

**OS SENTIDOS DE *THEOLOGIA PHYSICA* PARA OS  
ANTIQUI: TOMÁS DE AQUINO LEITOR DE AGOSTINHO**

**[THE SENSES OF *THEOLOGIA PHYSICA* FOR THE  
ANTIQUI: THOMAS AQUINAS READS AUGUSTINE]**

**Evaniel Brás dos Santos**

Doutorando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas  
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10144>

Natal, v. 24, n. 43  
Jan.-Abr. 2017, p. 9-41

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Explicito neste artigo que a expressão “*theologia physica*” atribuída aos antigos (*antiqui*) possui dois sentidos na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp., de Tomás de Aquino. O primeiro, atribuído a Varrão, denota um estudo restrito, uma *physiologia* ou mecânica na qual deus é entendido como a força imanente no mundo, locomovendo-o. O segundo, por sua vez, pertence aos platônicos (*platonici*) e denota um estudo geral, pois aborda, além de entidades imateriais, um criador. Ambas as teologias físicas, conforme Tomás, instituem filosoficamente a idolatria ao entenderem que a divindade é causa de locomoção. Embora se valha de Agostinho em sua leitura da expressão “*theologia physica*”, Tomás introduz discussões que estão além do texto agostiniano.

**Palavras-chave:** Teologia física; Força; Locomoção; Tomás de Aquino.

**Abstract:** In the article I clarify that the expression “*theologia physica*” attributed to the Ancients (*antiqui*) has two senses in the ST, IIa-IIae, q. 94, a.1, resp., of Thomas Aquinas. The first, attributed to Varro, denotes a restrict study, a *physiologia* or mechanics in which god is understood as the immanent force in the world, moving it. The second, in turn, belongs to the Platonics (*platonici*) and denotes a general study, for it approaches, besides immaterial entities, a creator. Both physical theologies, according to Aquinas, set up philosophically the idolatry since they understand that the divinity is cause for locomotion. Although Aquinas makes use of Augustine in his reading of the expression “*theologia physica*”, he introduces discussions that go beyond the Augustinian text.

**Keywords:** Physical Theology; Force; Locomotion; Thomas Aquinas.

O propósito deste artigo é explicitar os sentidos da expressão “*theologia physica*” empregada por Tomás de Aquino (1224/25-1274), mediante Agostinho (354-430), a respeito de Varrão (116-27 a.C.) e dos platônicos (*platonici*) na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp.<sup>1</sup> Tal exposição é parte do desenvolvimento de um estudo cujo objetivo é analisar a natureza da *vis* (ou *impetus*) no domínio da locomoção natural dos corpos simples (*corpora simplicia*) na obra de Tomás.<sup>2</sup> É questionável, no contexto mencionado, se a *vis* é corpórea ou incorpórea e se é causa primeira ou causa segunda. A conclusão almejada consiste em sustentar que Tomás não possui uma resposta definitiva sobre a natureza da *vis* naquele domínio. O silêncio tomásico, entretanto, não retira a relevância da questão, nem empobrece as reflexões filosóficas de Tomás sobre a temática. O silêncio, tal como o vejo, é sinal da maturidade intelectual de Tomás, pois ele percebe que certas questões filosóficas admitem duas alternativas plausíveis, como no caso da eternidade ou não do universo<sup>3</sup> ou ainda, que são extremamente complexas, como no caso da natureza da *vis* no domínio da locomoção natural dos corpos simples.

O problema da natureza da *vis* no domínio mencionado pode ser apresentado sucintamente pela consideração do seguinte fragmento: “Deus fez imediatamente as obras dos seis dias e nelas está incluso o movimento dos corpos, como é patente por aquilo que é

---

<sup>1</sup> O termo “*antiqui*” é empregado aqui em sentido geral, incluído não somente alguns pensadores gregos, mas também alguns pensadores “não-cristãos”. As obras de Tomás serão referenciadas do seguinte modo: ST (*Summa Theologiae*); SCG (*Summa contra gentiles*); QDP (*Quæstiones Disputatæ de Potentia Dei*); In Sent. (*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*); DSS (*De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*); QDV (*Quæstiones disputatæ de Veritate*); DAM (*De æternitate mundi*); In De anima (*Sentencia libri De anima*); In Physica (*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*); In DCM (*In libros Aristotelis De cælo et mundo*).

<sup>2</sup> Para o desenvolvimento anterior de meu estudo, ver Santos (2014, p. 123-151; 2015a, p. 95-124; 2015b, p. 243-260).

<sup>3</sup> Cf. Santos, 2011.

dito no Gênesis: *as águas ajuntem-se num mesmo lugar*”.<sup>4</sup> A articulação entre as noções de criação (*fecit/creatio*) e movimento (*motus*) é uma preocupação constante na obra de Tomás.<sup>5</sup> Se a locomoção é o primeiro dos movimentos no domínio do universo,<sup>6</sup> como, de fato, Tomás admite na citação de *Gênesis* 1, então a articulação entre criação e locomoção precede a investigação dos demais movimentos. Com efeito, no primeiro estado do mundo, nas palavras de Tomás “*novissimum statum mundi*” (cf. In Sent., IV, d. 47, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 3), não houve operação da natureza, mas apenas do criador. Naquele *statum mundi* não houve passagem da potência ao ato, nem no âmbito da existência,<sup>7</sup> nem tampouco no da locomoção, razão pela qual a concepção de movimento de Aristóteles (384-322 a.C.), no contexto referido, não se aplica.<sup>8</sup> Tomás, portanto, deve admitir que no “*novissimum*

---

<sup>4</sup> ST, Ia, q. 105, a. 2, sed contra. (Itálico conforme a edição leonina. Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada). “[...] opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. I, congregentur aquæ in locum unum”.

<sup>5</sup> Ver a parte do In Sent. e da ST que trata do primeiro capítulo do *Gênesis*, ou seja, o *Hexameron*: In Sent., II, dd. 12-18; ST, Ia, qq. 65-74.

<sup>6</sup> Embora esteja totalmente além de meu estudo comprovar, ao menos posso indicar que é muito possível que a afirmação segundo a qual a locomoção é o primeiro dos movimentos esteja presente nos pré-socráticos. Platão sustenta que a locomoção é o primeiro dos movimentos no *Timæus* (Calcídio), 52D-53B.

<sup>7</sup> Cf. ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.: “In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formæ corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriæ causæ”.

<sup>8</sup> O aristotelismo ou a leitura aristotélica da obra de Tomás em determinados contextos da física e da metafísica é confusa e enganadora. Os aristotélicos, tais como Weisheipl e Lang, simplesmente leram Aristóteles e aplicaram essa leitura em Tomás, razão pela qual, a meu ver, eles não leram, de fato, Tomás. Eles ignoram ou simplesmente velam as expressões críticas que Tomás direciona a Aristóteles no contexto da locomoção natural dos corpos simples, como, por exemplo, “*sed videtur non esse verum*” (In *Physica* II, 1); “*sed videtur esse falsum*” (In DCM I, 3); “[...] oportet ponere alium ordinem in elementis

*statum mundi*” o criador ao conferir o *esse* as criaturas também conferiu a *vis* (ou *impetus*) para o ajuntamento das águas, consequência da locomoção centrípeta (*congregentur aquæ in locum unum*).

Na relação entre o “*novissimum statum mundi*” e o presente estado do mundo, a *vis* que locomove os corpos simples pode ser entendida em duas perspectivas, a saber: como natural (a) ou como não-natural (b). A primeira perspectiva pode ser subdividida. Uma (a1) afirma que a *vis* é corpórea (*vis corporalis*), sendo interna ao corpo simples em locomoção natural, pertencendo a ele, independentemente da fonte que lhe conferiu. A outra (a2) é semelhante a anterior, com a diferença da afirmação segundo a qual a *vis* é incorpórea.

Na segunda perspectiva (b), a *vis* é não-natural, pois diz respeito ao *motor separatus* (cf. *In Physica* II, 1, n. 4), seja o criador ou a inteligência (anjo). Nesse caso, a *vis* será incorpórea restando saber se ela é causa primeira ou causa segunda (o instrumento), isto é, se ela é ou não idêntica ao *motor separatus*. Na hipótese da identidade (b1), a análise constata apenas dois itens em relação: a *vis* que é o próprio *motor separatus* e o corpo simples, como no exemplo da mão que locomove a xícara na mesa ou no ar. Na hipótese da não-identidade (b2), a constatação aponta para três itens em relação: o *motor separatus*, a *vis* e o corpo simples, como no exemplo da locomoção de um papel sobre a mesa ou sobre o ar pelo sopro que sai da boca.

