

# Avicena e a distinção entre o ser necessário e o ser possível

## *Avicenna and the Distinction Between the Necessary Being and the Possible Being*

**Meline Costa Sousa**

Universidade Federal de Lavras (UFLA)

Lavras | MG | BR

meline.sousa@ufla.br

<https://orcid.org/0000-0001-9820-4738>

**Resumo:** O objetivo deste artigo<sup>1</sup> é abordar a distinção entre o ser necessário e o ser possível a partir da obra de Avicena *As coisas divinas* (*Ilāhiyyāt*), traduzida para o latim como *Philosophia prima sive scientia divina*. A fim de investigar a hipótese da influência dessa distinção na terceira demonstração da existência de Deus proposta por Tomás de Aquino na *Suma teológica* Ia, o texto se divide em quatro partes. Na primeira parte, encontra-se uma justificativa, do ponto de vista historiográfico, para a relação direta e indireta entre Tomás de Aquino e Avicena. A discussão é complexa porque envolve não apenas a recepção do texto metafísico de Avicena, mas também a recepção das ideias metafísicas avicenianas, as quais passam a ser incorporadas no vocabulário dos filósofos judeus e cristãos a partir dos séculos XI-XII. A segunda parte é uma reconstrução do contexto no qual Avicena insere a distinção entre o ser necessário e o ser possível no livro I da obra *As coisas divinas*, quando se encontra a relação entre as noções de ser, necessário e coisa. Na terceira parte, discuto alguns desdobramentos dessa distinção para a prova, no livro VIII, da existência de Deus a partir da conexão entre a existência de uma causa primeira eficiente e o ser necessário por si.

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa faz parte do projeto intitulado "A metafísica do autoconhecimento no neoplatonismo árabe", financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Por fim, é retomada a comparação com a terceira via da *Suma teológica* Ia para mostrar que a demonstração da existência de Deus encontrada no texto de Avicena é diferente daquela encontrada na *Suma teológica*.

**Palavras-chave:** metafísica; Tomás de Aquino; Avicena; ser; Deus.

**Abstract:** The aim of this article is to approach the distinction between the necessary being and the possible being from Avicenna's *Metaphysics (Ilāhiyyāt)* translated into Latin as *Philosophia prima sive scientia divina*. In order to investigate the hypothesis that this Avicennian distinction influenced the third demonstration of God's existence proposed by Thomas Aquinas in his *Summa Theologica* Ia, the text is divided into four parts. The first part provides a historiographical justification for the direct and indirect relationship between Thomas Aquinas and Avicenna. It is a complex subject since it involves not only the reception of Avicenna's metaphysical text, but also the reception of Avicenna's metaphysical ideas, which began to be incorporated into the vocabulary of Jewish and Christian philosophers from the 11th-12th centuries. In the second part, I reconstruct the context in which Avicenna inserts the distinction between the possible being and the necessary being starting from *Metaphysics* I, when Avicenna tries to relate the notion of being to the notions of necessary and thing. In the third part, I discuss some important developments of this distinction for the Gods' existence demonstration in *Metaphysics* VIII based on the connection between the existence of an efficient first cause and the necessary being per se. Finally, at the end of the text, I return to the comparison with the third way found in the *Summa Theologica* Ia to show that the demonstration of God's existence in Avicenna's text is different from the *Summa Theologica*.

**Keywords:** metaphysics; Thomas Aquinas; Avicenna; being; God.

# 1 A recepção da metafísica de Avicena em ambiente latino-cristão

Avicena<sup>2</sup> é apontado como um dos interlocutores de Tomás de Aquino na *Suma teológica* Ia, q.2, a.3<sup>3</sup>. A relação com Avicena, especificamente no que diz respeito à terceira demonstração da existência de Deus, não é estabelecida no próprio texto uma vez que Tomás não é explícito quanto aos seus interlocutores durante a construção das demonstrações<sup>4</sup>.

A investigação da influência da teoria metafísica aviceniana pode ser pensada a partir de dois aspectos, a dizer, da relação direta e indireta com Avicena. No primeiro caso, dada a tradução latina da obra, é preciso avaliar quando o texto se torna disponível em latim. Já com respeito à relação indireta, é levada em consideração a apropriação e transformação pelos filósofos judeus e cristãos dos conceitos metafísicos avicenianos. Como o texto estava disponível, o seu vocabulário influenciou e foi incorporado por filósofos predecessores e contemporâneos a Tomás de Aquino<sup>5</sup>. Segundo Bertolacci,

A idade média latina é um campo, em geral, bem conhecido quanto à recepção da filosofia de Avicena. Há, pelo menos, cem anos, o modo segundo o qual se deu essa recepção tem atraído a atenção de pesquisadores e suscitado um debate caloroso, no qual diferentes rótulos envolvendo o nome de Avicena têm sido propostos para caracterizar autores e correntes filosóficas que foram influenciados pelo pensamento de Avicena. Assim, algumas expressões como “agostinianismo aviceniano”, “avicenianismo latino”, “aristotelismo aviceniano”, etc., são bastante comuns. Essa proliferação de rótulos – em alguns casos bem diferentes entre si – pode ser considerada um sintoma de um estágio ainda imaturo da pesquisa atual; por outro lado, porém, ela também indica a multiplicidade de modos e as diferentes áreas da transmissão de Avicena em latim. Embora os escritos filosóficos de Avicena não tenham entrado nos *curricula* oficiais das universidades medievais e, portanto, tenham sido copiados com menos frequência do que as obras de Aristóteles, nunca tendo sido comentados como tais (com exceção de

<sup>2</sup> Sobre a vida e obra de Avicena, ver Gutas (2024, p. 177-230).

<sup>3</sup> A citação da terceira via da *Suma teológica* Ia, q.2, a.3 encontra-se adiante, nas “Considerações finais”.

<sup>4</sup> As únicas referências encontradas no texto do artigo terceiro são à *Metafísica II*, durante a descrição da quarta via, e a Agostinho na resposta ao primeiro argumento.

