



COMENTÁRIO AO DE CAELO I, LIÇÃO 6¹

TOMÁS DE AQUINO

O texto a seguir é uma tradução para o português de *Expositio in libros De caelo et mundo* I, l.6, de Tomás de Aquino. A obra original foi escrita em latim, no início dos anos 1270, mas não foi terminada pelo autor, que morreu em 1274. Seu texto foi editado pela Comissão Leonina e publicado em 1886².

Na parte aqui selecionada, Tomás de Aquino comenta o *De caelo* 270a12–23, onde Aristóteles argumenta a favor da não-gerabilidade e incorruptibilidade dos corpos celestes. No comentário, além de organizar os argumentos, explicar os conceitos do chamado “o Filósofo” e expor seu próprio entendimento do assunto, o aquinate discute algumas objeções de João Filopono de Alexandria, filósofo do século VI. Tomás de Aquino podia conhecer essas objeções por meio da versão latina do *in De caelo commentaria*, de Simplício³, que continha vários trechos de *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, de Filopono⁴.

Entre historiadores da filosofia, acredita-se que Filopono teria influenciado os filósofos da Baixa Idade Média, inclusive Tomás de Aquino⁵. Por meio da tradução do texto tomasiano, espero ajudar o leitor a ver que não se pode afirmar essa influência sem algumas ponderações.

¹ Traduzido por Matheus Henrique Gomes Monteiro. Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAM), bolsista CAPES. E-mail: mhgmonteiro@gmail.com.

² A edição utilizada foi SANCTI THOMAE DE AQUINO. In *Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicum*. t.3. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, 1886. Sobre o comentário de Tomás de Aquino ao *De caelo*, ver estudo de Weisheipl, 1985.

³ O comentário de Simplício ganhou, basicamente, duas traduções para o latim, uma feita por Grosseteste, no século XII, e outra feita por Moerbeke, no século seguinte. Ver Steenberghen, 1991, p.163; e Allan, 1950. A tradução de Moerbeke foi republicada recentemente, editada por G. Verbeke como o volume 3 da coleção *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* (CLCAG).

⁴ Combrie (1953, p. 246) comenta que os argumentos de João Filopono se tornaram conhecidos no século XIII em razão do comentário de Simplício ao *Do caelo*, traduzido na época por Guilherme de Moerbeke — Charles Schmitt (1987, p.256) indica outras fontes documentais, como o *De substantia orbis* e outros comentários de Averróis, traduzidos para o latim. Aertsen (1999, p.13–4) diz que Tomás de Aquino podia ter contato com o comentário escrito por Simplício, pois, após sua morte, o reitor da Universidade de Paris menciona, em carta a Ordem dos Pregadores, algumas traduções desse comentário e do comentário de Próclo ao *Timeu* que Tomás teria prometido lhe enviar. Recentemente, Wildberg (1987) editou e traduziu para o inglês o *contra Aristotelem*, de João Filopono, baseando-se, principalmente, nas citações e referências feitas por Simplício no *in De caelo commentaria*. O comentário de Simplício, ele mesmo, tem duas traduções para o inglês, uma feita por R. J. Hankinson e outra feita por I. Mueller, como parte da coleção *Ancient Commentators on Aristotle*.

⁵ “Mesmo não sendo novo, o ataque de Filopono ao quinto elemento, em *contra Aristotelem*, foi massivo, e o tratado exerceria influência em todas as direções. No islã, ele provocou uma réplica de al-Farabi; entre os filósofos judeus, influenciou Gersonides; em Bizâncio, Gemistos Plethon; e no Ocidente Latino, Tomás de Aquino. Nem a controvérsia ficou de lado tão cedo. A revolução de Copérnico não se estendeu às estrelas fixas; assim, o quinto elemento era capaz de sobreviver à sua teoria. Em 1616, Cremonini ainda estava defendendo o quinto elemento, contra Filopono, e alguns viram um vestígio dele no éter de Newton.” (SORABJI, 2010, p. 65).

Ao menos no caso em análise, o doutor angélico mostra conhecer os argumentos, apresenta-os, discute-os, porém não concorda com eles — na verdade, ele reconhece a prova aristotélica como válida, tanto que, em outros textos, considera os corpos celestes como entes necessários em razão de sua incorruptibilidade⁶.

Não obstante, considerando-se o procedimento investigativo proposto por Charles Schmitt (1987, p.261), pode-se dizer, ao menos, que Filopono foi reconhecido como um filósofo e um adversário de Aristóteles. Ele suscitou questões, no interior da filosofia aristotélica, que mereceram destaque e que, em alguma medida, direcionaram a discussão de Tomás de Aquino.

Ao refletir sobre essa influência, não se deve perder de vista outros pontos fundamentais de acordo e de desacordo entre eles. Ambos concordam quanto à possibilidade de provar que o mundo foi criado por Deus, embora Filopono discuta a criação do mundo nos limites do conceito de geração e Tomás distinga geração de criação, já que uma supõe matéria e movimento enquanto a outra consiste em fazer algo do nada (*ex nihilo*) e convém exclusivamente ao poder divino. Filopono defende a unidade física e material do cosmos criado, enfatizando a mutabilidade dele como índice de sua condição de criatura⁷. Tomás defende a divisão física e material do cosmos em duas regiões, uma celeste e outra sublunar, vendo na ordem do universo uma hierarquia do ser que favorece a elaboração do discurso e o conhecimento analógico sobre a divindade. Além disso, enquanto João Filopono acredita poder provar que o mundo começou a existir desde um primeiro instante, Tomás de Aquino julga a duração do mundo como assunto indemonstrável, para o qual cabem somente argumentos prováveis ou sofisticos, senão o dogma da religião⁸.

⁶ Ver *Suma de teologia* Ia, q.9, a.2; q.10, a.4–5; *Suma contra os gentios* I, c.15; II, c. 36; *Comentário à Metafísica*, IX, l.9. “Assim como se chamam os contingentes de possíveis, chamam-se os corpos celestes, os anjos e Deus de necessários. Ademais, se convém ao possível ser em algum momento, convém ao necessário ser sempre. O necessário se refere ao incorruptível e ingênito, isto é: aos corpos celestes, cujo movimento circular não tem contrários; aos anjos, que são imateriais; e a Deus que, além de imaterial, é causa não-causada.” (MONTEIRO, 2014, p.17). Essa interpretação tem implicação sobre o entendimento da terceira via para provar a existência de Deus, em *Suma de teologia* Ia, q.2, a.3, resp. Ver Litt, 1963; e Baldner, 2004.