Dentre as alternativas, aquela que Tomás rejeita de modo mais enfático diz respeito à alternativa que afirma que a *vis* é interna e corpórea “(a1)”. Tal alternativa, curiosamente, pertence a uma parte da filosofia grega, mais especificamente, a Aristóteles e a Tales. Sobre esse quesito, quatro passagens no interior da obra de Tomás são marcantes. No *In Physica* II, 1, n. 3, e no *In DCM* I, 3, n.

---

*quam Aristoteles ponat*”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1). Ver também Santos (2014, p. 123-151; 2015a, p. 95-124; 2015b, p. 243-260).

4, ele rejeita a concepção de Aristóteles. No *In De anima* I, 13, n. 1, Tomás rejeita a concepção de Tales (cerca de 625/4-558 a.C.). A concepção de Tales é mais interessante porque nela, para Tomás, há uma identificação entre *vis*, *anima* e *deus*<sup>9</sup>, razão pela qual Tomás aponta que a idolatria, além de denotar uma espécie de fanatismo religioso de leigos que cultuam os artefatos (ídolos) que a cidade estabelece como seus deuses, também diz respeito a uma postura filosófica. Filosofia e religião, pelo que se nota da leitura de Tomás, estão num diálogo perene desde os primórdios da filosofia grega. O termo que assegura esse diálogo, na pena de Tomás, é a noção de *idolatria* presente no *In De anima* I, 13, n. 1 e vinculada com a sentença atribuída a Tales: “tudo está pleno de deuses” (*omnia essent plena diis*). Numa perspectiva filosófica, a idolatria praticada por Tales é entendida como o culto interior da *vis* – o *deus* que confere movimento ao universo. O que interessa aqui na discussão sobre a relação entre filosofia e religião e sobre a noção de idolatria é precisamente a natureza da *vis* que, para Tales, seguindo DSS, c. 1, é corpórea e interna aos entes naturais.

A investigação sobre a natureza da *vis*, na concepção de Tales, conforme *In De anima* I, 13, n. 1, possui um caráter compacto. Com efeito, se para Tales, segundo Tomás, o *deus* é idêntico a *vis*, esta será compreendida como *vis universalis* e *anima mundi*, então, em Tales, não há demarcação entre teologia, física e psicologia. Assim sendo, investigar a natureza da *vis*, equivale a investigar a natureza de *deus* (teologia), a natureza e a causa do movimento (física), a natureza da alma (psicologia) e a natureza do próprio universo (cosmologia). Nessa medida, embora não se expresse deste modo, entendo que no *In De anima* I, 13, n. 1, a sentença de

---

<sup>9</sup> Emprego neste artigo o termo “*deus*” em latim com o “d” minúsculo por duas razões. Primeiro para demarcar que minha abordagem do termo não possui qualquer vínculo com discussões de caráter religioso. Segundo porque, embora não seja totalmente separável de discussões metafísicas, trato a noção de *deus* aqui como uma *possível* causa eficiente da locomoção natural dos corpos simples.

Tales “*omnia essent plena diis*”, é compreendida por Tomás como uma afirmação que também pertence à *theologia physica* não no sentido de “teologia natural” que pertence dentre as ciências especulativas à matriz divina,<sup>10</sup> mas em sentido mecânico, isto é, que investiga o termo “*deus*” entendido como a causa interna do movimento no universo. Aliás, deve-se ressaltar, *deus*, para Tales, na leitura de Tomás, além de ser compreendido como corpóreo (cf. DSS, c. 1), também é tido como a *virtus motiva* que locomove o universo (cf. *In De anima* I, 5, n. 6), razão pela qual a *theologia physica* presente em Tales consiste justamente na investigação de *deus* enquanto *virtus motiva* corpórea da locomoção do universo. Nesse sentido, o que diferenciaria a *theologia physica* de Tales, da *theologia physica* de Varrão, seguindo a leitura de Tomás, é a noção de incorporeidade que caracteriza a noção de *deus* em Varrão.

A expressão “*theologia physica*”, inclusive se referindo a Varrão, aparece apenas uma vez ao longo da obra de Tomás. Trata-se de ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1. A compreensão tomásica de tal expressão é dependente de Agostinho, nomeadamente do *De Civitate Dei*.<sup>11</sup> Três tópicos precisos do texto de Agostinho interessam aqui, quais sejam, (i) o sentido geral do termo *theologia* atribuída aos filósofos não-cristãos, (ii) a diferença entre os três tipos de teologias e, enfim, (iii) a diferença entre a *theologia physica* de Varrão e a dos platônicos. Na consideração desses três tópicos, o foco encontra-se no apontamento segundo o qual o sentido de *theologia physica* que Agostinho atribui a Varrão e, que, ademais é retomado por Tomás na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, é muito similar ao domínio de investigação que inclui a sentença de Tales “*omnia essent plena diis*” presente no *In De anima* I, 13, n. 1.

---

<sup>10</sup> Para uma discussão entre “teologia natural” e “metafísica” em Tomás, ver Storck (2004), Guerizoli (1999). Para uma discussão sobre a *theologia physica* nos pré-socráticos, ver Jaeger (1952).

<sup>11</sup> Doravante DCD.

## 1. A noção de *theologia physica* no DCD

No DCD VI, 5, Agostinho indica que, para Varrão, *theologia* denota a explicação racional sobre os deuses e que há três gêneros de teologia.<sup>12</sup> Ao citar o texto de Varrão, Agostinho registra que aquele escreve: “Designa-se mítica a teologia de que usam sobretudo os poetas, física a dos filósofos, civil a do povo”.<sup>13</sup> A teologia mítica, para Varrão, segundo Agostinho, consiste fundamentalmente em atribuir aos deuses as ações humanas, sobretudo aquelas vinculadas ao roubo, à mentira e ao adultério, ações estas, nas palavras do próprio Varrão, citadas por Agostinho “contrárias à dignidade e natureza dos imortais”.<sup>14</sup> A *theologia physica*, por seu turno, é compreendida como pertencente aos filósofos. Novamente Agostinho cita Varrão.

A segunda classe de teologia, para que chamei a atenção, é aquela sobre a qual os filósofos nos deixaram muitos livros em que se questiona: os deuses – que são eles? onde residem? qual a sua origem? quais as suas qualidades? Existem desde determinada época, ou são eternos? provêm do fogo, como crê Heráclito? provêm dos números, como afirma Pitágoras, ou dos átomos como pretende Epicuro? e outras questões que se podem ouvir mais facilmente dentro das paredes de uma escola do que cá fora, no fórum.<sup>15</sup>

Embora encontre muitas inconsistências na teologia mítica, Varrão não encontra inconsistências na teologia física ou teologia

<sup>12</sup> DCD, VI, 5: “tria genera theologiæ dicit esse, id est rationis quæ de diis explicatur”.

<sup>13</sup> DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetæ; physicon, quo philosophi, civile, quo populi”.

<sup>14</sup> DCD, VI, 5: “contra dignitatem et naturam immortalium”.

<sup>15</sup> DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quæ facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures”.



dos filósofos, segundo Agostinho. A teologia física, conforme a passagem, encontra-se nos livros dos filósofos e sua investigação pertence propriamente às escolas (filosóficas). A teologia civil, enfim, é entendida por Varrão como o conhecimento dos ritos e sacrifícios da religião oficial, praticada pelos cidadãos e, sobretudo, pelos sacerdotes.<sup>16</sup> Ela pertence, portanto, à cidade.

Varrão compara as três teologias: “A primeira é a teologia que melhor se acomoda ao teatro, a segunda ao mundo, a terceira à cidade”.<sup>17</sup> É interessante notar que, embora a investigação da teologia física seja propriamente empreendida no interior das paredes da escola (*facilius intra parietes in schola*), ela não pertence à cidade devido ao caráter geral da investigação: a teologia física se acomoda ao mundo, ao universal. Justamente por essa razão, Varrão se sente atraído dentre as teologias, para a teologia física, como Agostinho testemunha.<sup>18</sup> Agostinho, entretanto, crítica a concepção que Varrão possui da teologia física, sobretudo porque este não postula qualquer resquício de incorporeidade quanto à natureza do mundo, sua origem, bem como à operação imanente no mundo.<sup>19</sup> Nesse contexto, Agostinho contrapõe a concepção de *theologia physica* de Varrão com a concepção platônica (*platonicis*).

