

A NOÇÃO DE NATUREZA COMO PARTICIPAÇÃO EM STO. TOMÁS DE AQUINO (DE SUBSTANTIIS SEPARATIS, C.9)

Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa*

Resumo: Tem-se como objetivo a análise da noção de natureza em *De substantiis separatis*, c. 9, de Sto. Tomás. O termo “natura” é derivado de “nascor”, nascer. Vincula-se à geração, sustento das coisas. Para os gregos, “natureza” era já uma resposta ao problema do ser. A partir da idéia de Criação, a noção de natureza em Sto. Tomás assume um significado não apenas referente à origem, mas também ao fim. Através do influxo da tradição neoplatônica, examina-se a via da natureza enquanto *circulatio*, partindo-se de Deus e retornando-se a Deus. A natureza como *criatura* de Deus é tematizada com base na diferença entre os modelos de predicação: *per essentiam* e *per participationem*.

Palavras-chave: Natureza, Participação, Deus, Criatura, Sto. Tomás.

Abstract: Our objective is to analyze the notion of nature in *De substantiis separatis*, c. 9, of St. Thomas. The term “natura” is derived from “nascor”, to be born. It is linked to generation, sustenance of things. To the Greek, “nature” was already an answer to the problem of being. Starting from the idea of Creation, the notion of nature in St. Thomas assumes a meaning not only regarding the origin, but also the end. Through the influx of neo-platonic tradition, the way of nature is examined as *circulatio*, starting from God and returning to God. Nature as God’s creature is a theme based on the difference between the predication models: *per essentiam* and *per participationem*.

Keywords: Nature, Participation, God, Creature, St. Thomas.

Introdução:

O objetivo deste artigo é analisar a noção de natureza em *De substantiis separatis*, c. 9, de Sto. Tomás.

A pequena obra *De substantiis separatis* trata dos santos anjos¹. Dividida em duas partes, de dimensões desiguais, a primeira com

¹ Utilizamos aqui as seguintes edições da obra de Sto. Tomás de Aquino: *De substantiis separatis*. Opera Omnia XL (ed. Leon.), Rome 1967-1968; *De subst. separ.*: *Treatise on Separate Substances*. Trans. F. J. Lescoe. West Harford, Conn., 1963; *De subst. separ.*: *Sobre os Anjos*. Trad.: Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. Esta última edição, espelhada, foi

dezessete capítulos e a segunda com três, ela permaneceu inacabada. Sto. Tomás interrompeu sua exposição no capítulo dezenove, quando então tratava do pecado dos anjos. Sua intenção é sobretudo teológica, começando por examinar o que a conjectura humana, entre os pensadores antigos, considerou acerca dos anjos, para em seguida aceitar o que estivesse conforme à fé ou refutar o que repugnasse à doutrina católica.

O texto foi escrito provavelmente no segundo semestre de 1271, tendo como possível destinatário o irmão dominicano Reginaldo. De acordo com Jean-Pierre Torrel, o “caráter confidencial” do prólogo à obra parece indicar “uma circunstância que somente alguém próximo poderia conhecer”².

A divisão em duas partes foi claramente anunciada no início do capítulo dezessete:

Como já se expôs aquilo que os principais filósofos, Platão e Aristóteles, julgaram sobre as substâncias espirituais no tocante às suas origens, condições naturais, distinção e ordem de governo e aquilo em que os outros, em erro, deles discordaram, resta por expor o que afirma a religião cristã acerca de cada ponto. Para este fim, utilizaremos principalmente os escritos de Dionísio, que excedeu todos os demais no ensino do que tange às substâncias espirituais³.

O opúsculo ocupa cerca de quarenta páginas da edição Leonina, mas é preciso considerar que a importância deste breve tratado não pode ser medida por seu tamanho. Eschmann se refere a esta obra como um dos mais importantes escritos metafísicos de Tomás de Aquino, e, segundo Henle, o que é dito no primeiro capítulo sobre Platão é visto

feita a partir da edição do Padre Francis J. Lescoe, Ph. D. S.T. L., Conn., West Hartford, Saint Joseph College, Feast of Assumption, August 15, 1959, e da edição do site “Corpus Thomisticum”, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMV. As citações em latim serão extraídas desta edição.