⁷ Sobre este ponto, recomendo a leitura de Évora, 2013. No pensamento de Filopono, a unidade material do universo está ligada à definição de matéria primeira como o tridimensional, como se vê em sua obra *contra Próclo* XI.

⁸ Esse entendimento acompanhou Tomás de Aquino desde o comentário às *Sentenças*, de Pedro Lombardo, na década de 1250, e está no comentário ao *De caelo*, ainda que implicitamente. Nesse texto, o aquinate baseia-se na fé católica para afirmar que “o céu, segundo toda a sua substância, é produzido por Deus, desde um determinado princípio do tempo” (*in De caelo et mundo* I, l.6, §7). É notável a conciliação que ele faz entre essa afirmação e o argumento de Aristóteles. Para Tomás de Aquino, o estagirita prova que os corpos celestes não podem ser gerados nem podem se corromper, porém não prova que eles não são criados nem que são eternos. Ver *Scriptii super libros Sententiarum* II, d.1, q.1, a.5 (1253); *Suma contra os gentios* II, c.31–38 (c.1261); *Sobre a potência de Deus* q.3, a.14 (c.1265–1266); *Compêndio de teologia* I, c.98–99 (c.1269–1273); *Suma de teologia* Ia, q.46 (1266–1268); em *Quodlibet* III, q.14, a.2 (Páscoa de 1270); *Quodlibet* XII, q.6, a.1 (c. Natal de 1270); *De aeternitate mundi* (c. 1270–1271). Sobre o assunto, ver Wippel, 1981.

Por fim, uma breve explicação sobre a tradução para o português. Depois de pesar os vários fatores implicados na recepção do comentário de Tomás de Aquino em nosso tempo, optei por uma tradução fiel à intenção do autor, mas também atenta aos usos da língua portuguesa, especialmente aqueles que estão se consolidando nos estudos filosóficos atuais. Então, desde já, fique claro que não pretendi chegar a uma tradução palavra por palavra que custasse o entendimento do texto ou que comprometesse demasiadamente o “sabor” da leitura, por assim dizer. O resultado esperado é um texto que comunique, precisamente, as idéias do aquinate e fale ao leitor lusófono de hoje. Estou ciente de que, mesmo se bem-sucedida, a tradução não elimina um inevitável e saudável estranhamento com o gênero e o estilo textuais. Por razão afim, mantive as referências ao texto de Aristóteles em latim, tal como se encontram no comentário de Tomás de Aquino, na edição leonina. Afinal, Tomás leu Aristóteles em latim, e seu comentário se baseou no *Aristoteles Latinus*, fatos esses que jamais devemos perder de vista. Ademais, para melhorar a fluência da leitura ou para solucionar eventuais ambiguidades, dispus de acréscimos ao texto, que estão devidamente sinalizados entre colchetes. Esses sinais poluem a página e podem incomodar alguns leitores, mas, por outro lado, servem de lembrete constante da limitação desta minha empresa e oferecem mais segurança aos interessados em análise conceitual, já que as palavras delimitadas não têm correspondência em latim e devem-se apenas à interpretação do tradutor. As passagens em que a tradução envolve escolhas interpretativas mais complicadas, que repercutam nos debates atuais sobre a filosofia tomasiana, serão comentadas na seção “Notas”. Nesse sentido, devo pontuar que as versões de Larcher e Conway, em inglês, e de Ferré, em francês, ambas disponíveis na internet, foram consultadas e, em nossas divergências, representaram para mim uma valorosa oportunidade de pensar filosoficamente a tarefa de traduzir.

TRADUÇÃO

SOBRE O CÉU E O MUNDO, Livro I

Lição 6

Prova-se que o corpo celeste é não-gerável e incorruptível

1. Depois que o Filósofo mostrou a diferença entre o quinto corpo e os corpos daqui por parte da leveza e do peso — segundo os quais os corpos têm inclinação para o movimento local —, ele mostra agora a diferença entre o quinto corpo e os corpos daqui segundo outros movimentos; ou seja, mostrando que aquele não está sujeito a outros movimentos, aos quais estão sujeitos estes. Mostra-o primeiro por raciocínio; segundo, por indícios, em “*Videtur autem et ratio etc.*”. Quanto ao primeiro, realiza duas [ações]. Primeiro, afirma o que intenciona [provar] e, como foi dito sobre o quinto corpo — que ele não tem leveza nem peso — diz que, semelhantemente, é razoável crer a seu respeito que seja não-gerado, incorruptível, inaugmentável, inalterável, ou seja, não sujeito à geração e à corrupção, nem ao aumento nem à alteração. Segundo, prova a afirmação, em “*Propter fieri quidem etc.*”. Mostra, primeiramente, que o corpo celeste é não-gerável e incorruptível; secundamente, que é inaugmentável, em “*At uero et augmentabile etc.*”; terceiramente, que não é alterável, em “*Si autem est et inaugmentabile etc.*”.

2. Quanto ao primeiro, [Aristóteles] apresenta um argumento como este: Todo gerável se faz de um contrário e de certo sujeito, ou matéria, pois algo se faz do contrário assim como de um não permanente, porém [algo se faz] do sujeito assim como de um permanente, como é evidente em *Física* I. Semelhantemente, todo corruptível corrompe-se, existindo algum sujeito. Também, toda corrupção é por um contrário ativo: toda corrupção termina no contrário, assim como se disse “nos primeiros discursos”, ou seja, em *Física* I. Porém, nada é contrário ao quinto corpo; portanto, ele não é gerável nem corruptível. [Aristóteles] prova a [proposição] intermediária com isto: que os movimentos de contrários são contrários, assim como o leve se move para cima e o pesado, para baixo; porém, nenhum movimento é contrário ao movimento natural do quinto corpo, que é o movimento circular, como se prova adiante. Portanto, nada é contrário a esse corpo. Vê-se, assim, que a natureza agiu corretamente, eximindo este corpo da contrariedade, como [algo] “a ser” — ou seja, que deva ser — não-gerado e incorruptível.