<sup>5</sup> Sobre a transmissão da filosofia árabe para o ocidente latino, cf. Hasse (2025, p. 341-402).

algumas partes da seção da *Šifā*<sup>6</sup> sobre meteorologia), eles foram amplamente usados por filósofos e teólogos do final do século XII em diante. (Bertolacci, 2012, p. 197, tradução própria).<sup>6</sup>

Como aponta Bertolacci, a temática da recepção das obras de Avicena em língua latina tem sido objeto de estudo tanto em vista da história da recepção do texto como dos desdobramentos encontrados nos textos filosóficos do medievo latino. Nesse sentido, a abordagem da recepção da obra metafísica de Avicena é importante porque amplia a discussão uma vez que não se refere apenas à tradução latina do texto, mas também aos autores que incorporaram o vocabulário e as teorias que caracterizam o avicenianismo. Disso decorreu o estabelecimento de uma tradição aviceniana em latim que envolvia tanto o *corpus* latino de Avicena quanto os autores que se valeram das suas teorias metafísicas e do seu vocabulário filosófico.

A tradução latina de *As coisas divinas (Ilāhiyyāt)* foi elaborada no século XII (1150-1180) por Dominicus Gundissalinus<sup>7</sup> com o título *Livro sobre a filosofia primeira ou ciência divina (Liber de philosophia prima sive scientia divina)*. Segundo os registros apontados por Bertolacci (2012, p. 201-204), o modelo metafísico aviceniano teria sido adotado por vários autores em diferentes universidades européias já no final do século XII como, por exemplo, pelo próprio Gundissalinus; por autores do começo do século XIII como Johannes Blund no *Tratado sobre a alma*; e também por autores da primeira metade do século XIII como Guilielmus Alvernus.

---

<sup>6</sup> “The Latin Middle Ages are a relatively well-known area of the reception of Avicenna’s philosophy. For at least a hundred years, the precise mode of this reception has attracted scholarly attention and raised a lively debate in which different labels involving the name of Avicenna have been proposed to characterize philosophical authors and currents variously indebted to Avicenna’s thought. Thus, expressions such as ‘Avicennizing Augustinism’, ‘Latin Avicennism’, ‘Avicennizing Aristotelianism’, etc., are quite common. This proliferation of labels – in some cases very different from one another – can be taken as a symptom of a still immature stage of research; more positively, however, it also shows the multiplicity of modes and the different areas of the transmission of Avicenna in Latin. Although Avicenna’s philosophical writings did not enter the official curricula of medieval universities, and were therefore less frequently copied than Aristotle’s works, and never commented upon as such (with the exception of some parts of the section of the *Sifa* on meteorology), they were extensively used by philosophers and theologians from the late twelfth century onward.” (Bertolacci, 2012, p. 197).

<sup>7</sup> Alguns estudos questionam a identificação entre o tradutor Dominicus Gundissalinus e o filósofo Dominicus Gundisalvi. Contudo, Bertolacci (2012, p. 206) assume que ambos os nomes se referem ao mesmo indivíduo.

Deste modo, a recepção da obra em ambiente latino-cristão divide-se em três grandes momentos<sup>8</sup>: o primeiro de 1150 a 1200<sup>9</sup>; o segundo de 1200 a 1240<sup>10</sup>; e o terceiro a partir de 1240<sup>11</sup>. A primeira fase é marcada pela chegada do texto de Avicena na Europa, inicialmente, na Espanha, por meio da tradução latina de Gundissalinus. Como Bertolacci (2012, p. 202) aponta, dada a pouca circulação e incompletude da *Metafísica* de Aristóteles, a obra *As coisas divinas* teria desempenhado um papel central no debate metafísico latino já que o *Grande comentário à Metafísica* de Averróis ainda não estava disponível.

No que diz respeito a Tomás de Aquino, que escreveu a primeira parte da *Suma teológica* entre 1265 e 1268, o filósofo teve conhecimento da obra *A filosofia primeira* e também da influência das teses metafísicas avicenianas entre os seus contemporâneos. Embora no texto da *Suma teológica* Ia, q.2, a.3 não haja nenhuma referência direta a Avicena, encontramos diversas menções ao filósofo e à sua obra em outras partes do *corpus* tomasiano como, por exemplo, no *Ente e a essência (Prooemium)*: “Ora, o ente e a essência são aquilo que o intelecto concebe primeiramente, como diz Avicena no princípio da sua metafísica (*ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae*)” (*De ente et essentia*, pr.).

Uma vez apresentado, do ponto de vista historiográfico, o que se entende pelas relações direta e indireta entre Tomás de Aquino e Avicena, é preciso investigar,

<sup>8</sup> Cf. Bertolacci, 2022, p. 201-204.

<sup>9</sup> Segundo Hasse (2025, p. 343-344), na segunda metade do século XII, as obras de al-Farabi, Isaac Israeli, al-Ghazali, Avicena, dentre outros, começaram a ser traduzidas para o latim em Toledo, na Espanha, por Rolandus Cremonensis e Domenicus Gundissalinus. Além disso, a escolha das obras a serem traduzidas teria sido influenciada pelos filósofos judeus: “O movimento de tradução também foi influenciado pelas preferências filosóficas dos estudiosos judeus” (Hasse, 2025, p. 344).

<sup>10</sup> “A segunda fase (Johannes Blund; Robertus Grosseteste; Guilielmus Alvernus; Rolandus Cremonensis; Rogerius Baconus) é marcada pela análise conjunta da *Metafísica* de Aristóteles e da *Philosophia prima* de Avicena por filósofos e teólogos nas universidades. Neste momento, a *Metafísica* de Aristóteles é considerada o principal texto sobre o assunto, mas a *Philosophia prima* de Avicena representa a forma privilegiada de acesso à obra de Aristóteles e sua principal ferramenta de interpretação” (Bertolacci, 2012, p. 202-203).

<sup>11</sup> “A terceira fase (comentários de Roger Bacon à *Metafísica*; comentadores de Oxford da *Metafísica*) atesta o recurso à *Philosophia prima* na exegese da *Metafísica*. O *Grande comentário de Averróis à ‘Metafísica’* substitui a *Philosophia prima* de Avicena no papel de interpretação autorizada da *Metafísica* [...]” (Bertolacci, 2012, p. 203). Segundo Hasse (2025, p. 345), “Em 1255, os estatutos da faculdade de artes de Paris declararam que todas as obras conhecidas de Aristóteles eram leitura obrigatória para os alunos – uma medida muito influente, que contribuiu muito para o surgimento dos comentários de Averróis como a principal literatura secundária da cultura universitária latina”.

do ponto de vista filosófico, se houve algum tipo de influência na construção da terceira via da *Suma teológica* Ia, q.2, a.3. A questão que proponho investigar é se, nesse caso específico, Tomás de Aquino estaria dialogando diretamente com o texto de Avicena, ou indiretamente com os filósofos que se apropriaram do vocabulário metafísico aviceniano, ou se não haveria nenhum tipo de relação entre eles.