A concepção platônica refere-se não só a Platão (427/28-347 a.C.), mas também a seus seguidores. Ela é apresentada por

---

<sup>16</sup> “Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quæ] sacra ac sacrificia facere quemque par sit”. (*De Civitate Dei*, VI, 5).

<sup>17</sup> DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem”.

<sup>18</sup> DCD, VI, 5: “Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundæ, quam supra dixit esse philosophorum. Hanc enim pertinere testatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus.”

<sup>19</sup> Há um dado no texto de Agostinho cuja investigação está além do escopo deste artigo. Nas citações de Varrão no DCD, VI, 5, este emprega o termo “*physicon*” (e seus derivados), não empregando o termo “*naturalis*” (e seus derivados). Agostinho emprega ambos os termos. Não parece claro se os termos são sinônimos ou não.

Agostinho no DCD, VIII, 1-5, como o ápice do desenvolvimento da teologia grega – um desenvolvimento do sensível ao racional, do corpóreo ao incorpóreo. No interior da teologia grega, Agostinho situa diversos pensadores como Tales, Anaximandro (cerca de 610-547 a.C.) e Anaxímenes (cerca de 585-528/5 a.C.). Aliás, a investigação desses três pensadores possui uma característica comum: a restrição na corporeidade,<sup>20</sup> seja quanto à origem, seja quanto à natureza do mundo.

Devido à restrição mencionada, os platônicos possuem uma investigação mais aprofundada, pois estabelecem uma outra origem para o mundo, qual seja, a divindade, o *auctor* das coisas.

Cedam pois estas duas teologias – a fabulosa e a civil – aos filósofos platônicos que reconhecem o verdadeiro Deus como autor das coisas, fonte luminosa da verdade, dispensador da felicidade eterna. Cedam ainda a tão grandes pensadores que chegaram a conhecer um Deus tão grande, esses outros filósofos cujo pensamento, escravo do corpo, não admite para a natureza senão origens corpóreas: a água, segundo Tales; o ar, segundo Anaxímenes; o fogo, segundo os estoicos; segundo Epicuro, os átomos, isto é, corpúsculos, pequeníssimos, indivisíveis e imperceptíveis; e tantos outros que não vale a pena citar, para quem os corpos, simples ou compostos, inanimados ou vivos mas, todavia, corpos, são causas e princípios das coisas.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> “Tonici vero generis princeps fuit Thales, Milesius, unus illorum septem, qui sunt appellati Sapientes. [...] Aquam tamen putavit rerum esse principium et hinc omnia elementa mundi ipsumque mundum et quæ in eo gignuntur existere. Nihil autem huic operi, quod mundo considerato tam mirabile aspicimus, ex divina mente præposuit”. (DCD, VIII, 2). Se referindo a Anaximandro, Agostinho escreve: “[...] nec ipse aliquid divinæ menti in his rerum operibus tribuens”. (DCD, VIII, 2). Quanto a Anaxímenes, é dito: “Iste Anaximenes discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas æri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis ærem factum, sed ipsos ex ære ortos credidit”. (DCD, VIII, 2).

<sup>21</sup> DCD, VIII, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Non solum ergo ista, quæ duæ theologiæ, fabulosa continet et civilis, Platonicis philosophis cedant, qui verum Deum et rerum auctorem et veritatis illustratorem et beatitudinis largitorem esse dixerunt; sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturæ principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti Dei

A despeito de Agostinho não mencionar a noção de incorporeidade, na passagem citada, é notável que os platônicos adquirem a concepção de *deus* como incorpóreo, pois, diferentemente dos outros pensadores mencionados, eles não estão presos aos sentidos e a imaginação.<sup>22</sup> A concepção da incorporeidade, portanto, é indicador de maturidade filosófica. Ademais, essa maturidade filosófica é elevada ao grau máximo possível, quando além da incorporeidade, também a causalidade é atribuída a *deus*. Assim sendo, *deus*, para os platônicos, segundo Agostinho, é simultaneamente incorpóreo e causa.

A compreensão da causalidade de *deus*, em seu sentido pleno, tal como é acessível ao conhecimento filosófico, é mérito de Platão:

Talvez, de fato, aqueles que com mais agudeza e verdade compreenderam Platão, filósofo tão acima de todos os gentios, e adquiriram uma maior fama ao tornarem-se seus discípulos, tenham de Deus esta concepção: é n'Ele que se encontra a causa da existência, a razão da inte-

---

cognitoribus viris, ut Thales in umore, Anaximenes in ære, Stoici in igne, Epicurus in atomis, hoc est minutissimis corpusculis, quæ nec dividi nec sentiri queunt, et quicumque alii, quorum enumeratione immorari non est necesse, sive simplicia sive coniuncta corpora, sive vita carentia sive viventia, sed tamen corpora, causam principiumque rerum esse dixerunt.

<sup>22</sup> Cf. DCD, VIII, 5: “Hi et ceteri similes eorum id solum cogitare potuerunt, quod cum eis corda eorum obstricta carnis sensibus fabulata sunt. In se quippe habebant quod non videbant, et apud se imaginabantur quod foris viderant, etiam quando non videbant, sed tantummodo cogitabant 18. Hoc autem in conspectu talis cogitationis iam non est corpus, sed similitudo corporis; illud autem, unde videtur in animo hæc similitudo corporis, nec corpus est nec similitudo corporis; et unde videtur atque utrum pulchra an deformis sit iudicatur, profecto est melius quam ipsa quæ iudicatur. Hæc mens hominis et rationalis animæ natura est, quæ utique corpus non est, si iam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis aspicitur atque iudicatur, nec ipsa corpus est. Non est ergo nec terra nec aqua, nec ær nec ignis, quibus quattuor corporibus, quæ dicuntur quattuor elementa, mundum corporeum videmus esse compactum. Porro si noster animus corpus non est, quo modo Deus creator animi corpus est? Cedant ergo et isti, ut dictum est, Platonis”.

ligência e a regra da vida – três aspectos que se relacionam: o primeiro com a parte natural da filosofia, o segundo com a parte racional e o terceiro com a parte moral.<sup>23</sup>

A *theologia physica* de Platão e dos platônicos é a mais elevada dentre as teologias gregas, exatamente porque estabelece que *deus* é a causa da permanência no ser (*causa subsistendi*). Aqui a demarcação do que seria a interpretação que Agostinho empreende de Platão e dos platônicos e sua própria concepção da causalidade divina é tênue, encontrando-se nos detalhes, se houver.<sup>24</sup> De qualquer modo, é seguro reafirmar que, para Agostinho, a concepção platônica de *deus* é a mais madura que existe dentre as teologias gregas.

Além da discussão mencionada envolvendo a teologia grega, é preciso direcionar este estudo para a comparação entre a *theologia physica* dos platônicos e a de Varrão. A este respeito, Agostinho escreve:

A opinião destes filósofos marca já um grande progresso sobre a de Varrão na aproximação da verdade. Realmente este soube desenvolver a

---

<sup>23</sup> DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque prælatum acutius atque veracius intellexisse ac secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere”.