3. Sobre o que Aristóteles diz aqui, porém, ocorre uma dupla consideração: uma quanto à sua afirmação, de que o corpo do céu é não-gerável e incorruptível; outra quanto ao seu

argumento. Porém, sobre a primeira [consideração], deve-se reconhecer que alguns afirmaram que o corpo do céu é gerável e corruptível segundo sua natureza, por exemplo, João, o Gramático, chamado de Filopono. E para embasar o que intenciona [afirmar], ele se utiliza primeiramente da autoridade de Platão, que afirmou que o céu e o mundo todo foram gerados. Segundamente, ele introduz um argumento como este: toda força do corpo finito é finita, como se prova em *Física VIII*; porém, uma força finita não pode se estender por duração infinita — donde não ser possível que, por uma força finita, algo se mova por tempo infinito, como se prova no mesmo livro —, então o corpo celeste não tem força para ser infinito no tempo. Terceiramente, ele objeta assim: em todo corpo natural há matéria e privação, como é evidente em *Física I*; porém, onde houver matéria com privação, haverá potência para corrupção, então o corpo celeste é corruptível. Porém, se alguém disser que a matéria dos corpos celestes e a dos [corpos] inferiores não são a mesma, ele objeta em contrário: porque, assim, seria necessário que a matéria fosse composta pelo que é comum a ambas as matérias e pelo que faz a diversidade entre elas.

4. Porém, essas [objeções] não contêm necessidade. Pois o que Platão afirmou [sobre] o céu gerado, não o concebeu por que [o céu] esteja sujeito à geração — o que Aristóteles tem a intenção de negar aqui —, mas porque é necessário que esse mesmo [céu] tenha o ser por alguma causa superior, como esperado do que tem pluralidade e extensão em suas partes; razão pela qual se diz que o seu ser é causado pelo uno primeiro, pelo qual deve ser causada toda pluralidade.

5. Mas a objeção de que a força do corpo celeste é finita, Averróis a resolve dizendo que, no corpo celeste, há uma força, ou potência, de mover-se segundo o lugar, e não há [uma força] de ser, quer seja finita, quer seja infinita. Porém, nisso Averróis fala manifestamente contra Aristóteles que, mais adiante neste mesmo livro, afirma sobre os sempiternos [que eles têm] a força de ser sempre. Porém, [Averróis] se enganou, porque estimou que a força de ser concernisse somente à potência passiva, que é potência da matéria, quando ela diz respeito muito mais à potência da forma, porque cada um é por sua forma. Onde cada coisa ter o ser tanto quanto for, e enquanto durar, a força de sua forma. E, desse modo, não apenas nos corpos celestes, mas também nas substâncias separadas, a força de ser é sempre. Deve-se dizer que, portanto, é necessário que seja infinito o que requer força infinita. Mas, segundo o Filósofo em *Física I*, o infinito diz respeito à quantidade; assim, o que não tem quantidade não é finito nem infinito. Porém, o movimento tem quantidade, que é medida pelo tempo e pela magnitude, como é evidente em *Física VI*. Logo, a força que é possível no movimento sempiterno também é

possível no efeito infinito. Por essa razão, é necessário que essa força seja infinita. Mas o próprio ser de alguma coisa, considerado segundo si, não é quantificado, pois não tem partes, mas é um todo, simultaneamente. Porém, acontece-lhe que seja quantificado de um modo segundo a duração, na medida em que seja sujeito ao movimento e, por conseguinte, ao tempo, tal como o ser das coisas variáveis; logo, a força de qualquer coisa corporal, cujo ser seja sujeito à variação, não pode ser senão em duração finita. De outro modo, o ser de alguma coisa pode ser dito quantificado por acidente por parte do sujeito que tem determinada quantidade. Portanto, deve-se dizer que o ser do céu não está sujeito à variação nem ao tempo; logo, não é quantificado pela quantidade de duração; por conseguinte, não é finito nem infinito. Porém ele é quantificado de acordo com a quantidade do corpo estendido e, segundo esse, é finito. Desse modo é que se diz que a força de ser do corpo celeste é finita, porém disso não se segue que seja por tempo finito, porque o finito e o infinito do tempo acontecem ao próprio ser da coisa, o qual não está sujeito à variação do tempo. Entretanto, a força desse modo não poderia causar o ser em magnitude infinita nem em alguma maior que a do corpo celeste.

6. Semelhantemente, Averróis resolve a terceira objeção por refutação, pois nega que o corpo celeste tenha matéria, mas diz que o corpo celeste é um sujeito que é em ato, ao qual a alma se compara assim como à matéria a forma. De fato, se [Averróis] entende que o corpo celeste não tem matéria segundo se diz matéria em uma ordem com respeito ao movimento ou à mudança, ele diz a verdade, pois Aristóteles também o disse em *Metafísica* VIII e XII. [Aristóteles] afirma que o corpo celeste tem matéria não em relação ao ser, mas em relação ao onde, porque, a saber, a [matéria] não está sujeita à transformação segundo o ser, mas, sim, segundo o lugar. Mas se [Averróis] entende que [o corpo celeste] não tem matéria de modo nenhum, nem qualquer tipo de sujeito, [então], manifestamente, diz uma falsidade. Pois é evidente que esse corpo é ente em ato, caso contrário ele não agiria nos [corpos] inferiores. Porém, tudo que é ente em ato é ato ou tem ato. Porém, não se pode dizer que o corpo celeste seja ato, porque, dessa maneira, ele seria uma forma subsistente e seria algo inteligido em ato, porém não [algo] apreendido pelo sentido. Portanto, é necessário afirmar, no corpo celeste, algum sujeito para sua atualidade. Entretanto, não é necessário que esse sujeito, ou matéria, tenha privação; porque a privação nada é senão a ausência da forma que é naturalmente no [sujeito]. Entretanto, para esta matéria, ou sujeito, não há outra forma que seja naturalmente nela. Sua forma perfaz toda potencialidade da matéria, já que ela é certa perfeição total e universal; o que se evidencia no seguinte: que sua força ativa é universal, e não particular tal como a força dos corpos inferiores, cujas formas, em existentes particulares, não podem perfazer toda potencialidade da matéria. Donde, simultaneamente a uma

forma, permanece na matéria a privação de outra forma que é capaz de ser naturalmente nela. Assim também vemos que os corpos inferiores são suscetíveis de diversas figuras, porém o corpo do céu não é figurável por outra figura. Portanto, no corpo celeste, a privação não é de alguma forma, mas sim de algum onde. Logo, não é mutável segundo a forma por geração nem por corrupção, mas somente segundo o lugar. Nisso se evidencia que a matéria do corpo celeste é outra e de uma razão diferente da matéria dos corpos inferiores; de fato, não por alguma composição, como supunha Filopono, mas pela disposição a formas diversas, dentre as quais uma é total e outra é parcial; pois as potências diversificam-se assim, segundo a diversidade dos atos com respeito aos quais elas são.

