.

do o objeto de ação, o que tem ou pode ter o conceito de *ente*, é considerado com respeito à potência ativa de Deus, ele é chamado de “possível”.

Entretanto Storlarski deixa de considerar que, nos *Escritos sobre as Sentenças* e na *Suma de teologia*, Aquino diz que o possível é o que pode ter *ratio entis uel non entis*. A distinção ignorada é entre o possível enquanto possível ordenado (o objeto da potência divina) e enquanto possível absoluto (o candidato a objeto da potência divina). Daí, como diz Stolariski, o objeto deve estar de acordo com a potência, à qual ele convém. A potência divina tem *ratio entis*, então seu objeto precisa admitir o conceito de ente sem contradição. Diferentemente, enquanto possível absoluto, o candidato a objeto da potência divina é possível porque é algum *uerbum* concebível pela mente e suscetível de predicação, isto é, pode ter *ratio entis uel non entis*. Se um candidato a objeto recebesse a *ratio entis* e resultasse em contradição, ele não seria verdadeiramente objeto da potência divina.

Contudo, qualquer “ser de algum modo” é compatível com o conceito de ente, qualquer “o que” concebível pela mente é sujeito de predicação, que é ou que não é. Então apenas o não-ser absoluto e o que não constitui *uerbum* (verbo mental) não são objetos da potência divina.

Como não falta a Deus nenhuma perfeição e, por isso, Ele não está limitado por Seu poder, o não-ser e a obstrução ao *uerbum* são impossibilidades por parte do candidato a objeto. Para que ele seja impossível para Deus, ele precisa ser mais do que o impossível ordenado, precisa ser o impossível absoluto; cuja impossibilidade é *de si* e *em si* mesmo, tal como Tomás de Aquino diz nos *Escritos sobre as Sentenças* l.1, d.42, q.2, a.3. Então, não se trata apenas de um *uerbum* constituído mentalmente em contradição com o ser, mas de um autocontraditório. O *uerbum* é suscetível de ter conceito de ente ou de não ente, porém, enquanto o *uerbum* é concebido pela mente, seus elementos precisam ser compatíveis entre si. Quando Tomás de Aquino fala de *habitus terminorum*, isto é, a relação habitual entre os termos, ele pode ter em vista não somente a relação entre o *uerbum* e o conceito de ente, mas também a relação entre os elementos do *uerbum*, não importa quais eles sejam. A autocontradição é obstáculo para o *uerbum* e, uma vez que este seja concebido, ele naturalmente é compatível com o conceito de ente. Não é exagero dizer, então, que a resposta tomasiana à pergunta “O que Deus não pode fazer?” seja “*Nada*”, ou seja, Deus pode fazer tudo. O princípio de não-contradição não é um limite ao poder de Deus, de fato.

Pelo contrário, ele auxilia ao homem o entendimento sobre a onipotência e sua extensão ilimitada. O que está fora do alcance de Deus? Nada, isto é, precisamente o não-ser e o inconcebível (o autocontraditório).

Por outro lado, não é o caso de dizer que, antes de ser conhecido como objeto da potência divina, o *uerbum* tem o conceito de ente. Se ele tiver o conceito de ente, seu conceito supõe que *a coisa significada* seja ou possa ser. Se o conceito do *uerbum* supor que ele seja ou possa ser *ente* antes de ser considerado objeto da potência divina, então, sim, haverá algum problema: pois, antes da operação divina, até mesmo separado dela, o conceito do *uerbum* já determinaria que ele é ou possa ser *ente*. Para que isso acontecesse, a suposição da existência deveria estar incluída na essência e em seguida na definição, e isto seria cair em alguma forma de argumento ontológico de Anselmo da Cantuária e igualar os possíveis (inclusive os criados) a Deus. Porém, como visto, a possibilidade de ser *ente* se explica pela ação criadora de Deus. O conceito de ente se acrescenta ao *uerbum* dentro da relação entre o possível e o potente. Ainda assim, nessa circunstância, o *uerbum* é objeto da potência ativa de Deus, então é necessário que, primeiro, ele não tenha o conceito de ente, mas possa tê-lo. Na relação entre o possível e o potente, o *uerbum* tem o conceito de ente caso ele seja criado. Somente na criação o conceito de ente está incluído no conceito do *uerbum*, mas daí o próprio *uerbum* cede lugar ao ente, e à sua composição de ato de ser e essência, e o próprio ente não é *ente* por essência, mas por participação no *esse*.

Dadas as razões anteriores, pode-se entender que, no artigo terceiro, sobre a onipotência de Deus, Tomás de Aquino trata, na verdade, da atividade da potência divina e do objeto que ela pede, com base na operação transitiva do agente, que é também o potente. Entende-se, também, que o possível na discussão sobre os possíveis não-criados significa o objeto da potência ativa, com respeito ao potente e sua potência. Ele não significa o possível enquanto consideração separada do movimento e uma divisão do ser segundo potência e ato, nem um dos modais da lógica, simplesmente. O possível com respeito ao potente e sua potência significa o término a que se dirige a ação, uma exigência de atividade, dentro de uma consideração *antes que o mundo fosse feito*. Ademais, esse possível é absoluto, pois, considerado em si, ele é algum *uerbum* concebível pela mente e suscetível de predicação, na qual se diga que ele é ou que não é. Entende-se que o possível, enquanto objeto da potência, não significa *ente*, nem ser de algum modo. Como dizem

alguns comentadores – por exemplo, Morton (1958) e Cross (2010, p.130) –, o possível não tem necessariamente uma consequência ontológica. Dizendo que *isto* é possível enquanto objeto duma potência ativa, não se afirma que *isto* seja ente ou ser de algum modo; continua valendo que Deus cria do nada.

Contudo, segundo o modo humano de conhecer, antes que o mundo fosse feito, ele “era por potência na causa agente”¹⁹². Até mesmo depois de o mundo ser feito, as criaturas estão sob o poder de Deus como possíveis (incluídas as criaturas chamadas de necessárias – pois incorruptíveis –, como os anjos e os corpos celestes). “Portanto, assim como estava na potência do Criador que as coisas fossem, antes que elas fossem em si próprias, assim também está na potência do Criador, depois que elas sejam em si próprias, que elas não sejam”¹⁹³. Desse modo, o Aquinate explica que os efeitos são virtualmente (*uirtute*) na causa¹⁹⁴, ou seja, pela força ou a potência ativa. Porém, deve-se cuidar de se recordar de que Deus não tem força ou potência ativa assim como as criaturas têm. Não há nada em Deus que seja em potência e a potência ativa se diz a Seu respeito apenas como princípio do *factum*. Então, cabe enfatizar, os que são objeto da potência divina estão na potência segundo o modo humano de conhecer.

O que não foi criado, mas pode ser feito

Depois de passar pelas investigações precedentes, chega-se ao assunto do possível não-criado. Os modos de dizer ser possível foram distinguidos segundo alguma potência ou nenhuma potência, segundo causas superiores ou inferiores, e de modo geral entre dizer ordenadamente (possível ordenado) e dizer absolutamente (possível absoluto).

Mostrou-se que o possível absoluto abre caminho para a possibilidade de ser *ente* por parte do factível. Porém, a isso se deve acrescentar um agravante: que o mundo atual, efetivamente criado por Deus, não esgota tudo que é dito ser possível, pois, como Tomás de

¹⁹² *Suma de teologia* Ia, q.4, a.2, resp.

¹⁹³ *Suma de teologia* Ia, q.9, a.2, resp.

¹⁹⁴ Cf. *Suma contra os gentios* 1.1, c.31.

Aquino defende na *Suma de teologia* Ia, q.25, a.5 e 6¹⁹⁵, Deus pode fazer o que não fez e pode fazer melhor do que fez.

Sobre a possibilidade de Deus fazer o que não fez, Tomás de Aquino a defende distinguindo dois erros comuns que, segundo ele, são cometidos discutindo o assunto. O primeiro erro é dizer que Deus age por necessidade da sua natureza, o que quer dizer o seguinte: que as ações de Deus são diretamente determinadas por Sua natureza. Desse modo, Deus agiria como agem as *res naturalia* (*coisas naturais*), das quais não podem surgir outros efeitos a não ser aqueles que ocorrem. A oliveira, por sua natureza, só pode produzir oliveiras. Mas, Deus não age por natureza¹⁹⁶, pois tem uma vontade livre, que escolhe entre opções possíveis e não é determinada. Como Deus, é necessário apenas que Ele queira o que Sua inteligência concebe como o mais perfeito. Não há nada mais perfeito do que Deus. Por isso, é apenas necessário que Deus queira a si mesmo, mas todo o resto Ele quer livremente.

O segundo erro é dizer que a potência divina é determinada ao curso atual das coisas por causa da sua sabedoria e da sua justiça. A potência de Deus não é distinta da Sua sabedoria e a sabedoria compreende toda a potência de Deus, por isso é correto dizer que tudo o que Deus pode fazer está na ordem da Sua sabedoria. Contudo, disso não se segue que a potência divina é determinada ao curso atual das coisas por causa da sua sabedoria. A ordem das coisas é efeito da sabedoria divina, mas, apesar de efeito ser semelhante à sua causa, a ordem das coisas não é igual à sabedoria divina *sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem* (como se a divina sabedoria estivesse limitada a esta ordem). A ordem das coisas é aquilo no que consiste a razão de justiça¹⁹⁷, mas, quando é dito que “a razão de justiça consiste na ordem das coisas”, é dito que, de alguma maneira, a razão de justiça é coextensiva com a ordem das coisas. Isso poderia significar que as duas são idênticas e, por isso, que a justiça é limitada pelas criaturas.

¹⁹⁵ “*Ad octauum dicendum quod ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum naturae non propter hoc contra artem suam facit*” (*Sobre a potência* q.1, a.3, ad8).

¹⁹⁶ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.19, a. 3 e 4.

¹⁹⁷ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.21, a.4.

Contudo, não se fala de qualquer justiça, mas daquela que é divina, e não se fala das criaturas (como singulares), nem do universo (como a totalidade de tudo o que foi criado), mas da ordem inscrita no universo (que o ordena). Além disso, é preciso considerar que a sabedoria divina (que é a causa da ordem do universo) não está limitada por essa mesma ordem. Dessa maneira, a justiça de Deus identifica-se apenas com a ordem da Sua sabedoria, mas, caso seja dito que ela consiste na ordem do universo, isso quer dizer que a justiça divina se identifica com a ordem do universo porque está contemplada nela. A ordem do universo manifesta a justiça de Deus. Ora, a razão de ordem é estabelecida pelo fim, como quando Tomás diz na *Suma contra os gentios*: “Cada coisa fica otimamente disposta enquanto se ordena convenientemente para o seu fim, visto ser o fim o bem de cada uma”¹⁹⁸. O fim das coisas é a bondade divina. A bondade divina ultrapassa acima de qualquer proporção as criaturas. Então, Deus pode fazer algo diferente do que faz.