² Cf. J. -P. TORREL. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 1999.

³ TOMÁS DE AQUINO. *De substantiis separatis*, c. 17: “Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat Christianae religionis assertio. Ad quod utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit.”

como “a síntese platônica mais elaborada que se pode encontrar em Tomás”⁴.

De modo particular, para Cornelio Fabro, este opúsculo representaria “a última palavra do Angélico sobre questões que são os mais árduos problemas da metafísica”⁵. Em jogo está aqui, para Fabro, a noção metafísica central de participação e a emergência do ato de ser (*actus essendi*)⁶. Pois em Tomás de Aquino há precisamente uma síntese das noções de ato e potência de Aristóteles e da noção de participação em Platão, a partir, sobretudo, do influxo da **tradição** neoplatônica do Pseudo-Dionísio e de Proclo.

No que se refere mais diretamente à noção de natureza, Jan Aertsen considera o capítulo nove de *De substantiis separatis* como um texto básico⁷. Em *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* Aertsen destaca “dois caminhos de pensamento”: o caminho da *natureza*, que segue o roteiro da noção aristotélica de natureza (*Phys.* II, 1), e o caminho da *criatura*, que segue o roteiro cristão, com forte influência neoplatônica (*De subst. separ.*, c 9). A ênfase de Aertsen recai sobre o método de *resolução* que envolve a relação entre os entes criados e o Criador⁸.

⁴ Cf. J. -P. TORREL, o. c. p. 258. Ver também a importante obra de Henle sobre a *via Platonica* de Tomás de Aquino em R. J. HENLE. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Nijhoff, 1956, p. 403s.

⁵ C. FABRO. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960, p. 282.

⁶ C. FABRO. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 2. ed., 1950. O tópico sobre a doutrina da participação em Tomás de Aquino tornou-se, a partir de meados do século XX, um dos temas mais investigados no âmbito de sua metafísica. Da vasta literatura a respeito, além da obra já clássica de Cornelio Fabro, citamos especialmente: L. -B. GEIGER. *La Partecipazione dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2. éd.. Paris: J. Vrin, 1953; L. J. ELDERS. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994, p. 248-262; R. VELDE. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1995.

⁷ J. AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 4-5. Devemos a Aertsen o ponto de partida sobre o exame específico do capítulo nove de *De substantiis separatis*. Ver também, do mesmo autor, a obra fundamental *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996. Sobre a concepção de filosofia na Idade Média e, em especial, a posição de Tomás de Aquino, ver J. A. AERTSEN, “Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert”. In: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Miscellanea Mediaevalia, Band 27, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2000, p. 12-28.

⁸ A questão sobre a *via resolutionis* ou analítica como método normal da metafísica em Aristóteles e Tomás de Aquino pode ser confrontada com o uso da *via compositionis* em chave dialética, tal como é proposto pelo Padre Vaz em H. C. DE LIMA VAZ. *Escritos de*

Assim, embora intencionalmente teológico, o opúsculo encerra uma fundamental relevância metafísica. Em se tratando de um enfoque *filosófico* da obra de S. Tomás, tal como o abordaremos, pensamos também ser possível complementar a perspectiva de Aertsen a partir de C. Fabro, no sentido de uma maior inteligibilidade da noção de natureza através da doutrina da participação.

A nossa análise está dividida em três momentos. Primeiro trata da noção de natureza como criatura em Tomás de Aquino, destacando a contribuição de sua doutrina da participação para um maior esclarecimento metafísico da noção de natureza, de modo a sintetizar elementos de Platão e Aristóteles; em seguida, examina o essencial da noção de natureza em *De substantiis separatis*, c. 9; por fim, confronta brevemente esta noção com uma passagem da Suma de Teologia (Sth Ia-IIae, q. 1, a. 2), apenas para acenar para o fato de que S. Tomás de Aquino não poderia ser responsabilizado por uma concepção instrumentalista da relação entre o homem e a natureza, tal como amiúde se entende hoje, ao falarmos de crise ecológica⁹, pois sua visão não é antropocêntrica¹⁰.