<sup>24</sup> Com efeito, o sentido de “ut in illo inveniatur et causa subsistendi” não é simples. Pereira traduz como “é n’Ele que se encontra a causa da existência”. Combès (1959) traduz do seguinte modo: “qu’on trouve en lui la cause de l’existence”. A tradução de Wiesen (1968), reza: “which would discover in him the cause of physical existence”. São duas traduções radicalmente distintas para “*causa subsistendi*”. As duas primeiras traduções possuem um sentido geral e a segunda é específica. Aquelas estão mais próximas da ideia de um Deus criador, enquanto esta aponta para um demiurgo. Pelo que se nota, o sentido de *subsistendi* encontra-se entre a semântica propriamente de Agostinho, o Deus criador, e a semântica propriamente platônica, uma ação demiúrgica.

teologia natural apenas até aos limites deste mundo ou da sua alma: aqueles, porém, confessam um Deus que ultrapassa toda a natureza da alma; um Deus que fez não apenas este mundo visível, a que tantas vezes chamamos o céu e a terra, mas também toda a alma sem exceção; um Deus que concede a felicidade à alma dotada de razão e de inteligência, como é o caso da alma humana, fazendo-a participar da sua luz imutável e incorpórea.<sup>25</sup>

A distinção entre a investigação de Varrão e a investigação dos platônicos é marcante: enquanto aquele se restringe aos limites do mundo e de sua alma, ambos incluídos na corporeidade, estes investigam além dos limites da corporeidade. A *theologia physica* de Varrão, seguindo Agostinho, busca uma explicação *physiologica* (cf. DCD, VII, 5) para os eventos do mundo (cf. DCD, VII, 9), sendo, portanto, uma espécie de mecânica que investiga as causas eficientes corpóreas,<sup>26</sup> mesmo porque Varrão, na leitura de Agostinho, não concebe a noção de incorporeidade.

Na *theologia physica* de Varrão o mundo é concebido como um todo composto de duas partes maiores, o céu e a terra, estes, por sua vez, divididos em partes menores. Tanto a totalidade do mundo, quanto cada uma de suas partes, é compreendida como união de corpo e alma. Embora eu reconheça a complexidade da noção de alma, entendo que no contexto da *theologia physica* ela é compreendida por Varrão, na leitura de Agostinho, como um cons-

---

<sup>25</sup> DCD, VIII, 1. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt; si quidem ille totam theologian naturalem usque ad mundum istum vel animam eius extendere potuit, isti vero supra omnem animæ naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui sæpe cæli et terræ nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit”.

<sup>26</sup> A expressão “efficientibus causis” é empregada por Agostinho a respeito de Varrão no DCD, VII, 9.

tuante corpóreo sutil, imperceptível.<sup>27</sup> Nas palavras do próprio Agostinho tendo Varrão como referência: “[...] certa força invisível e superiormente poderosa” (*vi quadam invisibili ac præpotenti*)<sup>28</sup>. Interessa-me aqui, sobremaneira, a noção de *vis* entendida como a alma da totalidade do mundo: “Nas suas reflexões preliminares sobre a teologia natural, o citado Varrão emite a sua opinião de que deus é a alma do mundo (que os gregos designam de κόσμος) e de que este mesmo mundo é deus”.<sup>29</sup> Mesmo Agostinho não nomeando o autor, a seguinte sentença aplica-se muito bem a Varrão, pela leitura do próprio Agostinho: “Tudo está pleno de Júpiter” (*Iovis omnia plena*, DCD, VII, 9). Júpiter é, portanto, a *vis*, a *anima mundi*, o *deus* no singular, que governa as causas eficientes.<sup>30</sup> É

---

<sup>27</sup> Cf. DCD, VII, 6: “Hic videtur quoquo modo unum confiteri Deum; sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum dividi in duas partes, cælum et terram; et cælum bifariam, in æthera et æra; terram vero in aquam et humum; e quibus summum esse æthera, secundum æra, tertiam aquam, infimam terram; quas omnes partes quattuor animarum esse plenas, in æthere et ære immortalium, in aqua et terra mortalium. Ab summo autem circuito cæli ad circulum lunæ ætherias animas esse astra ac stellas, eos cælestes deos non modo intellegi esse, sed etiam videri; inter lunæ vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina ærias esse animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios”.

<sup>28</sup> DCD, VII, 17. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000). A passagem completa diz: “Neque enim, sicut sciebat esse mundum, esse cælum et terram, cælum sideribus fulgidum, terram seminibus fertilem, atque huius modi cetera, sicut hanc totam molem atque naturam vi quadam invisibili ac præpotenti regi atque administrari certa animi stabilitate credebat: ita poterat affirmare de Iano, quod mundus ipse esset, aut de Saturno invenire, quo modo et Iovis pater esset et Iovi regnanti subditus factus esset et cetera talia”.

<sup>29</sup> DCD, VII, 6. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia præloquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Græci vocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum”.

<sup>30</sup> Se referindo a Júpiter, Agostinho escreve: “Sicut enim nihil fit, ita nihil inchoatur ut fiat, quod non faciens causa præcesserit. Hunc sane deum, penes quem sunt omnes causæ factorum omnium naturaliumque rerum [...]”. (Cf. DCD, VII, 9). Ainda a respeito de Júpiter, Agostinho cita o seguinte fragmento de Varrão que, por sua vez, citaria Valerius Soranus: “Iuppiter

interessantíssimo ainda perceber que um dos nomes (*cognomina*) de Júpiter seja *impellendi* (cf. DCD, VII, 10), cuja raiz “*impul*”<sup>31</sup> vincula-se fundamentalmente não só à noção de violência, mas também a de locomoção. Nessa medida, na *theologia physica* de Varrão, *deus* (Júpiter) é compreendido como a força (*vis*) muito poderosa (*præpotent*) enquanto causa eficiente da locomoção do mundo.

## 2. A noção de *theologia physica* na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1

Na ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp., Tomás afirma que a idolatria é um tipo de superstição, esta que se configura como uma atitude de excesso em determinada circunstância. A superstição possui duas espécies gerais. A primeira diz respeito ao culto prestado a “Deus” em sentido cristão, ou seja, *personalis*, de modo não apropriado – “Deus” este que Tomás designa de “Deus verdadeiro” (cf. ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp.) e “sumo Deus incriado” (cf. *loc. cit.*). A segunda, por seu turno, se refere ao culto prestado a uma criatura.<sup>32</sup> A idolatria pertence ao primeiro tipo de superstição, “que presta reverência divina indebitamente à criatura”.<sup>33</sup> A idolatria, então, se configura como um “desvio”, ou seja, é a atitude de reverência divina no sentido do Deus *personalis*, mas direcionada a outrem, que por oposição ao “Deus verdadeiro”, é designado de “deus falso” (cf. ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, arg. 2). A expressão “deus falso”

---

omnipotens regum rerumque deumque Progenitor genetrisque deum, deus unus et omnes”. (DCD, VII, 9).

<sup>31</sup> Ver, p. ex., o sentido de *impello*, *impellere*, *impuli*, *impulsum*, *impetum*.

<sup>32</sup> Cf. ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp.: “Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ”.

<sup>33</sup> ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980): “quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ”.

pode designar os artefatos (*idola*) ou as criaturas (*creaturiaë*), corpóreas ou não (cf. ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, arg. 4). É no segundo sentido, que a *theologia physica* institui a idolatria: “diziam pertencer à teologia física, que os filósofos investigavam no mundo e ensinavam nas escolas”.<sup>34</sup>

Assim como Agostinho no DCD, Tomás também menciona na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, duas teologias físicas, uma vinculada a Varrão e outra aos platônicos. Antes de apresentar a passagem, é importante notar que, embora leia Varrão mediante Agostinho, Tomás introduz noções e ideias em sua leitura de Varrão que estão ausentes da leitura de Agostinho. A atitude de Tomás torna a *theologia physica* de Varrão ainda mais complexa, sobretudo porque o aquinate fornece indícios de que Varrão concebe *deus*, a *anima mundi*, como incorpóreo. Mesmo quando Agostinho se aproxima da afirmação segundo a qual a *anima mundi* concebida por Varrão é incorpórea, ele não conclui explicitamente desse modo. Com efeito, no DCD, VII, 23, Agostinho sustenta que, para Varrão, as partes da *anima mundi* são compostas de três graus: vida (sem sensibilidade), sensibilidade e espírito (*animus*). O terceiro grau é o mais elevado porque viabiliza o conhecimento, divinizando o mundo. Entretanto, nem mesmo aqui o espírito (*animus*), para Varrão, na leitura de Agostinho, é dito incorpóreo. Agostinho afirma que, para Varrão, o espírito (*animus*) é o *æther* entendido como força (*vis*) que diviniza os astros na medida em que os penetra.<sup>35</sup> Assim sendo, tudo indica que, para Varrão, na leitura de

---

<sup>34</sup> ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980): “dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis”.