7. Portanto, nisso se mostra que o corpo do céu, segundo a sua natureza, não está sujeito à geração e à corrupção, como esperado do primeiro no gênero dos móveis e o mais próximo das coisas imóveis. — Donde, também, ele quase não tem movimento, pois move-se somente por movimento local, que não varia nada intrínseco à coisa. Também, dentre os movimentos locais, ele tem o circular, que também quase não tem variação, porque, no movimento esférico, o todo não muda de lugar quanto ao sujeito, mas apenas quanto à razão, como se prova em *Física* VI, mas as partes mudam de lugar também quanto ao sujeito. Entretanto, segundo a fé católica, não dizemos que o céu sempre foi, embora possamos dizer que deva durar sempre. Nem isso é contra a demonstração de Aristóteles apresentada aqui, pois não dizemos que tivesse começado a ser por geração, mas sim por uma efluência do princípio primeiro, pelo qual se perfaz o ser total de todas as coisas, como também afirmaram os filósofos. Entretanto, nós nos diferimos deles no seguinte: eles afirmam que Deus produziu um céu coeterno a si, porém nós afirmamos que o céu, segundo toda a sua substância, é produzido por Deus, desde determinado princípio do tempo.

8. Ao contrário, Simplicio, comentador de Aristóteles, objeta este ponto de três modos. Primeiro, por exemplo, porque Deus produziu o céu segundo Seu próprio ser, e não por algo acrescentado. Então, uma vez que o ser d'Ele seja eterno e invariável, o céu sempre procederá dele. Além disso, se a bondade de Deus é a causa das coisas, a bondade de Deus seria ociosa e vazia antes que o mundo fosse, se ele começasse desde determinado princípio do tempo. Assim também, tudo o que começa a ser em determinada parte do tempo, posto que não era antes, acontece-lhe isso pela ordem de algum movimento superior, pelo qual acontece que isto comece agora e não antes; por exemplo, o homem começa a ser agora e não antes, segundo a ordem da revolução do corpo celeste. Porém, não se dá alguma revolução ou movimento superior acima

do corpo celeste. Portanto, não se pode dizer que o corpo do céu comece agora como se não fosse antes.

9. Porém, estas [objeções] não contêm necessidade, pois o que primeiro se disse — que Deus age por Seu ser e não por algo acrescentado — é verdadeiro, porém o Seu ser não se distingue, como em nós, do Seu inteligir nem do Seu querer. Então, Ele produz segundo Seu inteligir e querer. Mas, naquelas coisas que são produzidas por algum agente enquanto este é inteligente e voluntário, é necessário que o que é produzido seja tal como ele foi inteligido pelo produtor, mas não tal como é o próprio produtor, segundo o seu ser. Donde, como não é necessário que o que é produzido por Deus, producente segundo Seu ser, tenha condições tais quais as do ser divino, mas tais quais as que são determinadas pelo inteligir de Deus, assim também não é necessário que o que foi produzido por Deus dure tanto quanto Deus, mas tanto quanto foi determinado pelo Seu intelecto. E o mesmo se pode dizer sobre a quantidade dimensional do céu. Pois, que o céu tenha certa quantidade e não alguma maior, isso provém de determinação do intelecto divino, que para ele determina essa quantidade e, também, para ele ajusta uma natureza proporcionada a essa quantidade. Assim também, [o intelecto divino] exige o mesmo [céu] de contrários, para que fosse ingênito e incorruptível, como se diz no texto. Pois, o que diz em “*recte fecisse naturam*” importa a ação do intelecto agente por causa de algum fim, pois não é outra natureza superior, a não ser a divina, que o exige de contrários. Semelhantemente, o que diz sobre a bondade divina ser vazia e ociosa antes da produção do mundo não tem razão, pois ocioso se diz do que não persegue o fim para o qual ele é. Porém, a bondade de Deus não é por causa das criaturas. Donde as criaturas seriam ociosas se não perseguissem a bondade divina, porém a bondade divina não seria ociosa, mesmo se nunca tivesse produzido alguma criatura. Semelhantemente, o que objeta por terceiro tem lugar no agente particular, que pressupõe o tempo e faz algo em um período de tempo. Assim também, é necessário que o que é feito seja proporcionado pelo agente com respeito a algum período de tempo, à totalidade do tempo ou, mesmo, à causa de todo tempo. Agora, porém, tratamos do agente universal, que produz a própria totalidade do tempo junto com o que está no tempo. Logo, neste ponto, não cabe perguntar por que agora e não antes, como se pressupuséssemos outro período de tempo precedente ou outra causa mais universal que causasse a totalidade do tempo. Mas aqui cabe perguntar por que o agente universal, a saber Deus, quis que o tempo e as coisas que estão no tempo não fossem sempre. E isto depende de uma determinação do Seu intelecto, assim como o artífice de uma casa mede a quantidade de uma parte segundo a

proporção com outra parte ou com respeito à casa toda; porém ele determina a quantidade da casa toda segundo seu intelecto e vontade.

10. Porém, resta outra consideração, acerca da demonstração de Aristóteles, contra a qual objeta João, o Gramático: porque se nada se gera nem se corrompe senão o que tem contrário, então, nada sendo contrário à substância, como é maximamente evidente em animais e plantas, nem algo sendo contrário a figuras e relações, nada disso se gera nem se corrompe. — Responde-lhe Simplicio que isto deve ser entendido com respeito ao contrário dito comumente, porque também inclui a contrariedade da privação e da espécie, pois é assim que Aristóteles fala do contrário na *Física* I, à qual nos remete. O contrário desse modo se encontra em tudo o que foi mencionado, como o amorfo é contrário ao formado, e o não-figurado ao figurado. Porém, a privação não tem lugar nos corpos celestes, como foi dito. — Essa resposta, ainda que seja verdadeira, não tem lugar no que foi proposto, pois Aristóteles diz que a contrariedade dos movimentos locais corresponde à contrariedade dos corpos, mas uma vez que seja certo que nenhum movimento local corresponda à privação. Então, deve-se dizer, como ele próprio diz depois, que nada é contrário à substância segundo o composto, nem segundo a matéria, nem segundo a forma substancial; entretanto, algo é contrário a ela segundo a disposição própria a tal forma, assim como o fogo se diz contrário à água pela contrariedade do quente e do frio. Tal contrariedade é requerida em tudo que é gerado e que se corrompe. Porém, a contrariedade desse modo resulta da contrariedade dos movimentos segundo o pesado e o leve, por cuja subtração se conhece que o corpo celeste está isento de todos os outros contrários que acompanham o pesado e o leve.