Em vista de investigar tal questão e avaliar a hipótese da influência aviceniana, o texto que se segue foi dividido em três momentos. O primeiro momento intitulado *Contexto da distinção entre o ser necessário e o ser possível em As coisas divinas I* apresenta a distinção entre “ser necessário” (ar. *wāğib al-wuğūd*; lat. *nesse esse*) e “ser possível” (ar. *mumkin al-wuğūd*; lat. *possibile esse*) a partir do contexto no qual Avicena constrói seu argumento em defesa do ser como sujeito da ciência divina e estabelece a relação entre as noções de ser, necessário e coisa. No segundo momento, intitulado *Avicena e a prova da existência de Deus (o ser necessário por si) em As coisas divinas VIII*, discuto alguns desdobramentos importantes da distinção entre o ser necessário e o ser possível no modelo metafísico de Avicena como a prova, no livro VIII, da existência de Deus a partir da conexão entre a existência de uma causa primeira eficiente e o ser necessário por si. Por fim, nas *Considerações finais*, retomo a comparação com a terceira via da *Suma teológica* para avaliar se a distinção entre o ser necessário e o ser possível seria um indício da influência de Avicena na *Suma teológica* Ia, q.2, a.3.

## 2 Contexto da distinção entre o ser necessário e o ser possível em *As coisas divinas I*

Em *As coisas divinas* I.5<sup>12</sup>, as três noções fundamentais (ar. *ma‘nā*<sup>13</sup>) encontradas no início da discussão ontológica são “ser (ar. *mawğūd*; lat. *ens*)”, “coisa (ar.

<sup>12</sup> As análises da obra de Avicena serão fundamentadas tanto no texto árabe de *As coisas divinas* quanto na tradução latina da obra. As citações da obra no corpo do texto serão feitas a partir do texto árabe e seguirão o seguinte formato: *Ilāhiyyāt* livro.capítulo; página.linha da ed. Cairo; tradutor, ano, página. O texto latino das citações será apresentado no seguinte formato: *Philosophia prima* livro.capítulo; página.linha ed. Van Riet; tradutor, ano, página. Quando houver alguma diferença significativa entre a versão árabe a tradução latina, a citação conterá as duas versões.

<sup>13</sup> A passagem da tradução latina omite o termo: “Dicemus igitur quod res e tens et nesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione [...]” (*Philosophia prima* 1.5; 31.2-3). Segundo Hasse (2025, p. 376), foi “devido a Avicena que o *primum cognitum*, o primeiro objeto de conhecimento, tornou-se um tópico central da metafísica latina medieval. A questão do *primum cognitum* foi respondida de várias maneiras.”

šay”; lat. *res*)” e “necessário (ar. *ḍarūrī*; lat. *nesesse*)”<sup>14</sup>. Juntamente à noção de um (ar. *wāḥid*; lat. *unum*), indicada na sequência da argumentação, esses são os “os princípios científicos da metafísica” (De Haan, 2020, p. 221). O termo árabe utilizado por Avicena para apresentá-las é “*ma‘nā*”<sup>15</sup>, o qual pode ser traduzido como noção ou intensão. No âmbito da discussão lógico epistemológica, o termo indica os elementos constituintes de uma conceitualização. Dito de outro modo, o termo se refere aos conceitos a partir dos quais os enunciados predicativos são construídos. No contexto específico da metafísica, Avicena tem em vista as noções ou intensões primárias, as quais fundamentam todos os outros tipos de conhecimento. Diferentemente de outras noções, as noções inteligíveis primárias são identificadas com os princípios primeiros do conhecimento, indemonstráveis e indefiníveis, sendo, portanto, os “mais comuns, pois são verdadeiros para tudo e, epistemologicamente, os primeiros a serem conhecidos” (Hasse, 2025, p. 377). Reconhecer as noções de ser, necessário, coisa e um como primárias significa distingui-las dos outros tipos de noções por uma espécie de prioridade. Assim, elas são primeiras no sentido de serem a condição de possibilidade de todo conhecimento.

No caso de necessário (ar. *wāḡīb*; lat. *necessarium*) e possível (ar. *mumkin*; lat. *possibile*)<sup>16</sup>, Avicena considera que aquilo que é primeiramente conceitualizado é o necessário, o qual significa a “certeza do ente (ar. *ta’akkud al-wuḡūd*; lat. *vehementia essendi*)” (*Ilāhiyyāt* I.5, 36.17; *Philosophia prima* I.5, 40.80)<sup>17</sup>. Na distinção

<sup>14</sup> De Haan (2020, p. 205) entende que o “importante nesse ponto é a maneira como a apresentação de Avicena das noções primárias - ser, um, coisa e necessário - se baseia no tratamento do ser e do um na Metafísica Γ 2 de Aristóteles. Avicena considerou a apresentação de Aristóteles dessas noções como um ponto de partida adequado para sua própria descrição das noções primárias da metafísica. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, incluindo o tratamento do problema da distinção entre ser e coisa, ver De Haan (2020, p. 221-269).

<sup>15</sup> Segundo Hasse (2025, p. 349; 376), “na tradução da literatura do árabe para o latim, *intentio* é muito frequentemente usado para traduzir *ma‘nan*, tendo como consequência o termo *intentio* assumindo um alcance semântico similarmente amplo ao de sua contraparte árabe. Nos escritos de Avicena, *ma‘nan* pode significar “conceito”, mas também “significado” de uma palavra, ou algo “inteligível” pelo intelecto ou “perceptível” pela estimativa, mas não pelos sentidos externos [...]. No capítulo I.5 de sua *Metafísica*, Avicena argumenta que, assim como há sentenças primeiras e autoevidentes, há também conceitos fundamentais, primeiros conhecidos e autoevidentes, que são comuns a todos os seres: “o existente”, “a coisa”, “o necessário”. Foi devido a Avicena que o *primum cognitum*, o primeiro objeto de conhecimento, tornou-se um tópico central da metafísica latina medieval.”