Filosofia VII: Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002, p. 95. Para um estudo sobre a doutrina da participação sob essa perspectiva, ver H. C. DE LIMA VAZ o. c., p. 171-191.

⁹ É possível interpretar a crise ecológica atual como legitimada filosoficamente pela metafísica moderna da subjetividade, tendo como referência paradigmática a “filosofia transcendental” de Kant. Com a “reviravolta antropocêntrica”, que já emerge a partir de Descartes, há uma mudança radical a respeito da noção clássica de natureza e de nossa relação com ela. Em Kant, a natureza, de um ponto de vista teórico, passa a ser uma construção do homem, que constitui e legitima seu sentido; no plano prático, a natureza é o lugar da intervenção do homem. Há, portanto, uma relação essencialmente instrumental entre homem e natureza. Nesta perspectiva, legitima-se filosoficamente a dominação. Sobre essas questões, vistas à luz de uma postura idealista, ver M. A. DE OLIVEIRA. *Ecologia, Ética e Libertação*. In: *Tópicos sobre Dialética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 173-202. Ver também V. HÖSLE. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: M. Vorträge, 1991. Este aspecto da obra de Höhle foi certamente influenciado por H. JONAS. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, 1989.

¹⁰ A perspectiva antropocêntrica, que caracteriza a filosofia kantiana, só muito recentemente foi repensada pela metafísica de inspiração tomista. O confronto entre tomismo e filosofia transcendental foi iniciado, já no século XX, por Joseph Maréchal. A “escola” de Maréchal recebeu o nome de “tomismo transcendental”, ganhando impulso em autores como K. Rahner, J. B Lotz e E. Coreth. Em Rahner, de forma particular, o método transcendental torna-se constitutivo da metafísica, tendo como horizonte de discussão a ontologia fundamental do jovem Heidegger. A estruturação metafísica mais ampla desta perspectiva, porém, foi realizada em E. CORETH. *Metaphysik: eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck-Wien-München: Verlag, 2. Auf., 1964. A concepção “transcendental”, aqui, não se confunde com o uso formal proposto pela filosofia da subjetividade finita de Kant. Em

1. Natureza e Criatura

Em nossa linguagem moderna, usamos com maior frequência o termo “natureza” para designar, antes de tudo, o conjunto de seres que se encontram no mundo, seres que se comportam independentemente do homem. Fala-se, por exemplo, de “preservação da natureza”, referindo-se à biodiversidade de nosso planeta e à necessidade de estabelecermos, com ele, uma relação que não seja predatória, destrutiva. Falamos também de “natureza” quando nos referimos ao caráter de uma determinada espécie, quando dizemos, por exemplo, algo sobre a “natureza humana”.

Se examinarmos a história do termo “natureza”, no contexto da discussão filosófica, veremos que é somente a partir da segunda metade do século V a. C. que se observa uma oposição entre “natureza” e “lei”¹¹.

O termo “*natura*” teve inicialmente como referência a “geração dos viventes”, nascimento (livro V, *Metafísica*). “*Natura*” provém de *nascor*, nascer (Sth IIIa, q. 35, a. 1); e como os corpos vivos são gerados por um princípio que Agostinho já chamara, convenientemente, segundo Tomás de Aquino, de “razões seminais”, o termo “*natura*” foi, então, ampliado e referido a todo movimento existente naquele que se move (Sth Ia, q. 115, a. 2).

Pode parecer estranho, em um primeiro momento, atribuir à matéria corporal a existência de “razões seminais”, já que o termo “razão” sugere algo implicado segundo o ser espiritual. Contudo, para Tomás de Aquino, as “razões seminais” ou também chamadas de “potências ativas e passivas das coisas naturais” não são chamadas de “razões” por estarem na matéria corporal, mas por sua *origem*, isto é, pelo fato de procederem de razões ideais (Sth Ia, q. 115, a. 2, ad 1). As “razões ideais”, por sua vez, são provenientes do próprio Verbo de Deus, o que significa dizer que o significado do termo “natureza”, no sentido de “geração”, deva ser entendido não apenas como um *princípio intrínseco do movimento* (In II Phys., lect. 1 e 2), mas sobretudo como uma *criatura* de Deus.