Sobre a possibilidade de Deus fazer coisas melhores do que fez, é preciso distinguir dois tipos de bondade. A primeira bondade é a da essência, e a segunda bondade é a do que é externo à essência. Quanto à bondade da essência, não é possível que Deus faça com que certa coisa seja melhor, pois o acréscimo à essência torna uma coisa outra coisa diferente. Sendo assim, se Deus agisse para melhorar uma coisa, torná-la-ia outra coisa e já não seria possível dizer que “aquela coisa foi feita melhor” – já que é outra. Porém, é possível que Deus faça coisas diferentes e melhores do que as que existem. Isso porque Deus é um agente equívoco e, por isso, na sua ação sobre outro, não é necessário que Ele manifeste toda a Sua potência. Se o atual universo criado tem limitações, isso significa que Deus não manifestou totalmente sua potência, que é ilimitada. Por isso, é possível que Deus faça coisas diferentes e melhores (mais perfeitas) das que Ele faz. Quanto à bondade do que é externo à essência, também é possível que Deus faça algo melhor, pois o acréscimo aos acidentes é possível e não implica na mudança da essência. Sendo assim, Deus pode, por exemplo, agir para tornar o homem mais virtuoso e mais sábio, ou para fazer as coisas maiores ou menores. Consequentemente, há o que não foi criado, que não existe, nem existirá, mas é ser possível absolutamente.

¹⁹⁸ *Suma contra os gentios* I.1, c.1. Trad. Odilão Moura. 1990. p.19.

De acordo, na *Suma contra os gentios* l.2, c.23, 991, Tomás diz:

Tudo que não implica contradição está sob a potência divina, como se demonstrou. Porém muitos não estão entre as coisas criadas que, se fossem, não implicariam contradição. Assim se constata principalmente sobre números, quantidades e distâncias das estrelas e de outros corpos, nos quais, se houvesse diferente ordem de coisas, isso não implicaria contradição. Portanto muitos que não se encontram na natureza das coisas estão sob a força divina. Cada um desses que ele [Deus] pode fazer, alguns ele faz, alguns ele não faz, ele age por eleição da vontade e não por necessidade da natureza. Portanto Deus não age por necessidade da natureza, mas por vontade¹⁹⁹.

E diz em *Sobre a potência* q.1, a.5, resp.:

Portanto o fim natural da vontade divina é sua bondade, a qual Ele não pode não querer. Porém as criaturas não são comensuráveis a esse fim, como se a bondade divina não pudesse se manifestar sem elas, manifestação que Deus intencionou por parte das criaturas. Pois, como a bondade divina se manifesta por estas coisas que são agora e pela ordem destas coisas, assim ele pode se manifestar por outras criaturas e de outro modo ordenadas. Também por isso a divina vontade, com exceção do que prejudica a bondade, a justiça e a sabedoria, pode se estender a outras coisas além das que faz. Nisto se enganaram os que estão no erro: estimaram, com efeito, que a ordem das criaturas é quase da mesma medida que a bondade divina, excetuando isso que não pudesse fazer²⁰⁰.

Porém o filósofo diz também em *Sobre as criaturas espirituais* a.5, resp.: “A perfeição do universo é vista como sendo tal que não lhe falta nenhuma natureza que poderia ser”²⁰¹. A princípio, essas palavras dão a entender que, segundo Tomás de Aquino, a observação do universo criado leva a concluir que Deus criou tudo que pode ser feito, ou seja, tudo que é possível absoluto, porque não é contraditório. Porém esse entendimento

¹⁹⁹ “*quicquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est. multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent : sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. multa igitur subsunt divinae uirtuti quae in rerum natura non inveniuntur. quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem uoluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per uoluntatem*”.

²⁰⁰ “*finis ergo naturalis divinae uoluntatis est eius bonitas, quam non uelle non potest. sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit, quod Deus intendit ex creaturis. sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo diuina uoluntas absque praeeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimauerunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati quasi absque eo esse non posset*”.

²⁰¹ “*Talis enim uidetur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod singula dicuntur bona, omnia autem simul ualde bona.*”

entra em contradição com o que se viu anteriormente sobre a potência divina e a criação. O filósofo admite que o universo efetivamente criado não esgota em si tudo que pode ser feito por Deus, pois defende que Deus pode fazer um universo melhor do que este que ele fez e ele pode fazer o que não fez.

Também não é provável que o Aquinate tenha mudado de idéia sobre o assunto. Pois o texto *Sobre as criaturas espirituais* (1267 a 1268) foi escrito quase nos mesmos anos da primeira parte da *Suma de teologia* (1265 a 1268), em que ele defende claramente a possibilidade da criação de um universo melhor e de coisas não feitas, e também foi escrita antes do opúsculo *Sobre a eternidade do mundo* (1270 a 1271), em que ele admite a possibilidade de Deus criar um universo sem início de duração ou sem seres humanos, diferente deste que teve início de duração e tem seres humanos²⁰².

É provável que Tomás de Aquino tivesse em mente o seguinte: que o universo efetivamente criado foi tão perfeitamente ordenado e feito por Deus que os homens não notam nada em excesso e nada em falta, tudo que foi criado ajusta-se e harmoniza-se com o restante, sem dar brechas à exigência de mais alguma coisa, com uma natureza diferente daquelas que já se encontram no universo. Desse modo, considerando a perfeição do universo, parece à inteligência humana que não falta nenhuma natureza que poderia ser, contudo, considerando a onipotência divina, a mesma inteligência humana conhece que este universo não esgota tudo que pode ser feito. A onipotência divina admite a possibilidade de objetos da potência divina que não foram criados.

Depois de concluir que o objeto da potência divina é possível absoluto, porque tem em si próprio o princípio de possibilidade, não é não-ser absoluto e é algum *uerbum*, ao qual se pode acrescentar o conceito de ente ou o conceito de não ente – pois não é autocontraditório –, e que ele é também possível ordenado, porque ele está dentro de uma relação com a potência divina e, para ser criado como *ente*, ele precisa da concorrência da ação divina, é preciso acrescentar, também, que o universo criado não esgota em si mesmo

²⁰²Respondendo à objeção de que afirmar um mundo sem princípio de duração é afirmar que existiram infinitas almas humanas (de modo que haveria um infinito em ato no mundo), Tomás de Aquino diz em *Sobre a eternidade do mundo*: “Porém, este argumento não vem ao caso, pois Deus pôde fazer o mundo sem homens e animais”; tradução de: “*Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus.*”

toda a potência divina. De fato, os *possibilia* não se limitam às criaturas, mas incluem os não-criados.

Capítulo 7: o retorno à pergunta sobre a realidade dos possíveis

A direção investigativa encontrada em *Sobre a eternidade do mundo* forneceu vários esclarecimentos sobre a discussão tomasiana a respeito dos possíveis. Os *possibilia* significam universalmente os objetos da potência divina e, enquanto tais, sendo criados ou não, eles são ditos ser possíveis absolutos. Eles enquanto tais não significam o *ente* ou ser de algum modo, mas eles significam o possível de ser *ente*, relacionado ao potente divino e segundo o modo humano de conhecer. Sua *ratio possibilis*, ou possibilidade, é dupla: por parte do próprio possível enquanto *poder ser feito* e por parte do potente divino enquanto *poder fazer*.

Quanto à primeira, a possibilidade de ser *ente* é definida absolutamente ou ordenadamente. Absolutamente, ela é definida negativa ou positivamente. Negativamente, ela não é considerada dentro de uma ordem em relação a outro e não é uma autocontradição. Positivamente, ela é considerada em si e significa a susceptibilidade de algum *uerbum* ter conceito de *ente* ou de não ente. Neste sentido, o possível é um candidato a objeto da potência divina, ele é um possível absoluto. Ordenadamente, a possibilidade de ser *ente* é considerada dentro de uma ordem, do possível em relação ao potente divino, e significa que o possível pode ser feito, pois é algum *uerbum* que não contradiz a forma de Deus que é *purum esse*. Aqui o possível é o objeto da potência divina, acrescentando-se à possibilidade absoluta a possibilidade ordenada.

Quanto à segunda, a possibilidade é considerada dentro de uma ordem, do possível em relação ao potente divino, e significa que Deus pode fazer o possível, pois não lhe falta poder. Deus pode agir e pode criar tudo que está entre os possíveis. Dentro dessa consideração, o possível é virtualmente na potência ativa de Deus, porém segundo o modo humano de conhecer.

Ante os esclarecimentos obtidos pela análise dos textos tomasianos, observa-se que, para o filósofo, há dois assuntos em discussão: o que o possível significa e qual é a sua *ratio possibilis*, sua possibilidade. Há então, sobre o caso do possível não-criado, duas perguntas:

- 1- o que significa dizer “o possível não-criado”?
- 2 - o que explica sua possibilidade?

Deve-se deixar claro, como se viu ao longo da investigação até aqui, que estas formulações não são dadas *ipsis litteris* por Tomás de Aquino. O filósofo não pergunta sobre o possível não-criado, diretamente. Porém, com base na análise realizada, observou-se quais os assuntos tomaram a atenção do filósofo e, partindo deles, inferiu-se quais foram *provavelmente* as perguntas que nortearam as suas discussões.

Note-se que as perguntas, tal como se propõe aqui a formular, não supõem o ser *ente* do possível, nem buscam por seu fundamento enquanto sua causa ou aquilo no que subsiste. Como foi mostrado, Tomás de Aquino concentra-se em falar sobre os modos de dizer o possível. Então, dentre eles, o possível enquanto objeto da potência divina, não é *ente*. O possível não-criado, em específico, além de não *ente* (pois não foi criado), é algum *uerbum*, que não é autocontraditório, mas cujo “o que é” permanece indeterminado, segundo o modo humano de conhecer. Ou seja, tanto sob o aspecto existencial, quanto sob o aspecto essencial, o possível não-criado não é considerado *ente*. Além disso, na análise dos textos, observa-se que Tomás de Aquino dedica muito mais tempo à discussão sobre a possibilidade do que à discussão sobre o que seja o possível (inclusive o não-criado).

Entre os comentadores, as perguntas ganham elaborações distintas, como foi mostrado na Introdução. Dentre eles, destacam-se Smith (1943), para quem não há pergunta a ser feita, e Wippel (1981), que faz três perguntas.