11. Assim também, de acordo com o que diz sobre a contrariedade dos movimentos corresponder à contrariedade dos corpos, parece que o fogo é mais contrário à terra do que à água, com a qual convém em uma qualidade, que é a secura. — Deve-se dizer que, neste livro, o Filósofo trata dos corpos simples segundo a posição, pois é assim que eles constituem o universo como partes. Segundo ela, a contrariedade do fogo com a terra é maior do que a do fogo com a água, enquanto que, segundo as qualidades ativas e passivas, a contrariedade do fogo é maior com a água, o que se adequa à consideração própria do livro *Sobre a geração [e a corrupção]*.

12. Parece, também, que nada ser contrário ao corpo celeste não se segue, necessariamente, de nada ser contrário ao movimento circular, com o qual se move, pois o fogo na sua esfera e a parte superior do ar movem-se circularmente, como se diz em *Meteorológica* I, e algo é contrário ao ar e ao fogo. — Porém, deve-se dizer que o fogo e o ar não se movem

circularmente como se por um movimento próprio, mas são carregados pelo movimento do céu. Porém, os corpos celestes movem-se circularmente por um movimento próprio, donde a razão não ser semelhante.

13. Além disso, parece que a contrariedade dos movimentos não é atestada pela contrariedade dos móveis, pois a substância, numericamente a mesma, que não é contrária a si, é suscetível aos contrários, como se diz nas *Categorias*; assim, move-se com movimentos contrários, por exemplo, clareamento e escurecimento e outros movimentos semelhantes. Além disso, vemos que a mesma alma se move com movimentos de virtude e de vício, que são movimentos contrários. Porém, acerca disso, deve-se considerar que o Filósofo se vale desta proposição: se os movimentos não são contrários, também os móveis não são contrários. Mas ele não afirma, por conversão, que, se os móveis não são contrários, os movimentos não são contrários — pois alguém poderia dizer que os movimentos de todos os corpos que têm contrariedade são contrários, porém nem todos os movimentos de contrários são contrários —, contra o que as objeções anteriores procedem. Entretanto, segundo a verdade da coisa, a contrariedade dos movimentos naturais é consequência da propriedade dos princípios ativos, ou formais, dos quais o movimento é consequência; porém, não da contrariedade dos princípios passivos, ou materiais, porque a mesma matéria é suscetível aos contrários. Por isso, as alterações que acontecem por princípios externos, nada impede que elas sejam em relação ao mesmo sujeito, ainda que sejam contrárias. Mas se essa alteração é proveniente de um princípio intrínseco, como a cura quando ela acontece por natureza, é necessário que a contrariedade dessas alterações seja consequência da contrariedade dos móveis. É o mesmo raciocínio para os movimentos locais, sobre os quais intenciona [falar] agora: pois os movimentos desse modo são consequência dos princípios formais intrínsecos. — Mas a respeito do que se objeta sobre o ar deve-se dizer que a contradição, que se inclui em todos os opostos, tem em sua razão o que é segundo o mesmo e a respeito do mesmo. Porém, o movimento natural do ar não é para cima e para baixo com respeito ao mesmo, mas é para cima com respeito à água e à terra, e é para baixo com respeito ao fogo. Donde os movimentos desse modo não serem contrários, pois não são para lugares contrários, mas são para o mesmo lugar que está em cima da água e embaixo do fogo. — Porém, o que se diz sobre o movimento da alma segundo a virtude e o vício não diz respeito ao proposto, porque os movimentos desse modo não são naturais, porém voluntários.

NOTAS

§1

Postquam Philosophus ostendit... Tomás de Aquino entende que, no início do *De caelo* I, Aristóteles mostra quais são as partes do universo, que correspondem a perfeições, no âmbito do ser, e a espécies, no âmbito lógico (lição 3 do comentário). Nesse sentido, no capítulo 2, Aristóteles forneceria cinco argumentos para provar a existência de um quinto corpo simples, o éter, superior aos outros quatro, terra, água, ar e fogo (lição 4). Em seguida, no capítulo 3, explicaria a diferença desse quinto elemento em relação aos outros, sublunares, com base no movimento local (lição 5) e, depois, com base em outros movimentos (lições 6 e 7). Desde já, o leitor deve estar atento ao amplo vocabulário empregado por Tomás de Aquino para tratar de movimento. Via de regra, o autor faz distinções entre *motus* (movimento) e *mutatio* (mudança), entendendo um como uma espécie, ou divisão, da outra. Em geral, a mudança é qualquer passagem de um oposto a outro, incluindo a geração e a corrupção, enquanto que, especificamente, o movimento é a passagem da potência ao ato entre contrários, quanto à quantidade (aumento e diminuição), à qualidade (alteração) ou ao lugar (deslocamento). Tomás de Aquino também usa *transmutatio* para falar das transformações de um elemento em outro, embora, em certos contextos, o termo apenas sugira a perda ou o recebimento de formas, em um substrato. Ver *in Physic.* V, l.2.

alia corpora quae sunt hic... hic ostendit differentia ... No parágrafo 1 como um todo, Tomás de Aquino emprega *hic* em dois sentidos: primeiro para referir-se à região abaixo da esfera da Lua, onde habitam os corpos compostos de terra, água, ar ou fogo, e segundo para referir-se à parte comentada do livro de Aristóteles; neste caso, *De caelo* I, c.3, 270a12–23. Optei por distinguir os dois usos, traduzindo o primeiro por “os corpos daqui”, e o segundo por “mostra agora”.

Et primo ostendit hoc per rationem; secundo per signa... A palavra *ratio* significa uma porção ou medida de algo e, na tradição filosófica de comentário e tradução em latim, assumiu diversos sentidos, por exemplo: significado, conceito, argumento, raciocínio, capacidade de raciocinar, causa, princípio, ordem, proporção etc. Em geral, nos textos de Tomás de Aquino, reconheço cinco sentidos fundamentais: o argumento em sua forma lógica; a potência racional da alma humana; a suposição; a causa ou princípio; e a abstração de uma perfeição ou, simplesmente, conceito. Como, nos próximos parágrafos, Tomás de Aquino comenta a prova aristotélica,

considerando-lhe o raciocínio quanto às partes (as proposições) e quanto ao todo (o silogismo), entendo que *ratio* é usada aqui no primeiro sentido. Tomo este cuidado aqui, mas, desde já, alerto o leitor de que traduzo o termo por “razão” tanto quanto for possível. Acredito que sua polissemia é uma característica importantíssima dos textos filosóficos daquele período e, por isso, deve ser atestada, mesmo em português, para proveito dos leitores interessados em explorar as nuances textuais e suas possíveis interpretações. Quanto à palavra *signum*, ela é encontrada, geralmente, em discussões de lógica para tratar dos nomes e sua intencionalidade com respeito aos inteligíveis, no intelecto humano, e às realidades significadas por eles. Porém, em casos especiais, como no comentário ao *De caelo*, Tomás emprega *signum* para tratar das evidências que apontam e confirmam a verdade de uma proposição, como esta sobre a diferença do éter em relação aos outros corpos. Ver in *De caelo et mundo* I, 1.7, §5–7.