O significado de *natura* em Tomás de Aquino tem assim um alcance mais largo que aquele de Aristóteles, já que a concepção

consequência, o tomismo transcendental não se comprometeria com os pressupostos da filosofia da subjetividade que sustentam, em última instância, a crise ecológica atual.

¹¹ Cf. L. ELDERS. *La Philosophie de la Nature de Saint Thomas d'Aquin: la nature, le cosmos, l'homme*. Paris: Pierre Téqui, p. 70-71.

aristotélica de “*physis*” (Phys. II, 1) é considerada à luz da compreensão cristã de Criação. De fato, a idéia judaico-cristã de Criação exerce um papel central no pensamento de Tomás de Aquino¹². Essa idéia é indispensável, enquanto pretende tornar inteligível a redução de todas as coisas a uma origem. “*Origo*” significa um certo modo de ação, enquanto *generatio*, um certo modo de algo ou para algo.

A origem de uma coisa, portanto, “não é entendida como algo intrínseco a ela, mas como um caminho que parte de uma coisa ou termina em outra” (Sth Ia, q. 40, a. 2). Há aqui, portanto, um movimento de transição de começo a um fim. Com isso Tomás está se confrontando implicitamente com a concepção grega de “*arché*”. Na perspectiva de Sto. Tomás, o termo “origem” mantém uma dupla significação, isto é, natureza e criatura.

A idéia de que a natureza é uma criação envolve igualmente um término, um fim: “*natura*” é, em Sto. Tomás, algo referente à consecução de um movimento, ao término da geração, e não apenas à origem¹³.

Origem e fim: para que se possa entender melhor esse aspecto da concepção de natureza em Tomás de Aquino, convém não perder de vista um outro sentido de “*natura*”, isto é, a *forma* em que algo subsiste. Levar em consideração este sentido evita uma possível interpretação equivocada, em circunstâncias cujo uso de “*natureza*” se refira não diretamente a todas as coisas, mas antes a algo que lhe diga respeito sob a ótica da doutrina da Trindade, inseparável de sua doutrina da Criação.

Ora, pois, é justamente quando trata do nascimento de Cristo que Sto. Tomás nos esclarece melhor sobre as duas maneiras de se conceber “nascimento”: referindo-se a um sujeito (hipóstase) ou a um termo (forma). “Sujeito” é o que nasce, é gerado, enquanto “termo” é o que visa a ação geradora. E como nosso propósito se restringe à natureza e não à

¹² Cf. J. AERTSEN. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 4.

¹³ Há uma significativa diferença, portanto, entre as noções de natureza em Aristóteles e Tomás de Aquino. Em Aristóteles, a natureza não é o produto de uma arte divina ou de uma inteligência, como é possível encontrar em Platão. Tomás de Aquino preserva de Platão esse princípio metafísico na ordem das causas da geração, inclusive contra Aristóteles. De fato, a noção de alma (*psyché*), para Platão, é fundamental para explicar o movimento da natureza material. Aristóteles, porém, quando fala de tecné, refere-se de forma restrita à arte humana; e, por outro lado, quando trata da noção de natureza, aplica a definição platônica de alma para sua inteligibilidade. A natureza (*physis*) não é mais pensada como uma arte do Demiurgo. Para Aristóteles, a própria natureza cumpre essa função demiúrgica: é autônoma, em si mesma, e operada por um fim. Cf. J. AERTSEN, o. c., p. 109-110.

hipóstase, iremos nos ocupar somente com a noção de “nascimento” como “termo”. Mas “a intenção da natureza é a forma, ou a natureza específica” (Sth IIIa, q. 35, a. 1). Noutras palavras, o fim da natureza é o retorno ao seu princípio eficiente. O termo final do movimento da natureza e o seu agente são idênticos no que diz respeito à forma, “naturam speciei”: eis a tese da *circulatio*, a dinâmica que provém de Deus como origem e retorna a Deus como fim último.

2. A Natureza como Participação no *De substantiis separatis*, c. 9: “Sobre o parecer dos que afirmam que as substâncias espirituais não foram criadas” (n. 46-52)

As coisas não existem em uma diversidade sem ordem: elas estão relacionadas umas com as outras de diversas formas. Faz parte do estudo da metafísica a relação entre as coisas e, em particular, como acentua L. Elders, o levantamento da pergunta sobre como se pode reduzir as coisas a uma certa unidade. Este é um problema que envolve a noção metafísica de participação¹⁴.