Smith argumenta que, se o possível não-criado é *nada*, não faz sentido fazer perguntas sobre ele²⁰³. No entanto, o próprio prossegue discutindo qual seria a resposta se Tomás de Aquino investigasse o assunto. O autor faz isso porque, evidentemente, mesmo sobre o não ente absoluto é possível fazer perguntas, em especial do tipo “o que significa?”. Tomás de Aquino, ele próprio, procede assim, por exemplo na *Suma de teologia* Ia, q.45, a.1, em especial na resposta à terceira objeção, quando investiga o sentido da locução prepositiva “do nada” (*ex nihilo*). Pois, para o filósofo, as negações mantêm alguma

²⁰³ “É pertinente aqui precisar a posição de Santo Tomás pela pergunta: Qual é exatamente a situação do isto-que-pode-ser em relação a Deus? A resposta pode ser indicada deste modo: Santo Tomás não pode nem mesmo pôr a questão. Avicena pode ser questionado e temos dele a resposta: um possível é um *datum*, dado a Deus, porém não dado por Ele; Ele o quer não desejosamente, mas necessariamente na existência. Todavia, o ser possível de Santo Tomás não é um estado-tampão (*buffer state*) entre os existentes e Deus. De fato, o que poderia ser este estado-tampão, que está privado de existência e não é Deus? Logo, a questão não pode ser posta, porque não há nada de que se pergunte a respeito” (SMITH, 1943, p.344).

referência às afirmações – “negação *do quê?*”. Definido o significado do termo, é possível proceder com a investigação e conhecer se ele é ou não é, etc. Para o filósofo, a impossibilidade de fazer alguma pergunta sobre algum suposto se deve à falta de *uerbum* (enquanto verbo mental ou conceito), situação que acontece apenas quando o suposto é autocontraditório. Isto não é objeto de investigação, porque não pode ser concebido pela mente. Este não é o caso do possível não-criado, que não é *ente*, mas é algum *uerbum* e objeto da potência divina.

Então é possível fazer alguma pergunta sobre o possível não-criado. Wippel (1981) faz três:

1 - o possível não-criado possui alguma realidade em si próprio?

2 - qual o fundamento último do possível não-criado?

3 - Deus pode fazer o que é possível porque ele é possível, ou algo é possível porque Deus pode fazê-lo?

A primeira e a segunda perguntas estão incluídas nesta, que se formulou da análise dos textos tomasianos: “o que significa dizer ‘o possível não-criado?’”. Pois, antes de perguntar o que é isso, ou se tem alguma causa, ou se subsiste em algo, é preciso perguntar se é *ente*; por sua vez, antes de saber se é *ente*, é necessário saber a respeito do que se fala.

A terceira pergunta está incluída nesta, “o que explica a possibilidade do possível não-criado?”. Pois, de acordo com Tomás de Aquino, a possibilidade se explica ou por parte da causa e sua potência, ou por parte do próprio possível. E se a possibilidade se explica por parte da causa e sua potência, ela se explica pela atividade do poder de Deus, ou pela liberdade da vontade divina – defendida por Smith (1943), Zedler (1976) e, em certo sentido, Forest (1956), ou pela intelecção da inteligência divina, que, conhecendo a essência divina, conhece o que se lhe assemelha – defendida por Wippel (1981) e Dewan (1974).

O possível não-criado significa algum *uerbum* que não foi criado, mas é um objeto da potência divina. Então, para a pergunta “o possível não-criado tem alguma realidade *em si?*” a resposta é necessariamente negativa. Primeiro porque o possível, enquanto objeto da potência divina, é tal antes que o mundo fosse *ente*. Então dizer que ele é *ente*, gera uma contradição na filosofia tomasiana: o mundo não é feito do nada, mas de algum *ente*. Não

se trataria de dizer, por conseguinte, que o mundo, antes que ele fosse, *era possível de ser*. O próprio mundo, antes que ele fosse, *era de algum modo*. Além disso, deve-se ter em mente que o possível é *em si* na sua possibilidade absoluta de ser *ente*, não na existência *por si* como substância – que ele não tem nem pode ter, sob o risco de gerar contradição na filosofia tomasiana²⁰⁴. Pois o *totum ens* é efeito da ação de criar. Dentro da consideração do factível – *antes que o mundo fosse feito* – não se afirma que algo é, senão Deus. Qualquer afirmação de que algo é antes que o mundo fosse feito, contradiz as conclusões da filosofia da criação para a qual “criar é fazer do nada”²⁰⁵ e “tudo o que é, é por Deus”²⁰⁶.

Ademais, Tomás de Aquino define no *Comentário à Metafísica* 1.5, lect.9 que a ciência metafísica reconhece três modos do *ente*: por acidente, por si e a divisão em ato e potência.

Como visto, o possível não-criado não pode ser uma substância, sob o risco de gerar uma contradição na filosofia da criação. O possível não-criado não é potência e ato, pois a potência e o ato são divisões da substância enquanto ente²⁰⁷ e o possível não-criado não é ato nem potência de Deus, nem é ato nem potência das criaturas. Ele não é ato de Deus, pois, apesar de ter o conceito da forma, o possível absoluto não é a forma de Deus, nem seu *purum esse*. Ele não é ato das criaturas, tampouco, pois isto é dizer que ele foi criado. Além disso, por ser possível absoluto, ele se diz segundo nenhuma potência. Logo não é potência, nem das criaturas, nem de Deus – que, de todo modo, não tem mistura de potência, pois é puro ato.

Ademais, o possível não-criado não é acidente do universo criado, pois ele não está entre os criados e, dado que Deus não o quis criar da eternidade, ele não foi, não é, nem será criado. Logo, mesmo se supusesse que fosse algum acidente, sob algum gênero e com

²⁰⁴ A consideração difere do ser ente, pois aquela é uma operação da inteligência humana, enquanto este é a composição do ato de ser com alguma essência. A consideração é em si (*secundum se* ou *in se*) ou em relação a outro (*in ordine ad aliud* ou *ad aliud*). O ente é por si (*per se*) ou por outro (*per aliud*), ou em ato ou em potência.

²⁰⁵ *Suma de teologia* Ia, q.45, a.1.

²⁰⁶ *Suma de teologia* Ia, q.44, a.1, resp.

²⁰⁷ Cf. *Comentário a Metafísica* 1.5, lect.11, 906; lect.14, 954; 1.9, lect.1, 1769.

contrários, ele não ineriria no mundo, nem viria a ser, nem deixaria de ser. Ele não é acidente de Deus, tampouco. Pois o ser divino é simples e não tem qualquer composição.

No entanto, no modo *per se*, além do sentido de substância, estão as negações e as relações, que são na mente²⁰⁸ e são chamados *entes de razão*. Em outra parte do *Comentário a Metafísica*, Tomás de Aquino fala sobre eles o seguinte: “Ente de razão se diz propriamente daquelas intenções que a razão encontra nas coisas, consideradas em si – como, por exemplo, a intenção de gênero, de espécie e semelhantes – que não se encontram na natureza das coisas, mas que se seguem da consideração da razão”²⁰⁹.

Nesse sentido, Morton defende que o possível seja alguma “relação de razão” entre causas ordenáveis. “O possível é um *ens rationis* e entre os *entia rationis* é um *relatio rationis* que resulta da livre ordenação intelectual de um grupo de causas atuais ou potenciais, umas com as outras, causas que não estão de fato assim ordenadas, mas são ordenáveis (*ordinabile*)”²¹⁰. Assim, a relação entre o possível factível e o potente divino é de algum modo no intelecto que a conhece e significa os vários *ordenáveis*, isto é, as várias ações de Deus e seus vários efeitos possíveis. Isto está de acordo com o que Tomás de Aquino diz em *Sobre a potência* q.7 a.11.

De outro modo, segundo o que é deste modo, as relações se seguem do modo de intelecção, a saber: que o intelecto entende algo numa ordem em relação a outro, mesmo se o intelecto não encontre aquela ordem [nas coisas], porém tanto mais se siga por certa necessidade do modo de intelecção. Deste modo, também, o intelecto não atribui relações ao que é no intelecto, mas ao que é na coisa. Obviamente, também, isto acontece enquanto alguns não possuidores de ordem segundo si próprios se integram ordenadamente, mesmo se o intelecto não os integrasse tendo ordem, pois seria falso, assim. Disto, que alguns tenham ordem, é necessário que um seja ente, que outro seja distinto (porque disto mesmo em relação a si não é ordem) e que outro seja ordenável a outro²¹¹.

²⁰⁸ Cf. *Comentário à Metafísica* 1.5, lect9, 889.

²⁰⁹ “*Ens autem rationis dicitur proprie de illius intentionibus, quas ratio adinuenit in rebus consideratis, sicut generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur*” (*Comentário à Metafísica* 1.4, lect.4, 574). A parte “[...] consideradas em si” aproveitado da tradução de Moura (1981, p.115)

²¹⁰ MORTON, 1958, p.186-187.

²¹¹ “*Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, uidelicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinueniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad*

Contudo, há uma objeção a isso por parte de Odilão Moura²¹², de que o possível não-criado não é um ente de razão, pois ele não é uma *intenção* encontrada pela inteligência humana em alguma coisa, posto que tudo que se designa como coisa é criatura. O possível não-criado não é uma coisa nem remete a alguma coisa. Ele não é criatura, não é ser feito (*factum*), não é *ente*. No entanto, se é verdadeiro que ele não se encontra em alguma coisa, não é menos verdadeiro que ele está dentro de uma relação com algum ente, que é Deus. A inteligência humana chega ao possível não-criado pelo raciocínio acerca da onipotência de Deus, e dá a ele uma *ratio* partindo do ato de Deus. Então, para não permanecer no uso metafórico de ente de razão, deve-se corrigi-lo, considerando a exigência encontrada. Nesse caso, se o possível não-criado não é um ente de razão razoável - que a inteligência encontra em alguma coisa -, há a opção de que seja um ente de razão raciocinante - que a inteligência supõe quando raciocina sobre algo -, como diz Jolivet²¹³. Entretanto, mesmo desse modo, além de o possível não ser ente, ele não compõe um conceito na inteligência. De fato, o aspecto essencial do possível não-criado, seu “o que”, permanece indeterminado, ao menos para a inteligência humana. Por essa proposta, o possível não-criado não é ente, mas está na inteligência humana, enquanto algum *uerbum* que significa universalmente a suscetibilidade de ter o conceito de ente ou o de não ente e a ausência de autocontradição (indeterminado quanto a “o que é”), e na medida em que o homem raciocina sobre a onipotência de Deus.

De acordo, Cross (2010) entende que o possível, enquanto natureza considerada em si, não é ente, mas ela tem algum ser intencional - isto é, nos termos do comentador, ela é

hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud”.

²¹² “Deve-se esclarecer que, não obstante as ideias serem muitas vezes tratadas como entes de razão, nem todas o são em sentido exato. Assim, os conceitos cujo conteúdo são entes possíveis (quando penso em algo que não existe, mas pode existir), não são entes de razão. Escreve S. Tomás: ‘Ente de razão é propriamente atribuído àquelas intenções que a razão encontra nas coisas, consideradas em si... que não se encontram na natureza, mas que derivam da consideração da razão’ (In Met, IV 349)” (MOURA, 1981, p.115).