quod caret gravitate et levitate... O verbo pode sugerir um sentido de carência, como se faltasse ao corpo celeste uma qualidade que, nas circunstâncias corretas, lhe pudesse ser restituída. Porém, no parágrafo onde o verbo se encontra, creio que esse sentido não se aplica, cabendo-lhe somente o significado, mais geral, de ausência ou negação. O corpo celeste não tem leveza nem peso, pois seu movimento em torno do centro do universo não tem contrário. O leitor deve ter em mente que esse discurso de negação é amplamente usado por Tomás de Aquino para falar das realidades mais perfeitas, como os anjos e Deus, por meio da remoção do que é imperfeito, mutável ou material. Desse modo, na hierarquia do ser, o corpo celeste é superior ao corpo sublunar, pois, como diz Tomás de Aquino no parágrafo 7, o corpo composto de éter está mais próximo das coisas imóveis.

§2

ut patet in I Physic. Ver Aristóteles, *Física* I, c.7. Este texto de Aristóteles será mencionado outras vezes ao longo do comentário de Tomás de Aquino, indicando que, para ele, não só o *De caelo* deve ser lido como continuidade dos assuntos estudados na *Física*, como também a discussão sobre os contrários, enquanto princípios, é fundamental para entender, e resolver, as dificuldades em torno da geração e da corrupção.

Et similiter etiam... existente aliquo subiecto. Optei por traduzir o ablativo absoluto como “existindo algum sujeito” a fim de manter certa ambiguidade, presente no latim, entre relação causal e concomitância. Desse modo, acredito que a tradução pode suscitar questões

interessantes sobre como Tomás de Aquino entendeu Aristóteles quanto ao papel da matéria na corrupção dos corpos.

idest in I Physic. Ver Aristóteles, *Física I*, c.5. Tomás de Aquino comenta essa parte em *in Physica I*, l.10.

Mediam probat per hoc... O “médio” é a premissa menor, que faz a intermediação entre a premissa maior e a conclusão. O argumento todo seria: tudo que é gerado e que se corrompe tem contrário (premissa maior), porém o quinto corpo não tem contrário (premissa menor), logo o quinto corpo não é gerado nem se corrompe (conclusão). Na sequência do texto, no parágrafo 3, Tomás de Aquino apresenta três objeções à conclusão e, no parágrafo 10, uma objeção à premissa menor e, por extensão, ao argumento como um todo, quanto à sua validade. Essas objeções, como ficará claro, são atribuídas a João Filopono de Alexandria.

ut infra probabitur... Ver Aristóteles, *De caelo I*, c.4, 270b32–271a5. Tomás de Aquino comenta essa parte em *in De caelo et mundo I*, l.8.

§3

talem rationem... O uso de “*talis,-is*” e de “*sic*” evidencia que Tomás de Aquino não está reproduzindo as palavras exatas de Filopono ou de Simplicio. Tomás parafraseia os argumentos de Filopono, explicitando o que considera ser essencial. Ao proceder assim, ele acaba por nos revelar um pouco do seu entendimento a respeito desses argumentos.

ut probatur in VIII Physic. Ver Aristóteles, *Física VIII*, c.10.

ut patet ex I Physic. Ver Aristóteles, *Física I*, c.7.

§5

in hoc eodem libro... Ver Aristóteles, *De caelo I*, c.5–7.12. Tomás de Aquino também retoma o assunto da potência de ser sempre dos corpos celestes nas lições 26 e 27.

secundum philosophum in I Physic. Ver Aristóteles, *Física I*, c.11.

ut patet in VI Physic. Ver Aristóteles, *Física* VI, c.4.

quae potest in motum sempiternum... Com relação às noções temporais, especialmente aquelas que devem expressar duração ilimitada, julgo pertinente chamar a atenção do leitor para a preferência de Tomás de Aquino por expressões como “*esse semper*”, “*sempiternus*” e “*perennis*”, em vez de “*aeternus*”, que é reservado para tratar de Deus, cujo ser transcende o tempo. Ver *Suma de teologia* Ia, q.10, a.3–4; *Suma contra os gentios* I, c.15; II, c.31. A escolha das palavras é proposital: o que é sempiterno dura indefinidamente, pois não foi gerado e não deixará de existir por meio da corrupção, embora tenha sido criado por Deus, do nada e com início de duração, e, em absoluto, possa ser destruído por seu criador.

sed totum est simul... No parágrafo, Tomás de Aquino diferencia o movimento e a coisa que se move. A coisa enquanto tal (*res*) é um todo unitário e indiviso que contém ato de ser e essência, mas, enquanto um móvel, a coisa se diferencia de outras e sofre mudanças quantitativas, qualitativas e locais. Do primeiro modo, o ser da coisa tem um sentido transcendental de unidade ou de totalidade (ver *De veritate* q.1 a.1), que não se confunde com o sentido accidental e quantitativo de número ou de figura extensiva, outro modo de considerar a coisa. Com essa distinção, Tomás explica que os termos “finito” e “infinito”, próprios do que é quantitativo, não se aplicam ao ser da coisa enquanto tal, mas à coisa enquanto móvel no tempo ou à coisa enquanto corpo extenso.

accidit ipsi esse rei, quod non est subiectum varietati temporis. Em tradução literal, o termo “*ipsi*” está enfatizando “*esse*”, algo como “o ser mesmo da coisa” ou “o próprio ser da coisa”. Retomando o sentido transcendental, em “*ipsum esse*”, Tomás de Aquino separa o tempo e a extensão. O tempo é uma medida do movimento. Se o movimento é natural ao corpo móvel, ele é próprio do ser desse corpo, como algo decorrente de sua essência ou natureza. Sob essas condições, pode-se dizer que o tempo depende diretamente do ser da coisa. Diferentemente, a extensão é uma medida do corpo que não decorre de sua natureza, mas é-lhe accidental, em qualquer caso. Assim, mesmo a coisa sendo um corpo de extensão finita, a duração de seu movimento pode ser dita “infinita”, mas se, e somente se, o movimento não implicar uma variação — ou seja, se o movimento não envolver contrários, como nos casos de aumento e diminuição, alteração qualitativa ou deslocamento retilíneo (em direção ao centro ou para longe do centro do universo). Como o movimento circular do corpo celeste não tem contrários, ele

não varia e, sob esse aspecto, “não está sujeito à variação do tempo”. É interessante ler este trecho à luz do que Tomás de Aquino diz em *Suma de teologia* Ia, q.10, a.4, resp. Outra leitura oportuna é o comentário de Tomás à *Física* VIII, lição 21, onde o problema do corpo finito com duração infinita é mais extensamente discutido, com direito a debate com Alexandre de Afrodísia, Avicena e Averróis, mas sem menção a Filopono.