<sup>35</sup> Cf. DCD, VII, 23: “Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animæ gradus in omni universaque natura: unum, quod omnes partes corporis, quæ vivunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animæ, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum: tertium gradum esse animæ



Agostinho, o espírito (*animus*) seja entendido como “*vi quadam invisibili ac præpotenti*”, o que não implica em afirmar que haja uma diferença de natureza (ou ontológica) entre a *vis* e o mundo, razão pela qual *invisibilis* não é sinônima de *incorporea*. Aliás, há indícios no DCD, VII, 23, de que uma das razões pelas quais Agostinho acusa a *theologia physica* de Varrão de ser uma teologia civil disfarçada, isto é, de ser não-filosófica, seja justamente porque este não “liberta” a *theologia physica* de suas características civis, o que eu entendo como referenciado à corporeidade que os ídolos representam.<sup>36</sup>

Tomás manifesta indícios de que é consciente da diferença entre *invisibilis* e *incorporea* na discussão com Varrão, uma vez que ele aponta para a asserção de Varrão segundo a qual a instituição de artefatos (ídolos) no culto romano só ocorreu tempos depois de já consolidada a prática interior da adoração dos deuses por parte

---

summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia præminet; hoc præter hominem omnes carere mortales. Hanc partem animæ mundi dicit Deum, in nobis autem genium vocari. Esse autem in mundo lapides ac terram, quam videmus, quo non permanat sensus, ut ossa, ut ungues Dei; solem vero, lunam, stellas, quæ sentimus quibusque ipse sentit, sensus esse eius; æthera porro animum eius; cuius vim, quæ pervenit in astra, ea quoque facere deos, et per ea quod in terram permanat, deam Tellurem; quod autem inde permanat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum”.

<sup>36</sup> DCD, VII, 23: “Redeat ergo ab hac, quam theologiam naturalem putat, quo velut requiescendi causa ab his ambagibus atque anfractibus fatigatus egressus est; redeat, inquam, redeat ad civilem; hic eum adhuc teneo, tantisper de hac ago. Nondum dico, si terra et lapides nostris sunt ossibus et unguibus similes, similiter eos intellegentiam non habere, sicut sensu carent; aut si idcirco habere dicuntur ossa et ungues nostri intellegentiam, quia in homine sunt qui habet intellegentiam, tam stultum esse qui hos in mundo deos dicit, quam stultus est qui in nobis ossa et ungues homines dicit. Sed hæc cum philosophis fortassis agenda sunt; nunc autem istum adhuc politicum volo. Fieri enim potest, ut, licet in illam naturalis theologiæ veluti libertatem caput erigere paululum voluisse videatur, adhuc tamen hunc librum versans et se in illo versari cogitans, eum etiam inde respexerit et hoc propterea dixerit, ne maiores eius sive aliæ civitates Tellurem atque Neptunum inaniter coluisse credantur”.

dos antigos romanos (*antiqui romani*) que viveram bem antes de Varrão.<sup>37</sup> Atribuir sinonímia entre *invisibilis* e *incorporea* implica em afirmar que os antigos romanos relatados por Varrão possuíam um conhecimento filosófico dos deuses, o que não é o caso, pois se tratava na época dos *antiqui romani* de prática religiosa no domínio da teologia civil e fabulosa, não da teologia física. Nessa medida, para os antigos romanos, os deuses são invisíveis, pois o culto ocorre sem artefatos, mas não são incorpóreos, uma vez que os deuses não são entendidos como entidades *supernaturales*, tal como Tomás entende esse termo.<sup>38</sup> Por conseguinte, é muito razoável que à época dos *antiqui romani*, para Tomás, o culto aos deuses, ainda sem os artefatos, não implicasse em um culto do incorpóreo, mas tão somente do invisível. E, para Varrão, na leitura de Tomás, há ou não distinção entre as noções de *invisibilis* e *incorporea*? A questão é muito complexa, não possuindo, talvez, uma resposta satisfatória.

Na ST, Ia, q. 90, a. 1, resp., Tomás apresenta uma história da consideração sobre a natureza das coisas (*naturas rerum*), dividindo-a em três partes: os pré-socráticos, os maniqueus e Varrão. Os pré-socráticos são descritos como pensadores cuja investigação está restrita na corporeidade, noção sob a qual *deus*, natureza e alma estão subsumidas.<sup>39</sup> Os maniqueus, por seu turno, não apresentam nenhuma diferença relevante, pois entendem que a divin-

---

<sup>37</sup> Cf. ST, IIa-IIae, q. 122, a. 2, ad 2: “Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum, unde Varro dixit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt”.

<sup>38</sup> Cf. In Sent., III, d. 3, q. 2, a. 2; In Sent., III, d. 24, q.1, a. 2; ST, Ia-IIae, q. 110, a.1; SCG III, 54, SCG III, 147.

<sup>39</sup> ST, Ia, q. 90, a. 1, resp.: “Primi enim qui naturas rerum considerare incœperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei”.

dade e a alma são luzes corpóreas.<sup>40</sup> Enfim, ao tratar de Varrão, Tomás escreve: “Ulteriormente, porém, outros conceberam a existência de um ser incorpóreo, não todavia separado do corpo, mas forma deste. Donde dizer Varrão que Deus é uma alma que governa o mundo, pelo movimento e pela razão, como Agostinho relata no *De Civitate Dei*, VII.”<sup>41</sup>

A noção de *deus* na *theologia physica* de Varrão é entendida como a força incorpórea difundida (*diffusa*) no mundo, que o locomove e a inteligência que o governa. Essa concepção de *deus*, segundo a passagem citada, evidencia um progresso do conhecimento humano sobre a natureza das coisas (*natura rerum*). Entretanto, nela *deus* não é entendido como separado (*separatum*) do mundo (do corpo), pois é forma do mundo (forma do corpo). Se há distinção ontológica entre *deus* e mundo, a forma e o corpo, na *theologia physica* de Varrão, ela será branda, pois *deus* e mundo são complementares: só possuem sentido em relação. A distinção ontológica radical, ou seja, a separação absoluta entre *deus* e o mundo, tal como se encontra em Tomás e em Agostinho, a saber, aquela entre o *esse*, a divindade, e o *nihilum*, o mundo,<sup>42</sup> não se

---

<sup>40</sup> ST, Ia, q. 90, a. 1, resp.: “Iuxta quam positionem etiam Manichæi, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam”.

<sup>41</sup> ST, Ia, q. 90, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada): “Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus *est anima mundum motu et ratione gubernans*; ut Augustinus narrat, VII de Civ. Dei”.

<sup>42</sup> Sobre a concepção de Tomás: “non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non præcedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si

encontra na *theologia physica* de Varrão, razão pela qual, mesmo que postule a força incorpórea, ela permanece como uma mecânica ou,<sup>43</sup> no termo empregado por Agostinho, ela é *physiologica*.

A interpretação de Tomás sobre a noção de *deus* como forma do mundo em Varrão é retomada na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp.:

Outros, porém, pensavam que todo o mundo é Deus, não devido à substância corpórea, mas, por causa da alma, que consideravam ser Deus. Assim, diziam que Deus não é outrem que a alma, governadora do mundo pelo movimento e pela razão; assim como dizemos que o homem é racional pela alma e não, pelo corpo. Por isso ensinavam que se devia prestar culto divino a todo o mundo e às suas partes – ao céu, ao ar, à água e assim por diante. E a elas referiam os nomes e as imagens dos seus deuses, como afirma Varrão e Agostinho relata no *De Civitate Dei*, VII.<sup>44</sup>

Tomás introduz a expressão “*corporalem substantiam*” para caracterizar o mundo, na concepção de Varrão. O mundo é a substância corpórea que é enformada por *deus*, a forma incorpórea. Como em determinados contextos a forma só possui existência na medida em que enforma certa matéria, como no caso da forma desta planta e deste animal, a existência de *deus*, na *theologia*

---

dicamus ærem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod ær factus est lucidus a sole”. (DAM, p. 88). Sobre a concepção de Agostinho, ver: QDP, q. 3, a. 7, sed contra 4.

<sup>43</sup> Não deixa de ser intrigante o sentido de uma mecânica que aborda uma força incorpórea, limitada ou não, como no caso da possível leitura que Tomás empreende da *theologia physica* de Varrão.

<sup>44</sup> ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada): “Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum, cælo, æri, aquæ, et omnibus huiusmodi. Et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus, VII de Civ. Dei”.