A noção de participação revela uma fundamental importância na metafísica de Tomás de Aquino, de tal modo a determinar o caráter mesmo de sua filosofia¹⁵. Dito isto, não é possível admitir que Sto. Tomás tenha simplesmente rejeitado o pensamento de Sto Agostinho e da perspectiva platônica em favor do aristotelismo. Sobretudo nos últimos decênios, tem-se com frequência acentuado a presença, na própria estrutura da metafísica de Sto. Tomás, de elementos funcionalmente platônicos.

O caráter próprio e novo da doutrina da participação em Tomás de Aquino pode ser melhor examinado em suas obras mais tardias. “Sto. Tomás (...), como se compraz de observar mesmo nos comentários da maturidade, ve Aristóteles de acordo com Platão¹⁶. Isto não deixa de ser verdade, mas, segundo Elders, seu objetivo é, uma vez corrigido e retido o principal da teoria platônica, mostrar em seguida que se pode formular também a doutrina mais característica da filosofia aristotélica nos termos da noção de participação¹⁷.

¹⁴ Cf. L. ELDERS, *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994, p. 248-262.

¹⁵ Cf. L. ELDERS, o. c., p. 248.

¹⁶ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960, p. 286, n. 2. Fabro está aqui se referindo diretamente ao *De subst. separ.*, c. 9.

¹⁷ Cf. L. ELDERS, o. c., p. 258. Ver também as observações de Elders sobre a distinção proposta por Fabro entre “participação predicamental” e “participação transcendental”.

O tópico metafísico da participação se impõe no pensamento de Tomás de Aquino a partir do primeiro ensinamento parisiense (1256-1259). É nessa ocasião que Sto. Tomás comenta o opúsculo *De Ebdomadibus* de Boécio, e provavelmente date da mesma época a questão disputada sobre o Bem (*De Veritate*, q. 21), que versa sobre o mesmo tema. Não há, em Tomás de Aquino, um tratado específico sobre a doutrina da participação. Entretanto, diluído nos escritos de Sto. Tomás, o tema da relação entre o *esse* finito e o *Esse* absoluto tornou-se seguramente central em sua metafísica.

Em nossa terminologia filosófica, o verbo *metéchein* (tomar parte em...) originou os substantivos *méthexis* ou *metoché*. Platão utilizou o termo *méthexis* para expressar a relação entre as coisas sensíveis e as Idéias transcendentais. Sendo existentes em si mesmas, as Idéias não teriam senão uma causalidade formal exemplar em relação às coisas materiais.

A noção de participação é, para Platão, reconhecidamente obscura (Fédon, 100d 5-6; Parmênides 131 a 5-135 c 7), embora se possa entrever aqui uma dupla função: (a) articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro; (b) diferenciar o sensível, em constante devir, e o inteligível, o verdadeiro ser. Em todo caso, não há dúvida de que, ao introduzir a idéia de *méthexis* para explicar a relação entre sensível e inteligível, Platão inaugurou um dos mais importantes capítulos da filosofia ocidental¹⁸.

Aristóteles, por sua vez, rejeita a doutrina platônica das Idéias e reprova nos platônicos a extrapolação das categorias lógicas na realidade, isto é, ao considerarem gênero e espécie como substâncias. Em última instância, as coisas sensíveis seriam idênticas às Idéias enquanto participam da mesma essência. Mas, como observa Aristóteles, seria também necessário aceitar uma nova Idéia, isto é, uma Idéia da Idéia e da forma participada etc., exemplificada no que é chamado de "argumento do Terceiro Homem" (Metafísica, livros XIII e XIV). Além disso, Aristóteles critica Platão por propor um conceito de participação que não é claro, pois admitem-se Idéias de acidentes, mas as Idéias são também concebidas como realidades subsistentes.

Elders distingue três e não dois modos de participação: lógica, predicamental e transcendental. A verdadeira participação, para Elders, corresponde ao que ele chama de "participação transcendental não-unívoca" (p. 256).