²¹³ “Existem, entretanto, seres de razão sem base no real e, portanto, puramente fictícios: assim, o ‘círculo quadrado’, o ‘movimento mais rápido possível’, o ‘centauro’, etc. Nomeamo-los seres de razão raciocinante, por oposição aos seres de razão propriamente ditos (seres de razão razoável), que têm base no real. O ser de razão raciocinante não tem existência objetiva, mesmo no espírito, senão em razão de seus termos, e não pode compor *um* conceito” (JOLIVET, 1972, p. 209, nota 1/3).

de algum modo enquanto ela é pensada por Deus²¹⁴. Porém, segundo entende o comentador, isso não significa que o possível não-criado tenha alguma consequência ontológica, porém ela se restringe ao domínio semântico. Isso está de acordo com dizer que o possível não-criado é na inteligência divina, porém segundo o modo humano de conhecer e falar sobre Deus.

A princípio, Wippel reconhece que o possível não-criado, em si considerado, não é ente e não possui nenhuma realidade, exceto algum ser intencional - isto é, enquanto ela é algum *uerbum* concebido por alguma inteligência.

Se alguém se concentra nos possíveis tomados no sentido absoluto, então, de acordo com Tomás, eles gozam de nenhuma realidade atual em si próprios, separados da realidade das suas respectivas ideias divinas e, portanto, separados da realidade da essência divina. Se alguém restringe o uso do termo 'possível' a isso, ninguém deve apontar qualquer ser real para um possível, separado daquele da essência divina. Assim entendido, portanto, quando ele é visto em si simplesmente, cairá sob o ser puramente intencional²¹⁵.

Contudo, Wippel defende que o possível não-criado não possui nenhuma realidade caso seja considerado enquanto possível absoluto e segundo o modo humano de conhecer. Se o possível não-criado for considerado dentro da relação com o potente e segundo Deus, ele possui algum “ser *real potencial*”²¹⁶. Esta posição é semelhante àquela de Tomás de Aquino em *Sobre a eternidade do mundo* [191-194], quando ele diz que o mundo, considerado em si, não é nada. Porém, considerado em relação a Deus, dentro da relação da criação, o mundo é ente. Nesse sentido, o possível não-criado considerado em si não é

²¹⁴ “A visão de Tomás de Aquino é que as naturezas consideradas absolutamente, ou simplesmente nelas mesmas, ‘abstraem-se de todo tipo de ser’; consideradas na medida em que estão presentes num intelecto e, assim, são de algum modo universais, elas têm ser ‘na alma’, e têm ‘*esse* abstraído de todas as condições individuantes’, consideradas na medida em que elas existem nas coisas singulares elas têm *esse* não qualificado. Obviamente, Aquino sustenta que as essências podem ser pensadas por Deus – de fato, é necessário que Ele as pense – e que, sendo pensadas, elas têm algum tipo de existência intencional ou mental. Mas Aquino não sustenta que isso [a divisão do ser no intelecto e ser nos singulares] tenha quaisquer implicações para a situação da natureza nela mesma. Para Aquino, a natureza nela mesma é considerada independente de qualquer ‘*esse*’ e independente de qualquer ‘*esse cogitum*’. Com efeito, ela é meramente o significado de um termo predicado (por exemplo, humanidade considerada absolutamente é o significado de ‘homem’ em locuções como ‘Sócrates é homem’). Assim ela não tem nenhum tipo de ‘*esse*’, de jeito nenhum” (CROSS, 2010, p.130).

²¹⁵ Wippel, 1981a, p.739

²¹⁶ “Porém, se alguém entende por possível algo que é tal em razão de alguma potência ativa ou passiva, então, penso eu, deve pô-lo sob o ser *real potencial*, embora não sob o ser *real atual*” (WIPPEL, 1981, p.739).

nada. Entretanto, quando ele é considerado em relação a Deus, dentro da relação de *poder* entre o possível e o potente, ele é algum tipo de *ente possível*.

Para Wippel, o possível não-criado é alguma ideia na inteligência divina. O *uerbum* ao qual a inteligência humana chega quando raciocina sobre a onipotência de Deus, identifica-se com a forma (ou a ideia) que Deus tem em seu intelecto quando conhece a si mesmo e o semelhante a Ele²¹⁷. Sendo assim, o possível não-criado é uma ideia que está na inteligência divina, enquanto Deus conhece o que se assemelha à Sua essência (a idéia, propriamente falando) e que está em Seu poder fazer - diferente daquilo que conhece previamente haver criado do nada (a ideia como exemplar). Por sua vez, enfatiza Dewan, a ideia é chamada de possível quando é considerada em relação à potência ativa de Deus²¹⁸.

A defesa do possível não-criado como alguma ideia não significa, porém, que o possível seja apenas algum *uerbum*. De acordo com este entendimento, o possível não-criado está além de um ser intencional. Pois a simplicidade divina leva a concluir que as ideias se identificam com a essência divina²¹⁹. Então o possível se identifica realmente com Deus, embora se distinga segundo o modo humano de conhecer. O possível não-criado adquire, além de *ente possível*, algum ser *ente* – ou, como dizem os comentadores, alguma ontologia ou consequência ontológica. De fato, se o possível não-criado tem algum ser *ente* e não é nada do universo criado, e não é acidente de Deus, só poderia ser o próprio Deus. Ainda assim, mesmo com todas as distinções e ressalvas, é inevitável que a afirmação “o possível não-criado é Deus” soe estranha, já que, no homem, a identificação entre o conceito na inteligência e substância do humano não acontece, pois a substância é composta de forma e matéria. No homem o possível não-criado mantém-se como ser intencional, isto é, na inteligência humana.

Ainda sobre o possível como ideia, é preciso ter cuidado com esse entendimento e sua repercussão sobre a filosofia da criação. Eventualmente, algum leitor dos textos tomasianos, que seja apresentado ao possível enquanto ideia, pode concluir erroneamente

²¹⁷ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.15, a.1-3.

²¹⁸ “Ele [o possível] é nomeado na relação com a potência”, diz Dewan, porém com a ressalva: “mas ele significa o que é anterior a todo poder, a infinita imitabilidade do ser divino, os *muitos* no eterno pensamento divino” (DEWAN, 1974, p.84).

²¹⁹ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.15, a.2.

que a criação seja o acréscimo de ato de ser às essências pensadas por Deus. Cartwright²²⁰ adverte muito bem sobre esse engano, quando chama isto de *atualização*. Pois, de fato, é como se as ideias fossem *em potência* – daí os possíveis – e apenas aguardassem a ação divina para serem *em ato*.

Deus não atualiza as ideias para a produção das criaturas. As ideias são como exemplares na ação de criar²²¹, mas elas não são formas postas sobre alguma matéria. Deus cria do nada e cria o *totum ens*: ato de ser e a essência. Então a essência da criatura não se identifica com a ideia no intelecto divino. Aliás, isto seria dar um passo no sentido de reduzir o universo a uma projeção do pensamento divino.

Apresentadas as posições sobre a “realidade” do possível não-criado, observa-se que há duas respostas. Uma mantém o possível não-criado como algum ente de razão na inteligência humana, outra mantém-no como alguma ideia na inteligência divina. As duas respostas não são excludentes entre si. A diferença é que uma se restringe ao modo humano de conhecer e a outra vai além, falando da ciência de Deus sobre o que Ele não criou e identificando o *uerbum* com a ideia. Dependendo de como se entende este ponto, a pergunta de Wippel sobre o “fundamento ontológico último” tem uma resposta diferente.

O “fundamento ontológico último” significa, em sentido aproximado, aquilo no que subsiste o possível não-criado, ou sua causa, ou sua definição. É evidente que a expressão supõe que o possível seja ente de algum modo. Então, logicamente, caso o possível não-criado seja entendido tão somente como algum ente de razão, ele não possui *fundamento* fora da alma humana. Enquanto uma noção a que se chega pelo raciocínio sobre a potência divina, o possível não-criado não é substância para ser por si, nem acidente para ser por outro, nem ato nem potência. Ele não tem nem mesmo seu aspecto essencial determinado, para ser um conceito e ter alguma definição segundo o gênero e a espécie. Quais são os

²²⁰ “Seria, então, bem equivocado dizer que, de acordo com Aquino, Deus podia *atualizar* um mundo diferente daquele que atualizou. Deus podia *fazer* outro mundo e, fazendo-o, podia fazer existir um subsistente diferente de qualquer um que existe de fato. Porém ele não faria, por isso, ser atual o subsistente que, doutro modo, seria apenas possível. De fato, a criação do nada é incompatível com atualização. A última é uma mudança no estatuto ontológico, a primeira não é mudança de forma nenhuma. Afirmado sem referência a Deus, ou à possibilidade de algo vir a ser do nada, o ponto é simplesmente este: Podia haver algo diferente do que existe atualmente, mas dizer isso não é implicar que algo, que é somente possível, pudesse ser atual, apesar de tudo” (CARTWRIGHT, 1996, p.457).

²²¹ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.44, a.3.

possíveis não-criados? Ninguém sabe dizer. Os homens podem imaginar quimeras, ou outras ordens de coisas, e dizer que, se eles são concebíveis, são exemplos de possíveis não-criados. Mesmo assim, eles não são entes, nem são intenções encontradas em algum ente – o que Moura (1981) recorda bem. No limite, propriamente falando, eles não têm essência - eles teriam se fossem criaturas. Assim, mesmo na alma humana, o possível não-criado é ente de razão na medida em que o homem raciocina sobre a potência divina.

Diferentemente, caso o possível não-criado seja entendido como ideia na inteligência divina, ele possui algum *fundamento*: o próprio Deus. De acordo com essa interpretação, o possível não criado se mantém na situação original dos possíveis. Para tanto, cada possível não-criado precisa ter algum aspecto essencial determinado, como alguma natureza considerada absolutamente segundo o modo humano de conhecer²²². Ele não pode ser um *conceito vazio*, que, falando propriamente, não é um conceito. Nesse sentido, cada possível não-criado está na inteligência divina tal como um conceito no intelecto humano, com seu aspecto essencial determinado. Por que Deus não os criou, Ele não os conhece segundo o que fez, mas segundo o que está em seu poder fazer. Ainda assim, como explica Dewan (1974, p.79), “Com respeito àqueles possíveis absolutos que nunca serão, Deus tem simples inteligência, não conhecimento no modo de visão (o que implica na existência atual do seu objeto)”²²³.

Ademais Deus não conhece os possíveis enquanto eles são absolutamente considerados – que é perspectiva do homem e segundo a qual os possíveis não-criados não são *ente* de nenhum modo –, mas, de acordo com Seu modo de conhecer, “*cum proportione creaturae fiendae ad ipsam diuinam essentiam*” (*Sobre a verdade*, q.3, a.2, solução), isto é, segundo alguma proporção entre as criaturas que serão feitas e a própria essência divina. Assim como o possível criado é conhecido pela inteligência divina dentro de uma proporção entre *a criatura a ser feita* e a essência divina, o possível não-criado é conhecido

²²² “*Unde uniuscuiusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in intellectu diuino; secunda uero consideratio est ipsius naturae absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis [...] Similiter etiam intellectus diuinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius [...] Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturae in creatore, quae est idea senarii, et est idem secundum rem quod diuina essentia, ratione tantum differens*” (*Questões Quodlibetais* 8, q.1. Ed. Marietti, 1956).