*physica* de Varrão, é condicionada a enformar o mundo. Ao enformar o mundo, não só *deus*, mas o próprio mundo, em sua totalidade e em suas partes, é objeto de culto divino, seja o culto interior, a nomeação reverencial dos deuses, seja o culto exterior, a instituição dos artefatos que representam as partes do mundo. Assim sendo, a *theologia physica* de Varrão estabelece justificativa filosófica para a idolatria, pois sustenta que *deus* é a *anima mundi*, a *vis* incorpórea que locomove e governa o mundo.

Agostinho não só estabelece uma comparação entre a *theologia physica* de Varrão, a *physiologia*, um estudo restrito, e a *theologia physica* dos platônicos, um estudo geral, mas também faz uma apologia explícita da superioridade da segunda sobre a primeira. Conforme apresentado, a superioridade consiste basicamente na concepção platônica segundo a qual *deus* é simultaneamente incorpóreo e *causa subsistendi*. Diferentemente de Agostinho, Tomás não faz comparação e não privilegia uma em detrimento da outra. Ambas são compreendidas na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp., como teologias físicas vinculadas com a instituição da idolatria. Tomás, entretanto, ao que parece, se aproxima da compreensão da *theologia physica* de Varrão como um estudo restrito, a *physiologia* ou mecânica, pois afirma que, para Varrão, *deus* não é separado do mundo, mas sua forma. A *theologia physica* dos platônicos se configuraria como um estudo mais geral, pois aborda, além das entidades espirituais, “um criador”:

Outros enfim, e eram os Platônicos, ensinavam que há um Deus sumo, causa de tudo. E depois dele, certas substâncias espirituais criadas pelo Deus supremo, a que chamavam deuses, por participarem da divindade, e a que nós chamamos anjos. Depois, vinham as almas dos corpos celestes; abaixo delas, os demônios, que consideravam como uns animais aéreos; e abaixo, as almas humanas que, em virtude do mérito, pensavam haviam de subir à sociedade dos deuses ou dos demônios. E a todos

esses seres prestavam o culto divino, como refere Agostinho no *De Civitate Dei*, XVIII.<sup>45</sup>

Na passagem, Tomás não menciona as noções de força (*vis*) e movimento (*motus*), noções fundamentais para qualquer *physica* e, conforme apresentado, presentes na *theologia physica* de Varrão. É questionável o sentido de uma *theologia physica* que não aborda, no mínimo, a noção de movimento (*motus*). A *theologia physica* dos platônicos tal como aparece na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, não seria digna de possuir o nome “*physica*”, sendo, portanto, tão somente uma “*theologia*”? Devido ao escopo da ST, IIa-IIae, q. 94, qual seja, tratar da idolatria, Tomás não avança na caracterização da *theologia physica* dos platônicos.

A despeito de Tomás não empregar a expressão *theologia physica* em outras partes da obra, é preciso investigar se há um tratamento platônico para a noção de movimento (*motus*) no domínio do mundo. O tratamento platônico encontra-se no DSS, c. 1. A parte do texto que interessa aqui encontra-se no final do capítulo, nomeadamente na exposição de Tomás da concepção de mundo de Platão e dos platônicos. Tomás entende que a concepção de mundo de Platão centra-se em dois pontos: numa ordem das almas (*ordine animarum*) e numa ordem dos corpos (*ordinem corporum*). A compreensão de tais ordens, tal como aparece no DSS, c. 1, depende da compreensão da concepção de ser de Platão: há (i) o “*sumo deus*” (*summum Deum*), que é o bem em si e o uno

---

<sup>45</sup> ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada): “Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas caelestium corporum; et sub his Dæmones, quos dicebant esse aërea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel Dæmonum societatem assumi credebant. Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei”.

em si (*secundum se unum et secundum se bonum*) e, ademais, o primeiro princípio das coisas (*primum rerum principium*), que não participa de algo superior a ele (*unitas prima, simplex et imparticipata*); (ii) os deuses segundos (*deos secundos*), que são substâncias separadas da matéria (*substantiis a materia separatis*), ou seja, existem sem a matéria; (iii) os intelectos separados (*intellectuum separatorum*); (iv) a ordem das almas (*ordo animarum*), sendo superiores aquelas que participam dos intelectos separados e inferiores aquelas que carecem da participação.

A concepção de mundo de Platão torna-se bastante complexa quando Tomás indica que, para Platão, o termo “movimento” possui duas acepções necessariamente vinculadas no domínio do mundo, a saber, inteligência e locomoção. A alma move-se quando apreende o inteligível e o corpo é locomovido *per se* (ou *locomove-se/movetur*) quando participa da alma. A autolocomoção do corpo, portanto, é um atributo dos animados e refere-se ao fato de um corpo, na locomoção, não possuir outro corpo como causa primeira da locomoção. Nesse contexto, Tomás escreve: “Assim, pois, abaixo da ordem das almas, ele [Platão] propunha uma ordem dos corpos. Igualmente, porém, propunha que o corpo supremo, qual seja, o primeiro céu, que é movido no primeiro movimento, participa no movimento pela alma suprema e assim sucessivamente, até o mais ínfimo dos corpos celestes”.<sup>46</sup>

O primeiro céu, não somente para Platão, mas também para toda a astronomia grega, na leitura de Tomás, é o corpo mais extenso dentre os corpos, situado acima de Saturno.<sup>47</sup> É intrigante

---

<sup>46</sup> DSS, c. 1. (Trad. Paulo Faitanin, 2006, modificada): “Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum cælum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum cælestium corporum”.

<sup>47</sup> A ordem dos planetas na cosmologia de Platão e Aristóteles é diferente da ordem presente na cosmologia de Ptolomeu. Ademais, os pensadores contemporâneos a Tomás seguiam a ordem estabelecida por Ptolomeu: “Quorum primum est quod Aristoteles alium ordinem videtur assignare planetarum, quam astrologi nostri temporis. Primi enim astrologi posuerunt supremum

planetam esse Saturnum, post quem posuerunt Iovem, tertio loco Martem, quarto solem, quinto Venerem, sexto Mercurium, septimo lunam. Astrologi autem qui fuerunt tempore Platonis et Aristotelis, mutaverunt hunc ordinem quantum ad solem, ponentes eum immediate supra lunam, sub Venere et Mercurio; quam positionem hic Aristoteles sequitur. Sed Ptolomæus postea hunc ordinem planetarum correxerat, ostendens verius esse quod antiqui dixerunt; quod etiam moderni astrologi sequuntur”. (In DCM, II, 17, n. 2). Após Ptolomeu a esfera das estrelas fixas não constituía mais o limite natural do cosmos. Aristóteles teria concebido que as estrelas (*stellarum*) eram “fixas” (*fixarum*) porque elas não possuíam movimento próprio (*proprio motu*), ou seja, seriam imóveis *per se* e móveis pela esfera em rotação (cf. In DCM, II, 14, n. 10). O movimento próprio das estrelas é uma descoberta que Tomás atribui a Ptolomeu: “Aristoteles enim vult tantum orbem moveri, et non stellas per se; sed Ptolomæus vult stellas habere proprium motum, præter motum orbis” (In *Sent.*, II, d. 14, *Expositio Textus*). A descoberta do movimento próprio das estrelas e sua admissão, como ocorre com Tomás (“motus stellarum fixarum non erit omnino simplex, ut Aristoteles supponit, sed compositus ex duobus motibus”; In DCM, II, 19, n. 3), implica em “alargar” o cosmos, uma vez que a esfera das “estrelas fixas” não pode ser a “suprema esfera”, que, para Aristóteles, era a última esfera (*ultima sphaera*), o limite natural do cosmos: “Quod autem partes supremæ sphaeræ non moveantur irregulariter, ita scilicet quod una pars cæli quandoque citius quandoque tardius moveatur, ostendit supponendo [i.e., Aristóteles] quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera: nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellæ fixæ haberent proprium motum præter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaeræ stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quandam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuant primum motum”. (In DCM, II, 9, n. 1). Assim sendo, a concepção de cosmos de Aristóteles e de sua época, pelo texto de Tomás, limita-se no céu sidério, abaixo do qual encontra-se a região sublunar. A introdução de dois céus, o empíreo e o aquoso, assim como a introdução da décima esfera, a esfera suprema, torna o cosmos medieval mais interessante e mais complexo e, ademais, torna o cosmos bem mais extenso do que aquele presente na concepção de Platão e Aristóteles. Alargar o cosmos é um procedimento próprio dos astrólogos (*astrologos*), como Ptolomeu e Hiparco: “Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantis earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum *maiori diligentia et perfectius* sint hæc considerata per Hipparchum et Ptolomæum”. (In DCM, II,