¹⁸ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, o. c., p. 172-173.

A visão platônica de participação também não poderia explicar adequadamente o devir e o movimento, já que a causalidade que a sustenta é apenas formal e não eficiente. Além disso, seria muito difícil entender em que sentido um médico, por exemplo, deveria imitar a Idéia da saúde, a saúde em si, para então praticar devidamente a medicina. Por fim, outra dificuldade que, para Aristóteles, mostra-se insustentável reside no fato de uma Idéia como o Bem se encontrar em diferentes predicamentos, tendo por isso conteúdos essencialmente diferentes em cada um desses predicamentos (Ética a Nicômacos, I, 4).

Assim, a noção platônica de participação, em um primeiro momento, foi considerada por Aristóteles como uma simples metáfora poética (Metafísica I, 9, 991 a 24). Entretanto, em um texto fundamental, que a crítica moderna tendeu a excluir da obra aristotélica, Aristóteles afirma que

uma coisa possui determinada qualidade em um grau mais alto do que as outras se é em virtude dela que a qualidade semelhante também pertence às outras coisas (...), donde se conclui que a causa da existência das verdades derivadas é o que há de mais verdadeiro. Por conseguinte, os princípios das coisas eternas devem ser sempre os mais verdadeiros (...); de modo que, tal é uma coisa no tocante ao ser, tal é ela no tocante à verdade¹⁹.

Sto. Tomás sempre aceitou este texto de Aristóteles como autêntico. De fato, o texto possibilita atenuar a divergência frente a Platão e facilita notavelmente a assimilação sintética de Tomás de Aquino. Em particular, em seu Comentário ao *De Causis*, Sto. Tomás recorre ao texto aristotélico para mostrar o acordo fundamental entre a metafísica platônica, aristotélica e neoplatônica²⁰. Nesta perspectiva, a noção de participação é repensada por Sto. Tomás em chave sintética, de tal modo a explicar a dependência total da criatura em relação ao seu Criador.

Não é outro o viés apontado na quarta via da existência de Deus (Sth Ia, q.2, a. 3), bem como nos capítulos 3 e 5-9 de *De substantiis separatis*²¹. Com efeito, o capítulo 3 de *De subs. separ.* constitui certamente um dos textos mais importantes - talvez mesmo o mais importante - sobre a confluência das posições de Platão e Aristóteles a partir da ótica de Tomás de Aquino.

¹⁹ ARISTÓTELES, Metafísica II, 1, 993b, 24.

²⁰ Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 2. ed., 1950, p. 64-66.

²¹ Cf. C. FABRO, o.c., p. 65, n. 2.

A noção de participação, segundo Fabro, intervém sobretudo no capítulo 8. Em resposta à “*tertia ratio*” de Avicbron (cf. cap. 5), Sto Tomás apresenta, segundo Cornélio Fabro, toda a hierarquia dos seres ordenados de acordo com a relação de participação²²:

O terceiro argumento, por sua vez, não tem eficácia. Visto que um ente não se predica de todas as coisas univocamente, não é requerido o mesmo modo de ser de todas as coisas que são ditas ser: algumas participam do ser mais perfeitamente, outras menos perfeitamente (c. 8, n. 41)²³.

Além disso, é na resposta à “*quarta ratio*” que a participação é invocada enquanto “*ratio propter quid*” da composição da essência e do ato de ser:

O quarto argumento tampouco tem eficácia. Não é necessário que, se as substâncias espirituais carecem de matéria, não se distingam de Deus. Suprimida a potencialidade da matéria, ainda permanece nelas certa potência, enquanto não são o próprio ser, mas participam do ser (c. 8, n. 42)²⁴.

De acordo com Fabro, o conteúdo desse texto é substancialmente idêntico ao do capítulo 3. Convém observar, portanto, que as críticas de Sto. Tomás a Avicbron em *De subst. separ.*, segundo Fabro, ocorre em virtude do desvio do filósofo judeu da linha metafísica de Platão e Aristóteles. Assim, o uso da noção de participação para a distinção real entre essência e ato de ser é pensada de forma muito própria por Sto. Tomás²⁵.