²²³ Stolarski é da mesma posição. Cf. Stolarski, 2001, p.147-155.

dentro de uma proporção entre a ideia *imitadora* e a essência divina *imitável*²²⁴. Mais precisamente, o possível é conhecido por meio da essência divina. “Pois a essência de Deus é meio suficiente para conhecer as diversas criaturas, e a força suficiente para produzi-las²²⁵”.

A ideia e essência divina distinguem-se quanto ao conceito, segundo o modo humano de conhecer, e identificam-se na realidade do ser divino. Por isso Tomás de Aquino diz: “De outro modo se diz que a criatura é em Deus tal como na força da causa agente, ou tal como no cognoscente. Assim a criatura é em Deus a própria essência divina”²²⁶ – a criatura é uma *creatrix essentia* (essência criadora)²²⁷. Nesse sentido, segundo a interpretação de Benes²²⁸ e Forest²²⁹, e de Dewan e Wippel²³⁰, que veem o possível não-criado como uma ideia na inteligência divina, o possível enquanto tal (inclusive o possível não-criado) identifica-se realmente com o ser de Deus. De acordo, Storck (2003, p.135) diz que o *fundamento* do possível é a “essência divina imitável pelos seres”. O possível é algum *uerbum*, cujo aspecto essencial não é autocontraditório – “pois os predicados não se

²²⁴ “*Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et idem huius creatura*” (*Suma de teologia* Ia., q.15, a.2, resp.).

²²⁵ “*Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diuersas creaturas, et sufficiens uirtus ad eas producendas*” (*Sobre a potência* q.3, a.16, ad24).

²²⁶ “*Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in uirtute causae agentis, uel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia diuina*” (*Sobre a potência* q.3, a.16, ad24).

²²⁷ Conferir também esta passagem: “*Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed **creatrix essentia***” (*Sobre a potência* q.3, a.5, ad2).

²²⁸ “O fundamento deles é o próprio ser divino, pois a essência divina em razão da sua plenitude pode ser inteligida pelo intelecto divino como imitável de infinitos modos. Portanto, os possíveis estão fundados, obviamente, na essência de Deus enquanto tal, porém constituídas formalmente pelo intelecto divino que entende sua essência como imitável” (BENES, 1926, p.630; apud FOREST, 1953)

²²⁹ “O fundamento dos possíveis é, com efeito, a natureza divina enquanto ela é diversamente imitável pelas criaturas; as coisas são, então, possíveis na medida em que elas pertencem ao domínio do ser, na medida em que elas não envolvem nenhuma contradição [...] *Essentia non accipitur absolute ab intellectu diuino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam diuinam essentiam, secundum quod deficit ab ea uel imitatur eam*. Por isso, propriamente falando, a essência antes da criação não é nada, ou então ela permanece na natureza mesma de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia.*” (FOREST, 1956, p.161).

²³⁰ “O fundamento ontológico último para um possível é a essência divina ela mesma, na medida em que é vista como capaz de ser imitada de certa maneira. De um ponto de vista ontológico, alguém pode dizer que o possível é idêntico à sua ideia divina apropriada. Assim, na medida em que a ideia divina é um jeito peculiar pelo qual Deus vê Sua essência como capaz de ser imitada pela criatura, do ponto de vista ontológico a ideia divina e um possível são realmente uma e mesma coisa. Alguém pode sugerir que existe uma distinção entre eles [...]” (WIPPEL, 1981, p. 735).

opõem de modo a excluir o ser”. Não obstante, ele é algum *uerbum* que se identifica realmente com a essência divina.

Além da discussão sobre o que significa o possível não-criado e sua realidade, há outra sobre sua *ratio possibilis*, isto é, sua possibilidade. Na análise dos textos, observou-se que Tomás de Aquino não tem em vista alguma possibilidade indeterminada, mas a possibilidade de ser *ente* ou ser criado.

Dentro da relação entre o potente e o possível, a possibilidade de ser *ente* se explica por parte do potente, pois Deus pode fazer, e por parte do possível, pois, enquanto objeto da potência, ele pode ser feito. Mais precisamente, a possibilidade de ser *ente* por parte do possível se explica porque o possível, enquanto objeto da potência, pode ter o conceito de ente (*ratio entis*), que é o conceito do ato de Deus.

Sem levar em consideração essa relação, a possibilidade de ser *ente* se explica por parte do possível, pois o possível absoluto - candidato a objeto da potência divina - não é autocontraditório e é algum *uerbum* suscetível de ter conceito de ente ou de não ente.

Diante disso, Wippel propõe um problema: “Deus pode fazer algo porque isso é possível, ou algo é possível porque Deus pode fazê-lo?”. Não obstante Smith entenda que dizer “Deus pode criar algo” está mais de acordo com a filosofia tomasiana²³¹, na verdade, as duas opções fazem sentido, mas os termos “pode” e “possível” significam o possível sob aspectos diferentes.

Deus pode fazer algo, porque isso é possível.

O possível em “...pode...” significa a potência ativa de Deus, e em “... é possível” significa o possível considerado em si, isto é, enquanto o possível absoluto. A sentença se opõe à afirmação de que Deus possa fazer o impossível absoluto e esclarece que a possibilidade do possível absoluto não se explica pela potência divina, mas sim pela ausência de contradição e suscetibilidade de ter o conceito de ente ou de não ente.

²³¹ Cf. Smith, 1943, p.350.

Apesar dessa leitura, Morton encontra alguma dificuldade na sentença “*Deus pode fazer algo, porque isso é possível*”. Seu interesse é mostrar que, na filosofia de Tomás de Aquino, há sistematicamente a defesa da precedência do ato em relação à potência. Então, dizer que “Deus pode fazer algo, porque isso é possível absolutamente” significa dizer que a ação de Deus (o ato) está subordinada à possibilidade de agir (o possível/ a potência).

Quando St. Tomás fala sobre o possível na relação com o poder de Deus, ele se vale do segundo tipo de possibilidade que ele chama de possibilidade absoluta. A possibilidade absoluta consiste na compatibilidade entre os termos envolvidos (*habitus terminorum*). Até mesmo Deus não pode executar uma ação que resulte em contradição. Isto soa, a princípio, como se alguma restrição fosse posta ao poder de Deus. Antes de Deus poder agir, parece haver uma sequência de leis *a priori* que governam Sua ação. Soa também como se os proponentes da fórmula ‘*ens est id quod est uel esse potest*’ estivessem corretos, pois soa como se você devesse primeiro ter possibilidade antes de poder ter ser [*before you can have being*], porém não é assim que Tomás argumenta, absolutamente. Ele argumenta que esta ou aquela coisa é possível *por causa do* poder de Deus, não porque a coisa seja possível e, então, Deus possa fazê-lo²³².

A dificuldade encontrada por Morton repousa em dois mal-entendidos: primeiro, seu problema mantém a identidade entre os conceitos de possível e potência; segundo, ele confunde as considerações do possível enquanto o objeto da potência divina, e o possível enquanto candidato a objeto – o possível absoluto. De fato, como ele diz: “esta ou aquela coisa é possível *por causa do* poder de Deus”. Como explicado, isso se deve à consideração do possível dentro de uma ordem em relação a Deus, na qual o possível é o objeto da potência divina e sua possibilidade se explica, por parte de Deus, pelo *poder fazer*: Deus tem o poder de criar, ou como prefere Morton, Deus é em ato e é perfeito, logo pode agir transitivamente para criar. Esta consideração, porém, não impede a outra, do possível fora de uma relação com Deus. Nesta consideração, o objetivo não é mostrar “as leis *a priori*” que governam a ação de Deus, mas, segundo o modo humano de conhecer, descobrir quais candidatos a objeto da potência divina são isso, de fato. Longe de limitar o poder de Deus, o princípio de não-contradição mostrou que o poder d’Ele é ilimitado.

²³² Morton, 1958, p.187.

Algo é possível, porque Deus pode fazê-lo.

O possível em “... é possível” significa o objeto da potência divina, considerado em relação a Deus, isto é, enquanto factível, que pode ser feito porque não contradiz a forma do ato divino, que é *purum esse*. O possível em “...pode...” significa o poder divino de criar. A sentença esclarece que algo é chamado de “possível” dentro de uma relação com a potência divina, isto é, quando é objeto da potência divina. Ademais, ela esclarece que o objeto da potência, embora factível, não é ente, mas necessita da ação criadora de Deus para ser ente. Esta *necessidade* da ação divina fica mais evidente quando o possível é considerado com respeito ao modal “ser possível”, pois assim ele se opõe a ser impossível e a ser necessário. Em oposição ao primeiro, o possível constitui algum *uerbum* (o verbo mental) e dele se pode dizer *que é ente* ou *que é não ente* sem contradição, portanto ele não é impossível. Em oposição ao segundo, o possível enquanto tal não é ente. A ausência de contradição não implica que o possível enquanto tal seja ente ou ser de algum modo. O princípio que obstrui a possibilidade de ser ente não se converte em um que garanta a ele ser ente. Para que o possível seja ente é necessário que o potente opere e produza-o. Então, porque depende da operação de outrem – que sirva de potente, agente e causa –, o possível não é necessário. Diferentemente, Deus que é causa não-causada, é Ele próprio necessário – *esse necessarie*.

Entre os comentadores, há o interesse de explicar a possibilidade de ser *ente* por parte do possível, considerado absolutamente – então, antes de considera-lo um objeto da potência divina –, ainda em relação a Deus; no caso, em relação às suas operações imanentes: a inteligência e a vontade.

Smith entende que “Deus dá às criaturas de Santo Tomás tanto o ser quanto o ser-capaz-de-ser: Deus dá o ser livremente e dá o ser-capaz-de-ser necessariamente”²³³. Com base em *Sobre a potência* q.3 a.3 ad 17 e, na mesma questão, a.5 ad 2, Smith interpreta que a *quidditas*, criada com o *esse*, é o mesmo que Tomás de Aquino chamou de *possibile esse*, o suscetível de ter conceito de ente ou de não ente. Nesse sentido, para o comentador,

²³³ Smith, 1943, p.357.

quando Deus produz o *totum ens*, Ele produz o ente e a possibilidade de ser *ente*. Por isso o comentador não vê em Tomás de Aquino perguntas sobre os possíveis, *antes que o mundo fosse criado* – o que se discutiu acima. Nota-se agora, com mais detalhe, que o problema de Smith surgiu da identificação entre a essência e a possibilidade de ser *ente*, isso fez com que ele ficasse restrito ao *factum* - não pôde, naquele momento, considerar o *factibilis*. Embora a essência se diga potência em comparação com o ato de ser, ela não explica a possibilidade de as criaturas serem entes antes de serem criadas, mas explica-a uma vez que elas foram criadas. Neste caso, porém, a essência explica a possibilidade de elas serem o que são entre as outras criaturas, de fato. A possibilidade de ser *ente*, enquanto ser criado, explica-se pela potência ativa, por parte de Deus, e pela suscetibilidade de ter a *forma* de ente, por parte do possível, entendido como objeto da potência. Tanto é assim que o comentador consegue chegar ao factível apenas no momento em que considera a potência de Deus, dentro de uma consideração *antes que o mundo fosse*. “A única chance à mão, se nos é devido o uso da expressão, de que eles [os possíveis] se estabeleçam antes de existirem, é Deus”²³⁴. Entretanto, ao invés de defender que a possibilidade se explica – por parte de Deus – pela potência divina, Smith defende que a possibilidade de ser *ente* das criaturas, dentro de uma relação com Deus, se explica pela vontade e pela inteligência divinas. “Santo Tomás sustenta que elas dependem [de Deus para a possibilidade]: com respeito à possibilidade, elas dependem de Deus as conhecer e querer como possíveis”²³⁵.