<sup>16</sup> A análise do necessário, do possível e do impossível se inicia em I.5, 35.4 com uma breve apresentação do modo como os filósofos anteriores definiram tais termos. Avicena reconhece a inevitabilidade de uma definição circular na medida em que tais termos se implicam mutuamente. Cf. *Ilāhiyyāt* I.5, 35.4; trad. Bertolacci, 2008, p. 191.

<sup>17</sup> Sobre a tradução desta expressão, ver De Haan (2020, p. 264).

entre necessário e possível, Avicena combina a abordagem lógica atrelada ao uso da noção de certeza (ar. *ta'akkud*; lat. *vehementia*) com a abordagem metafísica atrelada ao uso da noção de ente (ar. *wuġūd*; lat. *essendi*). Assim, a noção de necessário é vinculada à noção de ser: necessário é o que de fato é<sup>18</sup>. Neste sentido, o ser necessário (ar. *wāġib al-wuġūd*; lat. *nesesse esse*) é aquele sobre o qual temos certeza que é, que existe. Em oposição, o possível é aquilo sobre o qual sabemos que pode vir a ser, tratando-se do ser que não existe necessariamente. A possibilidade deste tipo de ser se deve ao fato de a sua existência não ser impossível. Se o ser possível vem a ser em ato, ele se torna um ser necessário.

Deste modo, tudo que faz parte da existência se divide, no intelecto, em dois tipos. O primeiro tipo é aquele que, considerado por si, não existe necessariamente, mas sua existência não é impossível. O segundo tipo é o existente necessário por si que existe necessariamente dada a sua própria natureza. Trata-se, segundo a expressão de Adamson (2013, p. 172), daquilo que possui uma “necessidade intrínseca”. Contudo, Avicena distingue entre o ser possível em si cuja existência é necessária por outro e o ser cuja existência é necessária por si. Um ser é dito necessário por si quando, para ele, não há uma causa de ser. Já no caso do existente possível, ele depende de uma causa de ser. Uma vez presente a causa de ser, ele se torna um existente possível por si e necessário por outro ou aquilo que possui uma “necessidade extrínseca” (Adamson, 2013, p. 172). Neste sentido, a distinção que era dupla torna-se tríplice: ser necessário por si, ser necessário por outro, e ser possível.

A argumentação para defender a distinção entre o ser necessário por si (ar. *wāġib al-wuġūd bi-dātihi*; lat. *nesesse esse per se*) e o ser necessário por outro (ar. *wāġib al-wuġūd bi-ġayrihi*; lat. *nesesse esse per alia*) se apoia nos critérios da autossuficiência e da unicidade. O primeiro critério apresentado por Avicena para distinguir os seres necessários é o critério da autossuficiência (a) na perspectiva da causalidade.

É evidente que o ser necessário não possui nenhuma causa. Se houvesse uma causa para seu ser, o seu ser seria devido a esta causa. Ora, tudo isto cujo ser se deve a alguma coisa, ao ser considerado em si, sem referência a outra coisa, não existe necessariamente; mas tudo isto que, quando considerado em si, sem referência a outra coisa, não existe necessariamente, não é um ser necessário por si. Assim, é claro que, se

<sup>18</sup> Segundo De Haan (2020, p. 206-209) Avicena conecta o sentido de Aristóteles de ser como ato e potência com a necessidade e a possibilidade. Contudo, em Avicena, os disjuntivos transcategoriais de ato e potência estão subordinados a necessário e possível.

isto que é um ser necessário por si tivesse uma causa, ele não seria um ser necessário por si. (*Ilāhiyyāt* I.6, 37.11-14; trad. Lizzini, 2002, p. 87; trad. Marmura, 2005, p. 30; trad. Bertolacci, 2008, p. 196).<sup>19</sup>

Há, para o ser possível, uma causa exterior à sua natureza que lhe confere ser em ato<sup>20</sup>. Diferentemente, como o ser necessário por si já existe, ele não depende de nenhum ser que condicione a sua existência. As suas propriedades são as seguintes<sup>21</sup>: não-causado, necessário em todos os aspectos, único, não-composto, e o seu ser não é compartilhado com outro ser. Dizer que o ser necessário existe por si significa não depender de uma causa quanto a nenhum dos seus aspectos e, por isso, não ser causado. Assim, o ser necessário por si não pode ser, ao mesmo tempo, necessário por outro.

Conforme o critério da autossuficiência (b) na perspectiva da subsistência, o ser necessário por si não existe graças a outro ser uma vez que, por si, ele é necessário em todos os seus aspectos. Segundo o argumento, o ser é necessário por si ou por outro. Se o ser necessário por si não é necessário por outro, ele não pode ser causado por nada além de si mesmo. Isso significa não depender de nenhum tipo de ser, sendo, portanto, autossuficiente<sup>22</sup>.

A dependência ontológica em vista de outro ser é o que caracteriza os seres possíveis. Por ser causado por um ser necessário, todo ser possível depende de receber uma “mudança no seu ser (*al-ġayr fī wuġūdihi*)” (*Ilāhiyyāt* I.6, 38.18). Desta dependência decorre a distinção ser e não-ser. Se o ser possível não se realiza, seu não-ser é distinto do seu ser. No entanto, se ele se realiza, seu ser torna-se distinto do seu não-ser. Há, para ele, dois estados distintos e a passagem de um

<sup>19</sup> “*Quod autem necesse esse non habet causam, manifestum est. Si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam. Quicquid autem est cuius esse est per aliquid, cum consideratum fuerit per se, non habebit esse necessarium; quicquid autem consideratum per se sine alio non habet esse necessarium, non est necesse esse per se. Unde constat quod, si necesse esse per se haberet causam, profecto non esset necesse esse per se.*” (*Philosophia prima* I.6, 44.24-30).

<sup>20</sup> “Em outras palavras, quando se trata de possíveis existências, a noção primária de ser (*mawġūd*) significa a maneira como um possível existente tem sua existência alcançada e estabilizada em si mesmo. O necessário (*wāġib*) também indica o mesmo princípio entitativo de existência do mesmo possível existente, mas interpreta essa existência em termos causais. Isso ocorre porque o necessário aplicado a um possível existente significa que essa entidade só tem sua existência necessária, ou seja, sua existência necessária é por meio de outra.” (De Haan, 2020, p. 289).