No que se refere a *De subs. separ.*, c. 9, Sto. Tomás observa, em primeiro lugar, que as substâncias espirituais (anjos) têm sua origem no primeiro e sumo autor, Deus, o Primeiro Princípio (n. 46)²⁶. Inicialmente, portanto, a preocupação de Tomás de Aquino é focada na origem dos entes. Os entes são “feitos”.

²² Cf. C. FABRO, o. c., p. 240-243.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, 8: “Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedictetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant.”.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 8: “Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, in quantum non sunt ipsum esse, sed esse participant.”.

²⁵ Cf. C. FABRO, o. c., p. 242-243.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 9: “Sicut autem praedicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum a sententia Platonis et Aristotelis deviiavit, eis immaterialitatis simplicitatem auferens; ita et circa modum existendi ipsarum aliqui a veritate deviasse inveniuntur, auferentes earum originem a primo et summo auctore.”.

“Fazer-se” é um tipo de “mover-se”. Ora, em qualquer mutação e em qualquer movimento é necessário que exista algum sujeito, já que o movimento é o ato do existente em potência. Para que as coisas sejam “feitas”, é necessário que preexista algum sujeito. As coisas são geradas, feitas, isto é, recebem as suas formas. Neste ponto, convém observar a concepção de que a forma é o término da geração (n. 47)²⁷ e que, portanto, a natureza pode ser vista também sob a perspectiva do fim e não apenas da origem.

É fundamental entender o deslocamento conceitual que Sto. Tomás de Aquino opera: a passagem da noção aristotélica de natureza à noção bíblica de criatura.

Com efeito, em qualquer ordem das causas é necessário que preexista à causa particular uma causa universal. Aqueles que por primeiro começaram a filosofar sobre a natureza das coisas postularam que o “criar-se” fosse o mesmo que o “alterar-se”, o “movimento”. Mas o modo supremo de feitura, que não simplesmente a geração, deve ser proposto de acordo com o pensamento de Platão e de Aristóteles. É necessário que todas as coisas tenham sua origem segundo um modo de feitura com base em um Primeiro Princípio, não como tendo seu ser participado em outro, mas que seja ser por si. *Há uma resolução dos seres participados ao ser subsistente* (n. 48)²⁸.

Qualquer movimento existe *a partir* de determinado ponto e *para* determinado ponto. É necessário, então, que haja, acima do modo de geração, um modo de fazer-se enquanto origem das coisas que seja isento de movimento, um modo que ocorra mediante o influxo do ser. Noutras palavras, para Tomás de Aquino, é necessário que os seres por

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 9: “Item. In qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri: sicut nec post ultimum motum esse, remanet moveri. Videmus autem in his quae generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam: est enim forma generationis terminus.”

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 9: “Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiozem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praetelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse.”

participação ou acidentais sejam reduzidos ao ser por si²⁹. Há, portanto, uma consideração da origem das coisas segundo a qual o próprio ser é conferido às coisas, um modo que transcende a qualquer mutação ou movimento³⁰. Pois, como não podemos proceder *in infinitum* na ordem das coisas, é preciso chegar a um Primeiro Princípio supremo, que chamamos Deus, maximamente ente³¹. Ora, como aquilo que de melhor no universo é o ser, e sendo o Ente Primeiro a causa de ser para todos, é permitido dizer que o universo depende da essência de Sua bondade (n. 49).

Aqueles que negam que as substâncias espirituais foram criadas, baseiam-se no pressuposto naturalista de que “do nada, nada se faz”. Mas este é, para Sto. Tomás, apenas *um* modo de fazer-se particular: aquele a partir da mutação e do movimento das coisas. Há, porém, um *modo supremo*, em que a feitura das coisas é realizada através do influxo de um Ente supremo (n. 50).

Assim, neste modo de feitura, é necessário que o efeito causado pelo influxo do ser seja simultâneo ao influxo da causa agente (n. 51).

Sto. Tomás afirma explicitamente que não se deve considerar que Platão e Aristóteles tenham negado a causa de ser às substâncias imateriais ou ainda aos corpos celestes, embora tenham proposto que essas realidades sempre tenham existido. Portanto, “eles não se desviaram da fé católica” por terem dito que tais substâncias não foram criadas, mas sim por afirmarem que elas sempre tenham existido, o que seria contrário à fé católica (n. 52).