No entanto, como ele próprio diz, Deus produz o *totum ens* livremente e “produz” a possibilidade de ser ente necessariamente. Então a atuação da inteligência e da vontade divinas neste assunto se dá dentro do “necessariamente”. Frente à dificuldade de conciliar uma vontade, que é livre para o Aquinate, com o modo de necessidade, basta recordar que, para o filósofo, Deus quer *necessariamente* a si próprio. De acordo com isso, Smith defende:

Alguém pode se inclinar a pensar que sua posição, de Tomás de Aquino, permite a possibilidade de Deus conhecer e querer diferentemente daquele modo segundo o qual dois mais dois resulte em quatro. Absolutamente que não. Deus não pode fazer isso. A razão porque Deus não pode é Ele próprio. Sua própria essência, conhecida e querida por Ele como imitável do modo como dois mais dois resulta

²³⁴ Smith, 1943, p.350.

²³⁵ *idem*, p.357.

em quatro, ela é o porquê de dois mais dois não poder não resultar em quatro. A razão, isto é, o porquê de dois mais dois não poder não resultar em quatro é que Deus não pode conhecer e querer a Si próprio para ser imitável de outro modo, e a razão para isso é que Ele, a origem do ser, não é imitável de outro modo²³⁶.

Em linha de interpretação semelhante, Forest defende que a possibilidade do possível, dentro de uma relação com Deus, se explica pela inteligência e, principalmente, pela vontade divina. Deve-se atentar, contudo, às distinções conceituais elaboradas por Forest, pois ele entende que há diferença entre a possibilidade do conceito – o que se designou por *uerbum* – e a possibilidade do possível. A possibilidade do conceito se deve à não-contradição e à imitação do primeiro ser, e a possibilidade do possível se deve à liberdade da vontade divina e à sabedoria divina. Desse modo, distingue-se o conceito do arranjo dos seus elementos. O conceito tem *ratio possibilis* porque ele não é autocontraditório e é semelhança da essência divina. O arranjo dos seus elementos, para que ele se constitua como conceito, acrescenta a ele outra *ratio possibilis*, porque o arranjo é operado pela vontade (“os decretos possíveis”)²³⁷, e a vontade é livre, de modo que um arranjo não é tão bom que não possa ser melhorado, nem é tal que constranja mais ou menos a vontade divina. Simultaneamente, a sabedoria dirige a vontade quando mostra quais elementos são compatíveis entre si e o que o conceito, uma vez arranjado, precisa para cumprir seu fim no todo dos conceitos arranjados²³⁸.

²³⁶ Smith, 1943, p.352.

²³⁷ De acordo com essa interpretação, diz Zedler: “[...] para Santo Tomás o que faz os possíveis serem possíveis é que eles procedem duma vontade que os constitui livremente de acordo com a sabedoria” (ZEDLER, 1976, p.519). Sobre a posição de Zedler, diz Dewan (1974, p.81-82): “Considero isso, sobre o que ela, Zedler, está falando, sendo a vontade eletiva, a *escolha* divina. Se ela está falando simplesmente sobre o ato *natural* da vontade divina, então, é claro, tanto Deus queira a *si próprio*, tanto ele quererá todo bem, até aqueles que nunca existirão, senão nele próprio. Porém a vontade natural não é vontade causal – semelhante vontade não ‘faz’ nada. ‘A vontade é o princípio daquelas coisas que pode ser assim ou doutro modo. daquelas coisas que pode ser apenas assim, a natureza é seu princípio’ [Suma de teologia Ia, q.41, a.2]”.

²³⁸ Dewan parece discordar da interpretação comum sobre a posição de Forest. Em geral, os debatedores do assunto entendem que Forest defende a atuação da vontade divina no arranjo dos elementos do conceito, na inteligência divina. Dewan, se não vê isso em Forest, ao menos não considera isso o ponto principal da sua posição. “Porém, no ponto crucial, o que Forest está dizendo sobre St. Tomás é: ‘As ideias das criaturas possíveis supõem os decretos *possíveis* de Deus’. É claro, mas isso não pressupõe o *ato* da vontade na constituição dos possíveis enquanto possíveis, mas somente o *possível* ato da vontade. Então retornamos à dependência em relação à natureza divina: ‘...*ipsum posse... est naturale*’ (Suma de teologia Ia, q.25, a.5, ad1)” (DEWAN, 1974, p.76).

Diferentemente, Dewan e Wippel tentam explicar a possibilidade pela intelecção divina e isto para eles se segue naturalmente da admissão do possível como ideia na inteligência divina. Ambos entendem que a possibilidade do possível considerado absolutamente identifica-se com a intelecção de Deus quando Ele conhece a própria essência e o que lhe assemelha.

Longe de identificar uma natureza considerada absolutamente com um possível, Tomás faz a visão de Deus dessa natureza, na medida que ela existe no seu intelecto, o fundamento para qualquer consideração absoluta da mesma. E esta, a ideia divina, é realmente idêntica com a essência divina, ela própria, apesar de elas serem logicamente distintas. Mas, como vimos, para tal coisa existir como ideia divina é, para tal, ser um possível. Consequentemente, ao invés de identificar um possível com uma natureza ou essência considerada absolutamente no sentido aviceniano, Tomás sustenta que a última [a natureza considerada absolutamente] pressupõe o primeiro [um possível]²³⁹.

Wippel diz ainda:

Assim, na medida em que a ideia divina é um jeito peculiar pelo qual Deus vê Sua essência como capaz de ser imitada pela criatura, do ponto de vista ontológico a ideia divina e um possível são realmente uma e mesma coisa. Alguém pode sugerir que existe alguma distinção entre eles²⁴⁰.

E continua em nota:

Mas esta distinção só pode ser lógica, não real, segundo Aquino. Do lado ontológico, qualquer realidade gozada pelos possíveis é redutível àquelas das ideias divinas, realidade mesma que, na ordem certa, é idêntica à essência divina²⁴¹.

De acordo, Dewan diz:

[...] devemos dizer que a visão de Deus como criador se segue da sua visão da própria essência como imitável, participável. Isto significa que a doutrina dos possíveis deve ser vista muito mais como ‘O segundo olhar de Deus sobre seu ser’ (por assim dizer), vendo primeiro a atualidade e, em seguida, as muitas possibilidades²⁴².

²³⁹ Wippel, 1981, p.740.

²⁴⁰ *idem*, p.735.

²⁴¹ *idem*, p.735, nota 11

²⁴² Dewan, 1974, p.83-84.

Então o possível absoluto – ou o candidato a objeto da potência divina – identifica-se com a ideia na inteligência divina. Outrora, segundo o modo humano de conhecer, a sua possibilidade se explicou pela concepção de algum *uerbum* (não autocontraditório) e a suscetibilidade dele de ter conceito de ente ou de não ente. Agora, sua possibilidade se identifica com certa operação *conceptiva* da inteligência divina, que concebe a ideia quando conhece a essência divina e, por meio dela, o que lhe assemelha. Um desdobramento provável desse entendimento é dizer que a possibilidade do possível considerado absolutamente se explica pela ausência de contradição, porque a própria operação conceptiva da inteligência divina se desenvolve sob o princípio de não-contradição.

Contudo, Dewan diferencia entre considerar a ideia por parte da operação da inteligência e considerá-la em si mesma. Por parte da inteligência, a ideia é o que Deus conhece como semelhante à Sua essência. Por parte da própria ideia, ela é o possível absoluto²⁴³. O comentador também alerta para não entender a inteligência divina como *causa* dos possíveis: “Eles não são causados. Eles pertencem à visão adequada de Deus sobre si mesmo”²⁴⁴. Aliás, cabe notar que, em várias passagens, os comentadores sugerem com seu vocabulário que o possível é o mesmo que a operação intelectual. Outra diferença da posição de Dewan é que, segundo seu entendimento, a *ratio possibilis* do possível absoluto é incompatível com alguma explicação por parte da potência divina.

Respeito como a luz guia na doutrina dos possíveis, tal como proposta por São Tomás, o ponto de que os possíveis absolutos não são assim chamados com referência a uma causa ou poder. Se alguém diz que a visão de Deus dos possíveis *segue* da sua visão do próprio poder, isto não respeita aquela doutrina²⁴⁵.

É certo que o possível adquire *ratio possibilis* por parte da potência divina somente quando é considerado dentro de uma relação com ela, consideração na qual também se diz que ele *pode ter conceito de ente, enquanto ser criado*. Fora dessa relação, o possível é absoluto e sua possibilidade se explica pela ausência de autocontradição e suscetibilidade

²⁴³ “Com certeza a discussão sobre as ideias divinas por São Tomás tem uma relação próxima com a doutrina dos possíveis. No entanto, as duas doutrinas não devem ser identificadas, simplesmente. ‘Ideia’ inclui a noção de como o intelecto, vendo-se a si mesmo, considera coisas, enquanto ‘os possíveis’ significa as várias coisas, elas mesmas, que Deus considera. Cada possível tem sua própria ideia, até aquelas que Deus nunca criarão (tomando ‘ideia’ no sentido de ‘noção’ de uma coisa)” (DEWAN, 1974, p.79).

²⁴⁴ Cf. Dewan, 1974, p.83.