§6

Averroes solvit per interemptionem... O termo *interemptio,-onis* significa, no contexto, mostrar a falsidade de uma premissa, o que é equivalente a negar o que ela expressa, resultando na “destruição” ou refutação do argumento inteiro.

quae est nata inesse... Assim formulado, “*nata inesse*” não ocorre em outras obras de Tomás de Aquino, ao passo que, neste comentário ao *De caelo*, ocorre apenas na lição 6, parágrafo 6, funcionando como locução adjetiva e não flexionável. Penso que a tradução sugerida por Baldner (2004, p.460), “*that could naturally belong to the thing*”, é a que melhor capta a intenção do autor, porém julgo importante destacar o ato de *inesse*, próprio do que “é em outro” (o sujeito), uma noção extraída das obras lógicas de Aristóteles e ubiquamente presente nas discussões tomasianas.

sed per habitudinem ad diversas formas... O termo “*habitus,-inis*” certamente faz o leitor pensar em “hábito”, que é um conceito próprio da ética. Aqui, porém, ele expressa uma inclinação de uma coisa à outra ou certa preferência de uma coisa por outra, cuja ideia é retomada depois, no parágrafo 10, com o nome de *dispositio,-onis*. Creio que, por causa do teor psicológico de *habitus*, vários leitores do *De caelo* e do comentário de Tomás de Aquino trabalharão com a imagem de um apetite ou desejo da matéria com respeito a certas formas, na tentativa de esclarecer o porquê de não haver transformação entre corpos celestes e corpos sublunares. Ver, por exemplo, o *Comentário Conimbricense ao De caelo* I, c.2, q.6; c.3, q.1, publicado entre o fim do século XVI e o início do século XVII.

§7

nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam... Tomás de Aquino refere-se à prova da impossibilidade de geração e corrupção no corpo celeste. O uso de *demonstratio,-onis* sugere que, para ele, a prova aristotélica fornece, em *De caelo*, uma conclusão verdadeira e

necessária, não apenas uma opinião possível ou muito provável. À luz desse fato, entenderemos melhor por que Tomás de Aquino busca reconciliar teses aristotélicas e doutrina católica, diferenciando os conceitos de geração e de criação e destacando os limites do argumento de Aristóteles. É verdadeiro e necessário que o corpo celeste não fosse gerado, mas — salienta Tomás de Aquino — isso não implica que ele não tenha começado a existir, desde um início de duração. Dizer que ele é incorruptível também não implica que ele seja eterno, como Deus. O corpo celeste, uma vez criado no início do tempo, tem a potência de durar sempre. Esse assunto será retomado nas lições 25 a 27 (livro I) do comentário. Ver nota de rodapé 8 para obter mais referências sobre a discussão da eternidade do mundo na obra de Tomás de Aquino.

sed per effluxum a primo principio... O vocabulário tomasiano para tratar da criação do nada (*creatio ex nihilo*) sinaliza sua afinidade com a teoria neoplatônica da emanção, como vemos nessa imagem do fluxo de ser que corre de Deus, o princípio máximo, mas que, difundindo-se, esvai-se no nada. A imagem é pedagógica, mas oferece um desafio ao leitor que, desavisadamente, tentar enxergar nela uma forma de panteísmo, como se a criatura fosse uma extensão do ser do criador. Tomás de Aquino nega essa interpretação da causalidade divina, mantendo, no lugar, a radical distinção entre o ser criado e o ser divino que, não obstante, guardam entre si certa analogia de participação. Ver *Suma de teologia* Ia q.44; *Suma contra os gentios* II c.15–19. Ver Santos, 2013, que também tem vários artigos sobre natureza, movimento e cosmologia.

totum esse omnium rerum... A locução “*totum esse*” deve ser lida conjuntamente com a expressão “*secundum totam sui substantiam*”, que se referem ambas à criatura, aqui especificamente ao corpo celeste. Essa escolha de palavras se repete em outras obras (como *Suma de teologia* Ia q.45 e *De aeternitate mundi* §1), evidenciando a constante preocupação de Tomás de Aquino de esclarecer a criação como um ato divino, distinto do processo físico de geração, pois a atividade criadora não se encerra na formação de novas substâncias, já que, na verdade, dá o ser a cada princípio e ente do universo, inclusive à forma, à matéria, ao tempo e ao espaço, que são condições para a geração e componentes da substância corpórea.

§8

Deus produxit caelum secundum suum esse... A expressão “*secundum suum esse*” refere-se a Deus e significa o modo da causalidade divina, que age sob as condições de seu próprio ser

(uno, perfeito, imutável, eterno) e sem depender de recursos externos, ao contrário do que geralmente acontece no movimento, no qual os motores dependem de um substrato, diferente deles, ou de motores auxiliares. Aos olhos de Tomás de Aquino, Simplicio está advogando que Deus produz eternamente o corpo celeste, porque Ele é um ser eterno, que só pode agir na eternidade e produzir efeitos eternos.

§9

Quod enim dicit recte fecisse naturam... A análise do parágrafo, como um todo, não deixa dúvidas de que Simplicio é o sujeito do verbo *dicit* e de que, ao escrever essa passagem, Tomás de Aquino estava lendo o “comentador de Aristóteles”, inclusive, julgando apropriado usar as palavras do próprio Simplicio para melhor responder às suas objeções. O pano de fundo é o texto de Aristóteles que, na versão de Moerbeke, se lê: “*recte uidetur natura futurum ingenitum et incorruptibile et incorruptibile exemisse a contrariis.*” (*De caelo* I, c.3).

finem ad quem est... O leitor deverá ter notado que traduzo as variedades do verbo *esse* pelos seus correspondentes em português, evitando o uso de “existir” e de outros verbos que, mesmo fiéis ao sentido pretendido, restringem-lhe gravemente. Entendo que, para Tomás de Aquino, é central a ideia de que o ser se diz de muitos modos e, por isso, não raro, o autor condensa em flexões como “*est*” vários desses modos (como ato de ser, forma, atualidade em geral, perfeição etc.). Para manter esta característica do pensamento tomasiano, arrisco deixar algumas partes do texto prolixas e herméticas, mas consola-me o fato de que, apesar do incômodo causado, o leitor poderá captar mais as nuances do texto.