3. A Natureza como Participação ou *instrumentum*?

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 9: “Item. Necessè est quod per accidens est, in id reduci quod per se est. In omni autem quod fit per mutationem vel motum, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit (...).”

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 9: “Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, particularis causa est, habet enim particularem effectum; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est. Oportet igitur supra modum fieri quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fieri sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi”.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *De subst. separ.*, c. 9: “Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens. Non enim est in infinitum procedere in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum quam plura. Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis; necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus.”

“Assim, toda natureza irracional está para Deus como o instrumento para o agente principal” (Sth Ia-IIae, q. 1, a. 2).

Étienne Gilson tem razão quando lembra que uma característica da natureza não racional, para Tomás de Aquino, é a de ser “instrumental”, isto é, ser como um instrumento nas mãos de Deus³². É também verdade que essa característica da “natureza cristã”, a de ser instrumental, não bastaria para defini-la, quando se trata de um ser racional, dotado de vontade. “Deus mesmo não usa uma pessoa como usa um instrumento”: as naturezas racionais são, na verdade, “colaboradoras” da Providência divina.

Entretanto, quando hoje nos confrontamos com os problemas advindos do uso indiscriminado da natureza, torna-se imperioso refletir sobre essa concepção “instrumental” de Sto. Tomás de Aquino. O foco de Sto. Tomás, é claro, não era posto sobre a assim chamada crise ecológica, e seria mesmo anacrônico transpor para os pensadores medievais essa preocupação³³.

Com base naquilo que vimos, a partir da análise de *De substantiis separatis*, c. 9, nada parece autorizar uma visão instrumentalista da natureza, em sentido moderno. O homem é, nos termos de É. Gilson, um colaborador no todo da natureza, um “ser participado”. Portanto, uma adequada interpretação de Sth Ia-IIae, q. 1, a. 2 não permite que se veja nessa passagem um possível caso de legitimação, da parte de Sto. Tomás, da forma de dominação que o homem possa exercer sobre a natureza não racional. Pois, se a natureza é um *instrumentum*, não o é para o homem, mas para Deus.

Como ser criado, a natureza é, no entanto, participação, quanto ao seu modo específico de predicação em relação a Deus. Seja como instrumento ou participação, a natureza remete, portanto, a uma forma de causalidade transcendente, isto é, ao “agente principal” ou Primeiro Princípio.

Conclusão

A noção de natureza em *De substantiis separatis*, c. 9 sintetiza certos elementos da tradição platônica e, de modo especial, expressa o modo de

³² Cf. É. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 2. éd., Paris: J. Vrin, 1948, p. 364 (Trad. O Espírito da Filosofia Medieval. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 470).

³³ As bases conceituais de um possível desenvolvimento desta discussão, à luz do tomismo transcendental, encontra-se em E. CORETH, o. c., p. 425ss.

relação entre os entes por participação e o ser subsistente. A natureza é concebida enquanto criatura.

Estivemos particularmente interessados em destacar uma possível complementação entre as perspectivas de J. Aertsen e C. Fabro: a noção de natureza enquanto participação é, portanto, um certo modo de conceber o repensamento da noção aristotélica de natureza como princípio do movimento. A perspectiva de Sto. Tomás procura conciliar Platão e Aristóteles, e o “caminho do pensamento” por ele percorrido supõe uma compreensão da natureza não apenas quanto à origem, mas também quanto ao fim. Há, portanto, uma redução a Deus, autor da natureza.

A análise permaneceu restrita à “natureza não racional” (Gilson), situando-a no quadro da doutrina da participação, nos limites propostos pelo texto do capítulo 9. O confronto com a interpretação de Fabro, de uma forma mais ampla do que foi possível aqui, também nos possibilita trazer à baila o enorme influxo da tradição neoplatônica na concepção metafísica de Tomás de Aquino.

O confronto explícito com o tema da natureza como “mundo externo” ao homem, tão associado ao aristotelismo, torna ainda mais premente a necessidade de se compreender o lugar da noção de participação no pensamento de Sto Tomás.

**Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa*
Doutorando em Filosofia PUC-SP, Prof. do ITEP.