<sup>21</sup> Cf. *Ilāhiyyāt* I.6.

<sup>22</sup> No caso do ser necessário por outro, o critério da autonomia não se aplica. Há semelhanças entre o modo como Avicena caracteriza o ser necessário por si e a discussão sobre a causa primeira no *Discurso sobre o bem puro*, conhecido como *Liber de causis*. Cf. Davidson, 1979, p. 175.

estado a outro. Como esta passagem se realiza em vista da causa, que não é o próprio ser possível, a existência da causa determina a existência em ato do ser possível, e a retirada da causa determina seu deixar de ser.

Davidson (1979, p. 178-179), reconstruindo um dos argumentos de Avicena, aponta que se a totalidade dos seres tivesse uma existência possível, seríamos levados a assumir uma das duas hipóteses<sup>23</sup>: ou a existência dessa totalidade seria mantida por um ser possível ou a existência dessa totalidade seria mantida por algo fora da totalidade dos seres possíveis. Se fosse mantida por um ser possível, a totalidade dos seres possíveis seria necessária devido a uma das suas partes que é possível; em outros termos, a totalidade necessariamente existiria, por ser necessária, enquanto todas as partes poderiam não existir, por serem possíveis; se o todo existe necessariamente, isso significa que as suas partes também existem necessariamente; logo, a causa da necessidade do todo não pode ser uma parte possível. Resta, portanto, a segunda opção, a dizer, que a totalidade dos seres possíveis seja mantida por um ser fora dessa totalidade, a dizer, um ser necessário de modo que o todo de seres possíveis seria necessário, devido a um elemento exterior que é necessário.

O segundo passo argumentativo de Avicena é defender que só existe um único existente necessário por si, o que foi chamado aqui de critério da unicidade<sup>24</sup>. A caracterização do ser necessário por si como único tem em vista limitar a sequência de seres necessários, postulando uma causa primeira para a cadeia causal de seres. Os princípios da unicidade e unidade indicam tratar se de um ser único, na medida em que não há um segundo ser semelhante a ele, e de um ser uno enquanto não composto, puro ser.

Embora encontremos no texto a distinção entre esses dois critérios principais (autonomia e unicidade), ambos dizem respeito à ausência de outro ser que realiza a função de causa para o ser necessário por si. Em outras palavras, uma vez que o ser necessário por si não é causado, ele é autossuficiente, completo, único, uno e separado substancialmente de todos os outros seres. Se para ele houvesse uma causa de ser, sua existência seria devido a tal causa, mas tudo cuja existência é devida a uma causa, quando considerado por si mesmo, a prescindir de outro, não existe necessariamente.

---

<sup>23</sup> Este é um dos argumentos encontrados em *A origem e o retorno*.

<sup>24</sup> Avicena, em *As coisas divinas* I.7, desenvolve uma longa argumentação para demonstrar a unicidade do ser necessário por si.

### 3 Avicena e a prova da existência de Deus (o ser necessário por si) em *As coisas divinas* VIII

Uma vez estabelecido<sup>25</sup> o fato de a existência de Deus não ser autoevidente e, por isso, precisar ser demonstrada por uma ciência, Avicena assume ser tarefa da ciência divina demonstrá-la. A investigação da existência de Deus se dá por meio de uma prova (*dalil*)<sup>26</sup> que funciona como uma indicação de que o ser necessário por si existe.

Para De Haan (2020, p. 377), a noção de necessário é a noção primária a partir da qual se constroem as abordagens ontológica, aitiológica e teológica da obra. No contexto ontológico do livro I, Avicena passa do estabelecimento do ser enquanto ser como sujeito da ciência divina para a “conclusão ontológica” (De Haan, 2020, p. 377) que todo ser possível depende de um ser necessário para existir. No contexto aitiológico, é apontada a independência causal do ser necessário por si dada a sua autossustentação e autossuficiência. O contexto teológico do livro VIII pressuporá a caracterização do necessário tanto do ponto de vista do seu ser quanto da causalidade eficiente que lhe é própria. Assim, o primeiro ponto importante do contexto teológico é a identificação do ser necessário por si com a causa primeira.

Logo no capítulo inicial do livro VIII é indicado que, ali, começa a construção da prova da existência do ser necessário por si (Deus). A pergunta inicial é: o princípio primeiro de todos os seres existe?<sup>27</sup> A fim de responder à pergunta com a prova da existência do primeiro princípio, Avicena mostrará que as causas são finitas e que o princípio de todas as causas é uno, distinto de todos os outros seres e que apenas ele necessariamente existe. Trata-se, portanto, de uma prova “que existe” não de uma demonstração “por que existe”.

Para chegar à prova de que Deus existe, o primeiro passo<sup>28</sup> é inteiramente dedicado a apresentar a finitude da cadeia causal tanto em relação a cada espécie

<sup>25</sup> Ver discussão sobre o sujeito da ciência divina em *As coisas divinas* I.1.

<sup>26</sup> A prova também é um tipo de demonstração, contudo, difere da demonstração que fornece o porquê de algo (li-mā). A prova que algo é não fornece a causa de ser, mas indica a existência do ser. Assim, a prova indica que a existência de Deus é verdadeira, mas não o porquê. Sobre isso, ver Davidson (1987, p. 299), Bertolacci (2007, p. 76).

<sup>27</sup> Por causa desta formulação, consideramos que a prova da existência se encontra no livro oitavo, não no livro primeiro.

<sup>28</sup> “A teologia de Avicena tem como ponto de partida a conclusão final de sua aitiologia, a saber, que existe uma primeira causa eficiente não causada de existência que é a existência necessária em si mesma. Em outras palavras, a demonstração de Avicena da existência de

de causa quanto do ponto de vista exclusivo da causalidade eficiente. No primeiro caso, Avicena discute a finitude das causas formal, material e final. Todas as três espécies se reduzem, no interior de cada tipo, a um princípio ou conjunto de princípios primeiros como, por exemplo, a causa material que se reduz, de modo último, aos quatro elementos.