que a locomoção do primeiro céu seja descrita como participação: “*participat motum a suprema anima*”. Qual o sentido preciso dessa sentença? Nela não é dito que o primeiro céu participa da *anima suprema*, mas que participa do movimento (*motum*) a partir ou pela (preposição “*a*”) *anima suprema*. Nesse sentido, parece haver, por um lado, uma separação e, por outro, uma união entre dois domínios: o corpóreo, o primeiro céu, e o incorpóreo, a *anima suprema*. A locomoção do primeiro céu deve ser uma consequência da união. Sendo este o caso, então será mediante a operação da *anima suprema* que apreende o(s) inteligível(eis) que o primeiro céu realiza uma volta completa ao redor da Terra em vinte e quatro horas, saindo do oriente celeste e para lá retornando.<sup>48</sup> Como o movimento, para Platão, não possui o sentido aristotélico, ou seja, a passagem da potência ao ato, então a chave de leitura para a locomoção do primeiro céu deve repousar na noção de força ou ímpeto (*vis/impetus*) que estaria subsumida no sentido de *participat*.<sup>49</sup> Se assim for, o problema da natureza da força (*vis*) no

---

15, n. 1. Grifo meu). Com efeito, sobretudo com Ptolomeu, outros céus são incorporados no cosmos: “Hoc autem cælum aqueum est nona sphæra, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphæram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem”. (*In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.).

<sup>48</sup> Cf. In DCM II, 15, n. 2: “Supponimus enim, tanquam sensu apparens, quod suprema cæli circulatio sit simplex, idest non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet: et est velocissima, utpote quæ in brevissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit maximum circulum continentem totum”.

<sup>49</sup> A verdadeira influência do *Timæus* de Platão no século XIII ainda é objeto de análise. Depois de ser longamente ensinado nas escolas catedráticas, ele faz parte do *quadrivium* até 1255 na Universidade de Paris (sobre a influência do *Timæus* nos séculos XII-XIII, ver Caiazza (2012; 2007); ver também Klíbanky (1981)). Embora os estudiosos de Tomás não tenham dado à devida atenção ao fato de Tomás ter frequentando a faculdade de artes de Paris entre 1245-1248, época na qual o *Timæus* era ensinado, (a meu ver, isso se deve à ideologia do aristotelismo), ela não diminui o impacto textual da leitura (direta ou indireta) que Tomás empreendeu do *Timæus*, como se pode depre-

âmbito da locomoção natural dos corpos simples, que percebo em Tomás, e seu subsequente silêncio, tal como apresentei no início deste artigo, já está presente em Platão, pela leitura da passagem citada.

---

ender de In DCM, III, 2 ss. A noção de participação empregada na descrição da locomoção é muito intrigante. Com efeito, como se sabe, para Platão, não há distinção entre a matéria que compõe os corpos sublunares e a que compõe os corpos supralunares, todos são compostos de elementos. O tratamento sobre a locomoção natural dos elementos empreendido por Platão no *Timæus* (48E-53C) está vinculado com a o relato sobre a instituição (*institutis*) do mundo sensível (*mundi sensibilis*). Alguns princípios antecedem por natureza à instituição do mundo sensível (cf. *Timæus*, 52B-53B): a existência (*existens*), o lugar (*locum*), a geração (*generationem*), as partículas (*nutriculas/materias*), as forças (*viribus*) e *deus*, que é o criador: “*Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et alix quinque stellæ quæ vocantur erraticæ factæ sunt [...]*”. (*Timæus*, 38C). A instituição do mundo sensível pode ser brevemente descrita do seguinte modo: as partículas eram desordenadamente umidificadas (*humectatam*) e esquentadas (*ignitam*) por forças desiguais que causavam o constante e desordenado pulsar (*pulsare*) das partículas. Este estado de confusão (*confusio*) ocorria porque as partículas estavam privadas (*deest*) da presença (*vestigia*) divina. Cabe, portanto, à divindade instituir o mundo sensível conferindo-lhe ordem (*exornationem*) a partir da confusão. Neste ordenamento a divindade imprime as formas (*species*) e os números (*numeri*) nas partículas e assim compõe os elementos: terra, água, ar e fogo. Estes elementos tendem a se agrupar de acordo com a semelhança (*similitudine*) dentre as partículas. O agrupamento das partículas semelhantes formou dois polos, quais sejam, o da gravidade (*gravia*) e o da leveza (*levia*). Nessa medida, os elementos tendem a se agrupar segundo a gravidade ou a leveza, estas que, embora sejam forças ordenadas inerentes aos elementos, são efeitos de *deus*. A afirmação presente no *Timæus* de que há relação entre *deus* e a gravidade/leveza é muito importante. Com efeito, uma possível leitura da relação entre *deus* e os elementos em locomoção natural, a saber: *deus* se retira, tal como um gerador natural, e assim o elemento sempre se locomove sem a operação de *deus*, não encontra qualquer resquício no *Timæus*, pois é a presença (*vestigia*) de *deus* a causa da ordenação das forças que não só formam a gravidade e a leveza, mas também confere a ordem atual do cosmos. A natureza das forças (*viribus*), pelo que se nota, é muito complexa. A questão básica deve perguntar se elas são ou não corpóreas. Curiosamente, no *Timæus* 48E-53C Platão não responde.

A diferença ou identidade entre a operação intelectual imanente à *anima suprema* e o início da volta do primeiro céu ao redor da Terra é um assunto digno de contemplação filosófica, pois vincula os verbos “apreender” e “impulsionar”<sup>50</sup>. Com efeito, pela leitura de DSS, c. 1, é possível sustentar que para Platão, no domínio do mundo, apreender implica em impulsionar, ou seja, a *anima suprema* ao apreender o(s) inteligível(eis) impulsiona o primeiro céu a dar início à sua locomoção ao redor da Terra. A operação que apreende é em si mesma incorpórea. A operação que impulsiona também é ela incorpórea, sendo o impulso também incorpóreo? No DSS, c. 1, não é possível esclarecer a natureza do impulso que locomove o primeiro céu, para Platão, razão pela qual permanece questionável o sentido exato da sentença “*participat motum a suprema anima*”.

Pela possível leitura que Avicébron (1020/22-1058/70) empreendeu da noção de participação em Platão o impulso é incorpóreo,<sup>51</sup> na expressão de Avicébron, segundo Tomás, *vis spiritualis* (cf. QDP, q. 3, a. 7, resp.). Embora os argumentos de Avicébron expostos por Tomás digam respeito à totalidade das coisas e dos movimentos, interessa-me apenas sua possível aplicação na locomoção do primeiro céu. O primeiro céu, como qualquer outro corpo, não possuiria princípio ativo interno *per se*, uma vez que a quantidade material neutraliza a operação.<sup>52</sup> Resta, portanto, segundo QDP, q. 3, a. 1, resp., que a locomoção seja causada por uma *vis spiritualis*, que não é determinada pela quantidade:

---

<sup>50</sup> Considero “*impetus*” e “*vis*” como sinônimos.

<sup>51</sup> A discussão de Tomás com Avicébron é bastante longa, sendo Tomás um crítico enfático. Além da ST, Ia, q. 115, a.1, ver também: In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 4; QDV, q. 5, a. 9, ad4; QDP, q. 3, a. 7; SCG III, 69; DSS, cc. 5-8.

<sup>52</sup> Cf. QDV, q. 5, a. 9, ad4: “Ad quartum dicendum, quod obiectio illa tangit quamdam opinionem quæ habetur in Lib. fontis vitæ, qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quæ in est materia, impedit formam ab actione; et omnis actio quæ attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore”. Ver também: ST, Ia, q. 115, a. 1, resp.; In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 4; QDP, q. 3, a. 7, resp.; SCG III, 69, nn. 2437-2440.