§10

in I Physic. quo nos remittit. Ver Aristóteles, *Física* I, c.7.

§11

secundum hoc quod contrarietati corporum dicit... Tomás de Aquino prossegue comentando objeções de Filopono a Aristóteles. Neste e nos parágrafos seguintes, ele se concentra em esclarecer os problemas que envolvem a noção de contrários no movimento dos corpos simples.

quod pertinet ad considerationem libri de generatione... No proêmio do comentário, Tomás de Aquino explica que, no discurso do *De caelo*, aplicam-se os princípios comuns da natureza ao

conhecimento do móvel que é corpo, ou sujeito quantificado, à medida que o todo é anterior às partes, o corpo simples ao corpo misturado, e o corpo superior ao inferior. Por isso, Aristóteles falaria do universo e suas partes, os elementos, de modo especial sobre o corpo celeste, descrevendo a ordem cosmológica em termos de quantidade e posição. Neste parágrafo do livro I, lição 6, Tomás parece sugerir que, no discurso do *Sobre a geração e a corrupção*, Aristóteles considera outro aspecto do móvel, suas qualidades ativas e passivas. Contudo, essa distinção não é retomada pelo comentador no proêmio ao *in De generatione et corruptione*.

§12

ut in I Meteor. dicitur... Nesta objeção, Filopono explora o que seria um desacordo entre os livros de Aristóteles. No *De caelo* I, c.2, Aristóteles diz, claramente, que um corpo simples tem apenas um movimento natural simples; porém, na *Meteorológica* I, c.3 e 7, ele parece sugerir que o fogo, além do movimento retilíneo para cima, tem um movimento circular. Essa diferença de teses foi comentada por vários filósofos antigos, entre os quais Filopono figura como um defensor do duplo movimento do fogo. Mas, ao defender essa possibilidade, Filopono não visa tanto trazer harmonia ao *corpus* aristotélico, porém interessa-o muito mais refutar a prova da existência do éter, que depende do nexos necessário entre corpo celeste e movimento circular. Tomás de Aquino, ciente do que está em jogo, explica o movimento circular do fogo como “carregamento” (*deferuntur per motum caeli*), um tipo de movimento violento. Ver também Tomás de Aquino, *in Meteor.* I, l.3 e 11.

§13

ut dicitur in Praedicamentis... Em outra objeção, Filopono recorre às *Categorias* V, 4a9–20, para refutar a premissa aristotélica de que “os movimentos de contrários são contrários”, entendendo “de contrários” como substâncias corporais que, enquanto tais, são numericamente unas e não têm contrários. No fundo, Filopono quereria mostrar que a premissa é falaciosa, porque seus termos estão equivocados e implicam várias contradições. Ver Simplicio, *in De caelo* I, 157,33–159,5. Ao contrário, Tomás de Aquino busca mostrar a validade da premissa, esclarecendo o significado dos termos e mostrando os limites da afirmação de Aristóteles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AERTSEN, J. A. Aquinas's Philosophy in its Historical Setting. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (Org.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ALLAN, D. J. Medieval Versions of Aristotle *De caelo* and the Commentary of Simplicius. In: *Medieval and Renaissance Studies*, n.2, 1950, p.82–120.
- BALDNER, S. Thomas Aquinas on Celestial Matter. In: *The Thomist*, v.68., n.3, 2004, p.431–67.
- COMBRIE, A. C. *Augustine to Galileo the History of Science from 400 to 1650*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- ÉVORA, F. R. R. O mundo materialmente uniforme de Filopono. In: *Analytica Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, 2013, p.105–138.
- JOÃO FILOPONO DE ALEXANDRIA (Philoponus). *Against Aristotle, On the Eternity of the World*. Christian Wildberg (trad.). Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1987. (Ancient Commentators on Aristotle).
- LITT, T. *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1963. (Philosophes Médiévaux, t. VII)
- MONTEIRO, M. H. G. *A realidade dos possíveis segundo Tomás de Aquino*. 2014. 123 p. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- SCHMITT, C. Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century. In: SORABJI, R. (Ed.). *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 251–268.
- SANTOS, E. B. *Criação e cosmologia na Summa contra Gentiles de Tomás de Aquino*. 2013. 146 p. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- _____ A locomoção natural dos elementos: Tomás de Aquino, crítico de Aristóteles latino. In: *Analytica Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v.18, n.2, 2014, p.123–151.
- _____ Causalidade e natureza na cosmologia de Tomás de Aquino. In: *Philosophos*, Goiânia, v.20, n.1, jan./jun. 2015, p.95–124.
- _____ Os sentidos de “theologia physica” para os “antiqui”: Tomás de Aquino leitor de Agostinho. In: *Princípios Revista de Filosofia*, Natal, v.24, n.43, jan./abr. 2017, p.9–41.
- SORABJI, R. New Findings on Philoponus: Part 2—Recent Studies. In: SORABJI, R. (ed.). *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. 2ª ed. Londres: Institute of Classical Studies, 2010.
- VAN STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIII^e siècle*. 2ª ed. Louvain, Paris: Peeters, 1991. (Philosophes Médiévaux, t. XXVIII).
- TOMÁS DE AQUINO (Sancti Thomae de Aquino). *In Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicum*. t. 3. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, 1886.

_____ (Thomas Aquinas). *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositivo: On the Heavens*. F. R. Larcher; P. H. Conway (Trad.). Disponível em: <<https://dhspriority.org/thomas/DeCoelo.htm#1-6>>. Acesso em: 21 fev. 2019.

_____ (Thomas d'Aquin). *Commentaire du Traité du ciel et du monde d'Aristote: Livres 1, 2 et 3*. Barbara Ferré (Trad.). Prologue traduit par Guy Delaporte. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaire/traiteduciel_Pr_1.htm>. Acesso em: 21 fev. 2019.

WIPPEL, J. F. Did Thomas Defend the Possibility of an Eternally Created World? The Aeternitate mundi Revised. In: *Journal of the History of Philosophy*. v.19, n.1, 1981. p.21–37.

WEISHEIPL, J. A. The Commentary of St. Thomas on the *De Caelo* of Aristotle. In: CARROLL, W. (ed.), *Nature and Motion in the Middle Ages*. [s.l.]: Catholic University of America Press, 1985. p.177–201.