Quanto à causa eficiente (ar. *illa fi'liyya*; lat. *causa agens*), o texto fornece uma discussão detalhada dessa espécie de causa não do ponto de vista do movimento natural<sup>29</sup>, mas do ponto de vista metafísico da criação, enquanto causa de ser. Todo ser criado existe em vista de uma causa eficiente de ser que garante a sua necessidade ontológica. Assim, há, também entre as causas eficientes de ser, uma causa primeira. Como todo ser necessário por outro tem sua causa de ser externa a si próprio, e a sequência em ato de seres é limitada, há um primeiro ser necessário que ocupa a função de causa de ser para todos os outros<sup>30</sup>.

[...] se falamos do primeiro princípio eficiente, ao contrário de primeiro princípio absoluto, é necessário que ele seja único; mas se falamos da causa material primeira, da causa formal primeira, etc., não é necessário que elas sejam únicas no modo em que deve ser único o ser necessário já que nenhuma delas é uma causa primeira em absoluto. O ser necessário é único e entra na espécie de princípio eficiente. Deste modo, o único ser necessário é princípio também para essas causas primeiras.<sup>31</sup> (*Ilāhiyyāt VIII.3, 342.14-18*; trad. Lizzini, 2002, p. 777; trad. Marmura, 2005, p. 271; trad. Bertolacci, 2008, p. 639).

Dentre as causas eficientes, encontram-se aquelas que são princípios intermediários e o princípio primeiro absoluto (ar. *mabda' 'awwal muṭlaq*; lat. *primum*

---

Deus corresponde à sua conclusão aitiológica de que a existência necessária em si mesma existe como a primeira causa eficiente absoluta da existência. Consequentemente, dada a fundamentalidade do necessário nessa demonstração aitiológica, segue-se que a mesma doutrina tomada como ponto de partida de sua teologia metafísica também está fundamentada no necessário como a noção primária mais fundamental” (De Haan, 2020, p. 378).

<sup>29</sup> Avicena nega que a demonstração de Deus pertença ao domínio da natureza. Sobre este tema, ver Bertolacci (2007, p. 77).

<sup>30</sup> Embora esta discussão extrapole os objetivos do artigo, a criação realizada pelo ser necessário por si é diferente daquela realizada pelos outros seres necessários. Avicena usa dois termos para falar do ato de dar ser, a dizer, criação (*'ibdā'*) e originação (*ḥudū'*).

<sup>31</sup> “*Incipiam ergo et dicam quod, cum dicitur principium primum agens, vel primum principium absolute, necesse est esse unum. Cum autem dicitur causa prima materialis et causa prima formalis et cetera huiusmodi, non est necesse esse unam quemadmodum hoc debet in necesse esse. Nulla enim earum est causa prima absolute, sed necesse esse est principium etiam illarum primarum*” (*Philosophia prima VIII.3, 395.12-17*).

*principium absolute*). Embora haja uma pluralidade de causas de ser, há, conforme o argumento da passagem acima, apenas uma única causa primeira. A necessidade de haver apenas uma única causa eficiente primeira se justifica se levarmos em consideração a caracterização do ser necessário por si. Como Avicena identifica o ser necessário por si à causa primeira eficiente absoluta, todas as propriedades que foram atribuídas ao ser necessário por si, no livro I, são pressupostas na argumentação do livro VIII. Das quatro espécies de causa, a causa eficiente é aquela que funcionaria como princípio para as outras espécies uma vez que as causas formal, material e final têm o ser causado. Havendo uma causa primeira na espécie da causa eficiente, esta será considerada o primeiro princípio absoluto. Como já foi indicado que o ser necessário por si é a primeira causa eficiente, ele será o primeiro princípio absoluto. O tipo de causalidade atribuído a ele é chamado, em *As coisas divinas* VIII.3, de criação (ar. *ʿibdāʿ*; lat. *creatio*).

Assim, ao ser criado, o ser possível recebe sua existência de outro ser. Para distinguir a dependência que os seres possuem uns dos outros da dependência que eles possuem em relação ao primeiro princípio absoluto, Avicena trata o conjunto dos seres criados como um todo. Deste modo, o ser necessário por si não se relaciona com cada um dos seres criados tomados individualmente, mas com o todo dos seres criados, garantindo a eternidade do todo, do mundo. Trata-se de uma “existencialização (ar. *iḡādun*; lat. *dare esse*) que exclui a não existência absoluta nisto que pode ser portador de eternidade. Esta é a criação absoluta (ar. *al-ʿibdāʿ al-muṭlaq*; lat. *creatio absoluta*). O absoluto dar ser (lat. *al-taʿyīs al-muṭlaq*; lat. *esse absolutum*) não é um certo dar ser (ar. *taʿyīsun mā*; lat. *esse aliquid*)<sup>32</sup>” (*Ilāhiyyāt* VIII.3, 342.11-12; trad. Bertolacci, 2008, p. 640).

Nessa difícil passagem, Avicena tenta solucionar o problema da separação entre a causa eficiente natural e a causa eficiente metafísica. Na causalidade natural, a geração se dá no interior das espécies de modo que indivíduos causam o vir a ser de outros indivíduos. Diferentemente, na causalidade metafísica, a relação é pensada entre os princípios eternos, não entre os indivíduos. O termo “absoluto (ar. *muṭlaq*; lat. *absolutum*)” é recorrente no texto para marcar a diferença de perspectiva envolvida neste tipo de investigação. Assim, a diferença entre a causalidade eficiente natural e a causalidade eficiente metafísica é a

<sup>32</sup> “[...] *dare esse* [...] *sed est tale esse quod prohibet privationem absolute [et est] in eo quod potest sustinere aeternitatem, et haec est creatio absoluta et esse absolutum, non esse aliquid.*” (*Philosophia prima* VIII.3, 396.37-39).

temporalidade. A passagem do não-ser ao ser do ponto de vista metafísico não acontece no tempo. Segundo o texto<sup>33</sup>,