“Também Avicébron no livro *Fontis Vitæ* diz que nenhuma substância corpórea opera, mas que uma força espiritual penetra em todos os corpos operando neles, e quanto mais algum corpo é puro e sutil, mais ativo ele é, e conseqüentemente mais penetrável pela força espiritual.”<sup>53</sup>

Na passagem, é notório que, para Avicébron, qualquer locomoção possui como causa a *vis spiritualis*, que é difundida (*penetrans/transire*) por todos os corpos. Não é claro, todavia, se a *vis spiritualis* é idêntica ou não ao motor no entendimento de Avicébron, isto é, se na locomoção encontram-se dois ou três itens em relação. Na SCG III, 69, n. 2440, Tomás indica que existem três itens em relação, para Avicébron: o motor, a causa primeira, a *vis spiritualis*, a causa segunda (o instrumento) e o corpo em locomoção. A *vis spiritualis* transita (*pertransiens*) do motor para o corpo movido, razão pela qual é por ela que a locomoção é explicada.<sup>54</sup> Assim sendo, é aplicável não só a Platão, mas também, a Avicébron a expressão “*theologia physica*”.

## Conclusão

A expressão “*theologia physica*”, embora empregada por Tomás apenas uma vez e estando restrita a Varrão e aos platônicos (*platonici*) na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp., pode caracterizar a investigação sobre o movimento (*motus*) de outros autores abordados ao longo da obra de Tomás, como no caso mencionado de Tales, de Platão e de Avicébron. Em todos eles, a investigação sobre o movimento ocorre mediante a compreensão de certa divindade diretamente vinculada com a *vis* ou *impetus* – o motor primeiro ou

---

<sup>53</sup> QDP, q. 3, a. 7, resp.: “Avicébron etiam in libro fontis vitæ dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius”.

<sup>54</sup> Cf. SCG III, 69, n. 2440: “Avicébron, in libro *Fontis Vitæ*, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiæ spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur”.

segundo da locomoção. Tales, dentre os autores, é entendido como o autor que concebe a noção de *vis* como corpórea, enquanto que Platão é posto numa posição de silêncio, uma vez que a noção de participação é complexa ou suficiente para não indicar *com necessidade* a corporeidade ou incorporeidade da *vis*. O caso de Varrão é intrigante porque Agostinho aponta que a *vis* é corpórea, para Varrão. Tomás, por sua vez, afirma que, para Varrão, a *vis* é incorpórea. Varrão, portanto, representa uma concepção de mundo e de movimento que consistentemente pode repousar na *vis* corpórea ou incorpórea. Aliás, a incorporeidade da *vis*, para Varrão, não subtrairia a naturalidade do mundo e do movimento, pois conforme explicitado não há em Varrão uma noção de *supernaturaliter*, tal como há em Agostinho e em Tomás.

A concepção de mundo e de movimento em Agostinho e Tomás é bem mais complexa do que a concepção dos *antiqui* porque os dois precisam, por um lado, justificar a separação radical entre *deus* e o mundo e, por outro, justificar a dependência ontológica do segundo para com o primeiro. Nesse sentido, como parte da justificação, é preciso garantir simultaneamente a operação divina que confere o *esse* e a liberdade da natureza em causar o *motus*. Aqui, com efeito, a complexidade da temática atinge seu ápice, pois, se os corpos simples não possuem motor interno, como enfaticamente sustenta Tomás, inclusive se posicionando explicitamente contra Aristóteles,<sup>55</sup> então como diferenciar filosoficamente a *vis incorporea* e *deus* no domínio da locomoção natural dos corpos simples? Tomás pode até afirmar que a *vis incorporea* e *deus* são distintos, embora eu não tenha encontrado tal asserção. Entretanto, mesmo se houver, suponho que não encontrarei na obra de Tomás uma justificativa filosófica consistente. É razoável, portanto, supor que plenamente consciente de sua *maestria*, Tomás prefira o silêncio. Todavia, ainda há uma investigação prévia, qual seja, se Tomás admite em sua concepção de mundo uma *vis incor-*

---

<sup>55</sup> Cf. Santos, 2014.

*porea*. A resposta a esta questão só pode ocorrer depois da verificação sobre o modo como Tomás lidou com a noção de *vis* entendida pelos *antiqui*, nomeadamente, no domínio da *theologia physica*.

## Referências

### Obras de Tomás de Aquino

*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. II. Roma: Polyglotta, 1884.

*In libros Aristotelis De cælo et mundo*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. III, Roma: Polyglotta, 1886.

*Pars prima Summæ Theologiæ a quæstione I ad quæstionem XLIX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Polyglotta, 1888.

*Pars prima Summæ Theologiæ a quæstione L ad quæstionem CXIX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. V. Roma: Polyglotta, 1889.

*Prima secundæ Summæ Theologiæ a quæstione I ad quæstionem LXX*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VI. Roma: Polyglotta, 1891.

*Prima secundæ Summæ Theologiæ a quæstione LXXI ad quæstionem CXIV*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VII. Roma: Polyglotta, 1892.

*Secunda secundæ Summæ Theologiæ a quæstione LVII ad quæstionem CXXII*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. IX. Roma: Polyglotta, 1897.

*Summa contra gentiles*. Roma: Apud Sedem Commissionis Leoninæ, 1934.

*Quæstiones Disputatæ de Potentia Dei*. Ed. P. Mandonnet, vol. II, Parisiis: P. Lethielleux, 1925.

*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet. Vol. 1-2. Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

*Summa contra gentiles*. Roma: Marietti, 1961-1967.

*De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*. Ed. H.F. Dondaine. Ed. Leon., vol. XL. Romæ: Ad Sanctæ Sabinæ, 1969.

*Quæstiones disputatæ de Veritate*. Ed. A. Dondaine. Ed. Leon., vol. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

*De æternitate mundi*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. XLIII, Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

*Sentencia libri De anima*. Ed. R.-A. Gauthier. Ed. Leon., vol. XLV-1. Roma: Commissio Leonina; Paris: J. Vrin, 1984.

*Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993. 2 v.

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

*Suma de Teologia*. Trad. Alexandre Correia. Porto Alegre: Sulina, 1980. 11 v.

### **Outras referências**

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: C. Gulbenkian, 1996-2000.

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera*, pars XIV, Corpus Christianorum Series Latina 47-48. Turnhout: Brepols, 1960.

- AGOSTINHO. *City of God*. Vol. III: Books 8-11. Trad. David S. Wiesen. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- AGOSTINHO. *La cité de Dieu*. Vol. 34: Livres VI-X. Trad. G. Combès. Paris: Desclée De Brouwer, 1959.
- BEAVERS, Anthony F. Motion, Mobility, and Method in Aristotle's "Physics": Comments on "Physics" 2.1.192b20-24. *The Review of Metaphysics*. v. 42, n. 2, 1988, p. 357-374.
- CAIAZZO, Irene. La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII. *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. v. 7, 2007, p. 245-264.
- CAIAZZO, Irene. La forme et les qualités des éléments: lectures médiévales du *Timée*. In: CELIA, F.; ULACCO, A. (Ed.). *II Timeo: esegesi greche, arabe, latine*. Pise: Plus-Pisa University Press, 2012. p. 307-345.
- GUERIZOLI, Rodrigo. Tomás de Aquino e o método interpretativo escolástico (*Suma Teológica*, 1, QU.1). *Síntese*. Belo Horizonte, v. 26, n. 86, 1999, p. 307-330.
- JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Trad. José Gaos. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- LANG, Helen S. Thomas Aquinas and the Problem of Nature in *Physics* II, 1. *History of Philosophy Quarterly*. v.13, n. 4, 1996, p. 411-432.
- PLATO LATINUS. *Timæus a Calcidio Translatus Commentarioque Instructus*. Ed. Raymond Klibansky. Londinii: In Ædibus Instituti Warburgiani; E. J. Brill, 1975.
- SANTOS, Evaniel Brás. A locomoção natural dos elementos: Tomás de Aquino, crítico de Aristóteles latino. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 18, 2014, p. 123-151.
- SANTOS, Evaniel Brás. Causalidade e Natureza na Cosmologia de Tomás de Aquino. *Philosophos*. Goiânia, v. 20, n. 1, 2015a, p. 95-124.



SANTOS, Evaniel Brás. Tomás e o problema do movimento elementar: notas sobre In Physica, II, 1, n. 3, 1-8. In: CARVALHO, Marcelo; PICH, Roberto Hofmeister; SILVA, Marco Aurélio Oliveira; OLIVEIRA, Carlos Eduardo. (Org.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: ANPOF, 2015b. p. 243-260. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

Artigo recebido em 9/09/2016, aprovado em 8/11/2016