²⁴⁵ Dewan, 1974, p.83-84.

de ter conceito de ente ou de não ente. Nesse sentido, as posições de Dewan, e também de Wippel, convergem para o que Forest falou sobre a possibilidade do conceito: “Para São Tomás, o que faz com que os conceitos sejam possíveis, é que eles não são contraditórios, ou seja, que eles pertencem ao domínio do ser e, por isso, uma imitação do primeiro ser”²⁴⁶. A pergunta que eles têm em vista não é sobre o factível (*poder ser feito*), mas sobre o inteligível (*poder ser conhecido*). Na análise dos textos, observou-se que o *uerbum* passa a ser chamado de “o possível” apenas dentro da relação com a potência divina, quando a possibilidade trata de poder *ser feito* ou poder ser *ente*. Fora dessa relação, o *uerbum* é chamado de possível absoluto. Ora, a possibilidade do possível considerado absolutamente explica-se porque o *uerbum* é suscetível de ter o conceito de ente ou de não ente, e a única obstrução à possibilidade assim é a autocontradição. Diante disso, nota-se que os comentadores não estão pensando sobre a possibilidade de ser *ente* que, por parte de Deus, se explica pela operação transitiva e sua potência ativa, mas eles pensam sobre a possibilidade de ser *uerbum*, que se explica pela intelecção da inteligência divina – uma vez que se assuma que o *uerbum* se identifica com a ideia.

Stolarski (2001) tenta uma conciliação. Ele chama os possíveis não-criados de “entes contrafactuais” e diz: “porque os não entes não existem jamais (em suas próprias naturezas)”, e os possíveis contrafactuais não são *entes*, “o meio pelo qual Deus conhece os objetos contrafactuais é sua potência”. Neste sentido, Deus conhece-os como *o que está em seu poder*, segundo sua “ciência prática virtual”²⁴⁷. Diferentemente, “mesmo se os entes contrafactuais sejam objetos possíveis da ação divina, eles são constituídos como possíveis”, isto é, como *uerbi* ou possíveis absolutos, “sem relação com a onipotência divina. Sua dependência formal da natureza divina garante que eles possam ter o conceito de ente fundado dentro da semelhança com essa essência”²⁴⁸.

Ponderando sobre as posições em debate, pode-se dizer que a busca dos comentadores por explicar a possibilidade do possível, considerado absolutamente, por meio da liberdade da vontade divina e da intelecção da inteligência divina acaba confundindo-se com a procura por *causas* psicológicas ou metafísicas para a aplicação do princípio de não-

²⁴⁶ Forest, 1956, p.153.

²⁴⁷ Stolarski, 2001, p.151.

²⁴⁸ *idem*, p.164.

contradição na explicação do possível absoluto, ainda que, talvez, essa intenção não fosse a original. Tentam dar alguma realidade às abstrações da inteligência humana quando ela raciocina sobre a potência divina e, para tanto, recorrem ao próprio Deus e n'Ele encontram operações intelectuais e volitivas que se identificam *realmente* com o ser. No extremo dos extremos, o princípio de não-contradição encontra-se na ordem íntima do ser divino²⁴⁹ e a possibilidade de ser *uerbum* do possível absoluto encontra-se na primeira diferenciação que Deus faz *intelectualmente* entre si próprio e os outros, seus semelhantes.

A conclusão apresentada acima se obtém quando a possibilidade de ser *uerbum* é considerada por parte de Deus. Por parte do possível absoluto – e esta parece ser a linha de raciocínio de Storck – a *ratio possibilis*, o “fundamento último da possibilidade”, é “ser compatível com o ser e, portanto, ser capaz de imitar a essência divina”²⁵⁰. Neste sentido, poder ter o conceito de ente sem contradizê-lo, que se explicou outrora na consideração do *uerbum* como objeto da potência divina, passa a ser explicado na consideração do *uerbum* como a ideia segundo sua semelhança com a essência divina²⁵¹. Pois, a rigor, a ideia não é “capaz de imitar”, como se ela fosse ideia dentro de uma consideração *antes que ela imitasse a essência divina*; na verdade, a ideia é “capaz de imitar”, pois é uma imitação, pois ela é ideia dentro de uma consideração *enquanto ela imita a essência divina*. Enquanto a ideia é imitação no sentido de ser objeto²⁵², a relação de imitação entre a ideia e a essência é operada pela inteligência divina, ela própria. Deus conhece Sua essência e, por meio dela, conhece o que lhe assemelha, as ideias.

²⁴⁹ “Então, mesmo se algumas vezes Tomás expressa este tipo mais básico de possibilidade por meio da apelação à ausência de incompatibilidade entre os termos que descrevem a coisa, a possibilidade em questão não é meramente linguística, nem meramente lógica, porém ontológica. Tal como o princípio de não-contradição, ele próprio, a possibilidade no seu sentido mais fundamental está, para Tomás, baseada no ser, neste caso: no ser divino” (WIPPEL, 1981, p.735).

²⁵⁰ Storck, 2003, p.135.

²⁵¹ O conceito de semelhança é pensado com o de imitação. A princípio, a noção de imitação é antropológica e poética, pois, como diz Aristóteles no livro *Poética*, o homem é um animal mimético e a arte poética é imitação. Porém, no trato da semelhança por Tomás de Aquino, o conceito de imitação adentra ao domínio da causalidade e significa que o efeito é ou age tal como a causa, como se o efeito se apropriasse de algo que pertence à causa e, pondo-o em atividade, dê por sua *imitação* um sinal indicativo da sua origem. O efeito é semelhante à causa pelas ações, pelos aspectos acidentais do ser ou pelos aspectos essenciais. No entanto, no caso dos possíveis absolutos enquanto ideias, Dewan (1974, p.83) adverte que a imitação, operação pela inteligência divina, não introduz a causalidade.

²⁵² Cf. Dewan, 1974, p.84.

O fundamento deve, segundo ele [Tomás de Aquino], ser procurado simplesmente na essência divina, pois ao se conhecer a si mesmo, ao conhecer sua essência, Deus conhece todas as coisas que podem existir e se conhece como capaz de lhes dar existência. Dizer, portanto, que a essência divina é o fundamento ontológico dos possíveis é o mesmo que afirmar que esses são consubstanciais a Deus e não obra de sua vontade. A vontade divina não intervém a não ser no momento de decidir quais dentre os possíveis serão criados²⁵³.

Nas discussões sobre a potência divina e seu objeto, Tomás de Aquino não vai tão longe assim. Nelas a liberdade da vontade divina e a intelecção da inteligência divina aparecem; porém, ao invés de explicarem a possibilidade do possível considerado absolutamente, elas acrescentam algumas explicações à possibilidade por parte de *poder fazer*, na medida em que a potência divina é considerada como potência ordenada pela inteligência e pela vontade. Antes da criação e absolutamente, a inteligência conhece *os muitos* que se assemelham à essência divina e estão disponíveis como exemplares. A vontade é livre, ela não escolhe todos os compatíveis com a bondade divina e não escolhe algum por dever de justiça ou por alguma carência de Deus. Falando absolutamente, Deus pode escolher qualquer bem, ou nenhum além de si próprio²⁵⁴. Desse modo, a liberdade e a intelecção acrescentam algumas explicações à possibilidade por parte do potente, e também à oposição a ser necessário, tornando-as mais persuasivas e convincentes. Porém a ênfase na vontade e na inteligência distraem o leitor do principal, que o possível de ser ente se diz ordenadamente com respeito à potência ativa e transitiva e, segundo ela, o possível se opõe a ser necessário porque ele é factível e, por isso, depende da ação de outrem para ser ente.

Além disso, essa ênfase esconde as diferenças de consideração segundo a potência ativa e transitiva, e segundo a vontade, e segundo a inteligência de Deus. O objeto da vontade é o desejável que não contradiz o bem, e o objeto da inteligência é o inteligível que não contradiz a verdade. O objeto da potência é o possível que não contradiz o ato do potente. Uma vez que Deus é o próprio ser, e é maximamente simples, é claro que o conceito de *ens*, senão o de *esse*, faz mais do que aparecer nas três considerações, na verdade confundi-las numa só e mesma. Contudo, como essas considerações são realizadas pela inteligência humana, segundo seu modo de conhecer, que divide e compõe, faz-se mister cuidar de distingui-las bem.

²⁵³ Storck, 2003, p.138.

²⁵⁴ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.25, a.4-5; *Suma contra os gentios* I.1, c.81.

Aquilo que é considerado segundo a potência ativa, pode também ser considerado segundo a vontade e a inteligência divinas, porém isso é chamado propriamente de “o possível” apenas com respeito à potência ativa. Lendo isto, alguns apontarão os aspectos de possibilidade presentes em desejável e inteligível. Como entendê-los? A vontade e a inteligência, elas também, são operações imanentes e sugerem potência, tal como as potências da alma humana. Desse modo, cabe recordar o fator “de onde se fala”: da inteligência humana, que compõe e divide, e fala sobre Deus valendo-se dos conceitos originalmente apreendidos do que é criado, composto, material e sensível. A sugestão de potência na inteligência e na vontade divinas se corrige com a conclusão de Deus ser puro ato, logo não há potência em Deus, tanto que dizer “Deus é potente” só se aplica à potência ativa e transitiva e, ainda assim, não significa que Deus está em potência para agir e, sim, que Deus é em ato e perfeito e, por isso, pode agir como princípio de outro²⁵⁵.

Além disso, o conceito geral de potência é tão geral que “divide todo gênero”. Não é de surpreender, então, que a inteligência humana estenda seu uso para falar além da criatura, sobre a potência, a vontade e a inteligência divinas. Enquanto divisão do ser em potência e em ato, ou enquanto o modo contrário ao impossível e ao necessário, o conceito de possível é usado pela inteligência humana também para falar sobre a inteligência e a vontade divinas e sobre seus respectivos objetos.

A confusão sobre isso não é inofensiva. Por causa dela, alguns comentadores concluem que os possíveis sejam tais em razão da vontade divina, “os decretos possíveis de Deus”, ou que os possíveis – objetos da potência divina - sejam as ideias no intelecto divino, ou que, dada a simplicidade de Deus, sejam idênticos à essência divina, exceto sob a perspectiva do homem, para a qual eles não são idênticos, pois não significam “o que” Deus é, mas são semelhanças da essência divina. Ora, viu-se que os possíveis, enquanto o possível de ser *ente*, não são entes, não são de modo nenhum. Trata-se apenas do objeto da potência divina. No máximo, aquilo que Deus vê na Sua potência como o que pode receber o ser (pode ser criado; pode ser criatura), pois pode ter o conceito de *ente*.

²⁵⁵ Cf. *Suma contra os gentios* 1.2 c.10.

Não há indícios nos textos de Tomás de Aquino para duvidar da possibilidade de os objetos da inteligência, vontade e potência serem convertíveis entre si, e o inteligível ser também desejável, ou o possível ser também inteligível. Até mesmo a ordem entre a inteligência, a vontade e a potência sugere uma ordem semelhante entre os objetos: primeiro o inteligível, depois o desejável e, em seguida, o possível. Na verdade, os textos sustentam inclusive que, para ser objeto da potência, antes se deve ser objeto da vontade e da inteligência. “Porém em Deus são iguais a potência, a essência, a vontade, a inteligência, a sabedoria e a justiça. Daí nada pode ser na potência divina que não possa ser na vontade justa dele, e na inteligência sábia dele”²⁵⁶. Assim se interdita a situação de um qualquer que não contradiga o ato do potente, mas que não possa ser conhecido nem desejado absolutamente. A análise dos argumentos mostra, por fim, que ser compatível com a natureza divina é uma premissa comum nos argumentos sobre os três assuntos, o que sugere, no limite, que a semelhança com a essência divina – a abordagem positiva, contrária à negativa da ausência de contradição – é a razão mais fundamental e mais comum dos objetos da inteligência, vontade e potência ²⁵⁷.