Todas as coisas vêm a ser a partir deste uno, e ele as faz virem a ser. Isto que é feito vir a ser é isto que é depois de não ser. Se esse depois [essa posterioridade] fosse temporal, seria precedido por um antes: este antes deixaria de ser quando o depois iniciasse a ser e seria uma coisa caracterizada pelo fato de vir antes do depois e de não existir agora. Em tal caso, nada poderia começar a ser se não fosse precedido por outra coisa que deixa de ser quando essa existe; o fazer vir a ser a partir do não ser absoluto, isto é, a criação, seria falso e sem sentido [não teria razão]. O depois [a posterioridade] do qual estamos falando é por essência. Isto que pertence a algo por si é anterior a isto que lhe pertence graças a outra coisa; contudo, graças a outra coisa lhe pertence o ser e a necessidade [a obrigação de ser], por si lhe pertence o não-ser e a possibilidade. O seu não ser [a sua privação] é anterior ao ser, assim como o seu ser é posterior ao não-ser [à privação] segundo uma anterioridade e uma posterioridade por essência. Exceto o primeiro uno, todas as coisas existem depois de não existirem segundo o que há em si.<sup>34</sup> (*Ilāhiyyāt VIII.3, 342.12-343.6; trad. Lizzini, 2002, p. 777-779; trad. Marmura, 2005, p. 272-273; trad. Bertolacci, 2008, p. 640-641*).

Nesta passagem, a qual corresponde ao último parágrafo do capítulo que trata da prova da existência do ser necessário por si, encontra-se a explicação da atemporalidade do ato criador. Aqui, Avicena articula uma série de noções apresentadas no livro I, ser (ar. *wuǧūd*; lat. *esse*), não-ser (ar. *‘adam*; lat. *non esse*), um (ar. *wāhid*; lat. *unum*), coisa (ar. *šay*; lat. *res*), possibilidade (ar. *‘imkān*; lat. *possibilitas*) e necessidade (ar. *wuǧūb*; lat. *debitum essendi*). Como toda coisa existe, ela foi criada e, por isso, depende de uma causa de ser. Deste modo, há, para

<sup>33</sup> A tradução foi feita a partir do original árabe e da tradução latina. Os termos em colchetes indicam as diferenças encontradas na versão em latim.

<sup>34</sup> “*Omne enim quod coepit ab illo uno est, et illud unum est dans ei inceptionem, eo quod id quod incipit est id quod est post non esse. Sed si istud post fuerit temporale, tunc praecedet illud ante, sed removetur hoc ante cum illud incipit esse; erit igitur res appropriata sic quod eam praecessit ante, et non est nunc; igitur non proveniet esse aliquid, nisi ante illud fuerit aliquid aliud quod destruat, ipso iam essente. Igitur inceptio de non absolute quae est creatio erit cassa, non habens intellectum. Igitur post quod est hic est post quod est per essentiam, quia id quod est rei ex seipsa prius est eo quod est ei ex alio a se; postquam autem est ei ex alio esse et debitum essendi, tunc habet ex se privationem et possibilitatem, et fuit eius privatio ante esse eius [et esse eius] post privationem eius prioritate et posterioritate per essentiam. Igitur omnis res, excepto primo, est postquam non fuit ens, quantum in se est.*” (*Philosophia prima VIII.3, 396.39-397.52*)

ela, dois estados, um primeiro no qual ela não existia e um segundo, posterior ao primeiro, no qual ela passou a existir. A coisa, portanto, existe depois de não existir. Para negar que esta posterioridade seja temporal, Avicena utiliza o seguinte argumento: todo vir a ser no tempo é precedido por algo que deixa de ser de modo que a existência de um ser significa a não-existência de outro ser. Contudo, na criação, o ser necessário por si não deixa de existir uma vez que ele não sofre nenhum tipo de alteração. Logo, o vir a ser que decorre do ser necessário por si não se dá no tempo. Por se tratar de uma causalidade eterna, o ato criador não implica nenhuma mudança que possa ser marcada por um antes e um depois.

Sobre o termo “posterioridade (ar. *ba‘du*; lat. *posterioritas*)”, a única acepção que se aplica à criação é a posterioridade essencial. Como o vir a ser dos seres criados é causado por outro ser, em essência, o ser criado é não-ser e possível. Assim, a existência é posterior à essência possível de tais seres não de modo temporal, mas de modo essencial. Isso significa que não há um momento em que essa essência possível exista sem ter sido criada e se tornado necessária. A prioridade da essência diz respeito a uma consideração lógica, não real, uma vez que estamos falando de seres necessários que já existem.

Avicena parte da finitude das causas a fim de deduzir que deve haver um ser que ocupe o lugar de causa primeira para o conjunto de todos os seres causados<sup>35</sup>. Assim, depois de demonstrar que todas as quatro espécies de causa são finitas, encontra-se a defesa de um primeiro “princípio eficiente”.

Sobre a demonstração da existência de Deus, alguns estudiosos entenderam que ela já se encontra em *As coisas divinas* I, durante a distinção entre o ser necessário e o ser possível; posição influenciada pelo modo como Tomás de Aquino constrói sua terceira demonstração da existência de Deus na *Suma teológica* Ia. Sobre isso, De Haan<sup>36</sup> afirma que

Não devemos permitir que a eficiência do argumento de Avicena nos confunda sobre o que ele conseguiu ou não conseguiu realizar. Primeiramente, apesar das interpretações errôneas de alguns leitores de Avicena, devemos reconhecer que não há nenhuma demonstração da existência de Deus através da possibilidade e da necessidade em ne-

<sup>35</sup> Bertolacci (2007, p. 62) entende que, em *As coisas divinas*, a prova da existência de Deus é baseada na *Metafísica* II.2, quando da argumentação aristotélica em favor da finitude das causas.

<sup>36</sup> Davidson (1979, p. 170) e Bertolacci (2007, p. 79-80) já antecipam esta posição. Assim, Bertolacci (2007, p. 62) entende que, em *As coisas divinas* VIII, a prova da existência de Deus é baseada na *Metafísica* II.2 a partir da argumentação aristotélica em favor da finitude das causas. Ver também, De Haan (2020, p. 285).

num lugar da *Metafísica da Cura*. Em vez disso, a abordagem de Avicena da existência de Deus exige que primeiro demonstremos a finitude das quatro espécies causais, depois, mostremos que Deus é a primeira causa eficiente da existência e, por fim, devemos estabelecer que Deus, a primeira causa eficiente, é a causa última da existência das primeiras causas material, formal e final. (De Haan, 2013, p. 147, tradução própria).<sup>37</sup>

A demonstração só acontece quando Avicena consegue estabelecer uma relação de causalidade entre o ser necessário por si, que é único, e os outros seres. Como depende de deduzir a existência de um primeiro ser necessário por si a partir da relação com os seres necessários por outro, a demonstração se volta para a causa eficiente e a primazia de uma causa eficiente primeira que é causa da existência de todos os seres.