Contudo a convertibilidade, a hierarquia e a justificativa comum não implicam em igualdade entre as considerações, nem põe *necessariamente* consequências metafísicas no possível. Que ele seja também inteligível, não obriga a concluir que o objeto da potência seja a idéia (ou enquanto inteligível, ou enquanto exemplar), e assim “seja de algum modo”, como um *esse cogitum* – aproveitando-se aqui a expressão de Cross. Obriga somente a isto: que o homem, pensando sobre Deus, afirma segundo seu modo de conhecer que algum item, que constitui *uerbum* e não contradiz a essência divina, se diz ser inteligível com respeito à inteligência e ser possível com respeito à potência ativa e transitiva, e que um mesmo item pode ser considerado objeto com respeito a vários (inteligência, vontade e potência) porque é compatível com a essência divina e porque, dada a hierarquia entre as operações imanentes e transitivas - a inteligência dirige, a vontade ordena e a potência executa – e o ordenamento na criação, o que é objeto de uma torna-se objeto das outras.

²⁵⁶ “*Sed in Deo est idem potentia et essentia et uoluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia diuina, quod non possit esse in uoluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius*” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.5, resp.). Conferir também *Suma contra os gentios* l.2, c.25, 1033.

²⁵⁷ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.15, a.1, resp.; *Suma contra os gentios* l.1, c.84.

Os comentadores defensores de um *fundamento ontológico* dos possíveis parecem dar peso demasiado ao problema do “domínio independente dos possíveis absolutos”, como acontece com Smith (1943, p.356-7) e Storck (2003, p.133). Eles querem evitar o entendimento de que há na filosofia tomasiana algo semelhante às Ideias platônicas. O Deus de Tomás de Aquino não é o demiurgo de Platão, pois as ideias estão no intelecto divino. Mostrar isso, entendem, implica em buscar nas operações divinas e, no limite, no próprio ser divino, o *fundamento*.

No entanto, para Tomás de Aquino, as preocupações na discussão sobre a potência de Deus e seu objeto são as de evitar o entendimento *naturalista* sobre a criação, como se a criação de criar se seguisse da natureza divina e fosse necessária, e de evitar que o infinito de Deus se restringisse à finitude das criaturas²⁵⁸. Neste cenário, o tema dos possíveis surge para o homem quando este conhece as criaturas relacionadas a Deus e pergunta-se, depois, sobre a factibilidade do mundo, *antes que o mundo fosse feito*. Então, para Tomás de Aquino, conhecendo que as criaturas estão relacionadas a Deus, o homem conhece que a relação é entre dois. Contudo, o próprio homem deve reconhecer em seguida que essa relação não é real por parte de Deus, ainda que se diga estar em Deus segundo o modo humano de conhecer. A própria potência divina não se diz realmente em Deus, não há nele *ser em potência*, e a potência ativa não se diz de Deus senão como princípio do feito (*factum*). Logo a situação se complica porque, mesmo por parte do factível, nem tudo é *factum*, pois Deus não criou todos os possíveis. Então os próprios possíveis são ditos tais segundo o modo humano de conhecer, quando a inteligência humana investiga a potência divina e seu objeto, segundo a factibilidade.

As condições postas pelo filósofo deixam espaço para a discussão sobre o possível absoluto e sua possibilidade de ser *uerbum*, há textos que mostram Tomás de Aquino defendendo o que chama de *creatrix essentia*. Neste campo notaram-se os vários recursos textuais disponíveis e os desenvolvimentos realizados por comentadores como Forest, Dewan e Wippel. A ideia identifica-se com o *esse purum* de Deus, a discussão sobre ela ganha o campo da ontologia: o possível absoluto identifica-se com o ser de Deus. Todavia,

²⁵⁸ Cf. *Suma de teologia* Ia q.25 a.5 resp; *Sobre a potência* q.1 a.5 resp.

sobre o possível absoluto e ordenado à potência divina, cuja possibilidade é a de *ser feito*, ou de ser *ente*, não há base *por parte de poder ser feito* para dizer que o possível não-criado é *ente*, de algum modo. Ele não é *ente*, precisamente porque não foi criado. Esta conclusão harmoniza-se com a doutrina de que Deus cria do nada. O que há por parte do que pode ser feito? Nada. No entanto, *por parte de poder fazer*, o possível não-criado, assim como os outros possíveis, estão virtualmente na potência divina, pois Deus pode fazê-los, segundo a potência divina absoluta. Ainda assim, é preciso ter em mente que não há potência em Deus e, por isso, a potência ativa não é real em Deus, mas ela se diz de Deus na relação com o que Ele criou. Os possíveis não-criados são conceitos aos quais chega a inteligência humana quando raciocina sobre a potência de Deus. Nesse sentido, os possíveis não-criados mantêm-se como conceitos na inteligência do homem. Quanto a esse ponto, a proposta de Morton é mais promissora. Os possíveis são entes de razão, ou relações de razão entre causas e efeitos ordenáveis. Outra proposta, ainda a ser explorada com mais detalhe, é a de pensar os possíveis não-criados como *entes de razão* supostos pela inteligência humana para raciocinar sobre a potência divina, o que se aproxima do conceito de *ente de razão raciocionante* tal como foi apresentado por Jolivet. O que significam os possíveis não-criados sob a perspectiva da ciência de Deus? Isto fica para outro tipo de investigação.

Referências bibliográficas

Edições dos textos de Tomás de Aquino

SANCTI THOMAE AQUINATIS, doctoris angelici, ordinis praedicatorum. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. 1.1 e 2, v.1, t.6, Parmae. 1856.

_____. *Quaestionis disputatae cum quodlibetis*. v.1, t.8. Parmae, 1856.

_____. *Commentaria: Expositionem in XII lib. Metaphysicorum*. v.3, t.20. Parmae. 1971.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *In Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicum*. t.3. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1886.

_____. *Summa theologiae Ia q.1-49 cum commentariis Caietani*. t.4. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1888.

_____. *Summa contra gentiles, lib.1-2, cum commentariis Ferrariensis*. t.13. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1918.

_____. *Compendium theologiae, et cetera*. t.42. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1979.

_____. *De aeternitate mundi, De ente et essentia, De propositionibus modalibus et cetera*. t.43. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1976.

Traduções dos textos de Tomás de Aquino

Aquinas on Creation: writings on the Sentences of Peter Lombard, book 2, distinction 1, question 1. BALDNER, S. E. (co-aut.); CARROLL, W. E (co-aut.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997.

Commentary on Aristotle's Metaphysics. Trad. and Introduction by John P. Rewan. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1995.

Compêndio de teologia. Trad. de Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. e.1. São Paulo: Abril, 1973. p.73-105.

On the power of God. Trad. English Dominican Fathers. Londres: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1932.

On the eternity of the world. Trad. C. Vollert. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.

Questões disputadas sobre a potência de Deus, próêmio e art.1. Trad. Prof. Dr. Paulo Faitanin. Revista Aquinate, n.4, 2007. p.221-235.

Suma contra os gentios. v.1. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: Est. Sulinas UCS, 1990.

Suma teológica. Trad. e coordenação de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP et alii. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

Somme théologique. q.18-26. v.III. Trad. A. D. Sertillanges. Paris, Tournai, Roma: Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1947.²⁵⁹

Livros e artigos

BROWN, P. A doutrina de São Tomás do Ser Necessário. Trad. Fabio Lampert. *Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 4, jan–jun. 2012

CARTWRIGHT, R. Aquinas on what could have been. *Noûs*. v.30. Supplement: Philosophical Perspectives. n.10, Metaphysics. 1996.

DEWAN, L. St. Thomas and the possibles. *New Scholasticism*. n.53, p.76-85. 1974.

FACKENHEIM, E. L. The possibility of the universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. v.16, 1946-1947. p.39-70.

FOREST, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J.Vrin, 1956.

GILSON, E. *Le thomisme*. v.1. Paris: Vrin, 1922.

JOLIVET, R. *Tratado de filosofia*. v.3. Metafísica. Trad. Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

KNNUTTILA, S. Modal logic: Two notions of possible. c.17. in.: Ed. Kretzmann, N. (org.); Kenny, A; Pinborg, J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p.342-381.

MCGINNIS, J. What underlines the change from potentiality to possibility? A select history of the theory matter from Aristotle to Avicenna. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. s.3, v.17, n.2, jul-dez, 2007. p.259-278.

MICHON, C. *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Paris: Éditions Flammarion, 2004.

MORTON, E. W. The nature of the possible according to St. Thomas Aquinas. in.: *Proceedings for the year of 1958*. The American Catholic Philosophical Association. 1958. p.184-189.

MOURA, O. “Sumário dos capítulos e anotações ao texto”. in.: Tomás de Aquino. *O ente e a essência*. Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1981. p.103-180.

²⁵⁹ Consultei a tradução para o francês dos *Escritos sobre os livros das Sentenças* realizada por Raymond Berton (edição virtual, dezembro de 2008) e disponibilizada pela Internet em <<http://docteurangelique.free.fr>>, e as traduções para o inglês de outros textos tomasianos, disponibilizados em <<http://dhspriority.org/thomas/>>.

OWENS, J. Analogy as a Thomistic Approach to Being. *Medieval Studies*. 24, pp. 303-322, 1962.

SERTILLANGES, A. D. *Saint Thomas d'Aquin*. v.1. ed. 3. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

_____. "Notes explicatives e Renseignements techniques". In. TOMÁS DE AQUINO. *Somme théologique*. q.18-26. v.III. Trad. A. D. Sertillanges. Paris, Tournai, Roma: Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1947.

SMITH, G. Avicenna and the possibles. *The New Scholasticism*. n.17, p.340-357. 1943.

STOLARSKI, G. *La possibilité et l'être: un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*. Dokimion, n.26. Friburgo, Suíça: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.

STORCK, Alfredo. Eternidade, possibilidade e emanação: Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, leitores de Avicena. *Analytica*. v.7, n.1. 2003.

WILKS, I. Aquinas on the past possibility of an eternally created world. *Review of Metaphysics*. v. 48, n. 2, dec. 1994, p. 299-329.

WIPPEL, J. The reality of nonexisting possibles according to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines. *Review of Metaphysics*. n.33, jun, 1981. p.729-758.

_____. "Metaphysics". c.4. in.:Kretzmann, N. (org.); Stump, E. (org.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Nova Iorque, Melbourne: Cambridge University Press, 1999. p.85-127.

_____. Fundamentos metafísicos para o humanismo cristão em Tomás de Aquino. *Aquinate*, n. 13, 2010. p.96-112.