Embora alguns estudos entenderem que Avicena demonstra a existência de Deus, ao final do livro I de *As coisas divinas*, quando da distinção entre o ser necessário e o ser possível, estudos mais recentes (Bertolacci, 2007; De Hann, 2013; 2020) consideram que a prova da existência de Deus, para Avicena, depende da demonstração da finitude das causas, a qual se encontra apenas no livro VIII. Assim, podemos reconstruir a demonstração de Avicena do seguinte modo: há uma causa primeira eficiente una; essa causa existe sem ser causada; o ser necessário por si existe sem ser causado; logo, o ser necessário por si é a causa primeira eficiente una.

## 4 Considerações finais

Tomás de Aquino, na terceira via da *Suma teológica* Ia, q.2, a.3<sup>38</sup>, também se vale dos conceitos de necessário (*necessarium*) e possível (*possibilis*) pertencentes ao

<sup>37</sup> “We should not allow the efficiency of Avicenna’s argument to confuse us about what he has and has not accomplished. First, despite the misinterpretations of some readers of Avicenna, we must recognize that there is no demonstration for the existence of God by way of possibility and necessity anywhere in the *Metaphysics of the Healing*. Rather, Avicenna’s approach to the existence of God requires that we first demonstrate the finitude of the four causal orders, then show that God is the first efficient cause of existence, and then, finally, we must establish that God, the first efficient cause, is the ultimate cause of the existence of the first material, formal, and final causes.” (De Haan, 2013, p. 147).

<sup>38</sup> Não entrarei na discussão sobre a natureza demonstrativa das cinco vias propostas por Tomás de Aquino para indicar a existência de Deus. Há uma longa bibliografia que trata do tema. Kenny (2003, p. 46-69) faz uma análise conjunta entre a terceira via da *Suma teológica* Ia e a segunda via da *Suma contra os gentios* I; o que também não será feito aqui. Para uma

arcabouço conceitual da metafísica aviceniana<sup>39</sup>; o que poderia ser lido como uma influência tanto do texto *As coisas divinas*, quanto dos filósofos judeus e latinos que se apropriaram do seu vocabulário<sup>40</sup>. Contudo, a relação entre a obra de Avicena e a terceira demonstração da existência de Deus proposta por Tomás de Aquino não é direta, já que a terceira via encontrada na *Suma* é diferente da prova que Avicena propõe no livro VIII discutida acima.

Segundo Tomás:

A terceira via é tomada [da distinção entre] o possível e o necessário. Segue-se: encontramos dentre às coisas aquelas que são possíveis de ser e não ser, na medida em que podem ser geradas ou corrompidas e, em consequência disso, são possíveis de ser e não ser. É impossível que todas as coisas que existam sejam tais como essas, pois aquilo que é possível não ser, em algum momento, não é. Se é possível que todas as coisas sejam possíveis não-seres, em algum momento não havia nada nas coisas. Contudo, se isso é verdade, também agora nada haveria já que aquilo que não é apenas começa a ser através de algo outro que é; se nada fosse ente, seria impossível que algo começasse a ser e, deste modo, não haveria nada, o que é obviamente falso. Logo, nem todos os entes são possíveis, mas que é preciso algum ser necessário nas coisas. Todo necessário tem a causa da sua necessidade em outro ou não o tem. Não é possível prosseguir infinitamente nos necessários que têm uma causa da sua necessidade, tal como no caso das causas eficientes, como foi provado. Logo, é necessário postular algo que seja necessário por si, não tendo a causa da necessidade em outro, mas que é a causa da necessidade dos outros, a qual todos chamam de Deus. (*Summa theologicae*, Ia, q.2, a.3, tradução própria).<sup>41</sup>

comparação das cinco vias nas duas obras, ver Owens (1971, p. 23), Kretzmann (1997, p. 63-64). Além disso, Kenny não discute a terceira via a partir do contexto metafísico aviceniano.

<sup>39</sup> Há vários estudos que tratam da relação entre Tomás de Aquino e Avicena, em especial, no que diz respeito ao tema da demonstração da existência de Deus (ver, por exemplo, Houser, 2013). Assim, o objetivo da análise que se segue é propor uma leitura da terceira via em comparação com a metafísica aviceniana; o que não invalida outras abordagens do texto.

<sup>40</sup> Como fez, por exemplo, Gundissalinus e Guilielmus Alvernus.

<sup>41</sup> “*Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem*

A passagem citada corresponde a uma das cinco vias a partir das quais a dedução da existência de Deus é realizada na *Suma teológica* Ia, q.2, a.3<sup>42</sup>. No domínio da doutrina sagrada (teologia natural, como preferem alguns estudiosos<sup>43</sup>), as cinco vias encontram-se na segunda questão da *Suma teológica* Ia como parte da análise sobre a existência de Deus<sup>44</sup>. Após investigar se a existência de Deus entra no domínio dos conhecimentos autoevidentes (*Suma teológica* Ia, q.1), Tomás de Aquino discute a noção de demonstração (*demonstratio*), dividindo-a em dois tipos (*Suma teológica* Ia, q.2, a.2): demonstração a partir da causa (mais cognoscível em si) e demonstração a partir do efeito (mais cognoscível para nós)<sup>45</sup>.

Conforme o conteúdo da terceira via citada acima<sup>46</sup>, as noções a partir das quais o raciocínio se formula são as noções de possível (*possibilis*), necessário

---

*possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii, quod omnes dicunt Deum.*” (*Summa theologiae* Ia, q.2, a.3).

<sup>42</sup> Quanto aos cinco argumentos encontrados na *Suma contra os gentios*: “O fato de haver cinco argumentos [na SCG] provavelmente fará com que as pessoas pensem no grupo muito mais conhecido de argumentos *a posteriori* de Tomás de Aquino para a existência de Deus, as cinco vias da ST Ia.2.3; e uma comparação entre os dois grupos é instrutiva. As cinco vias são baseadas em considerações de vários aspectos da realidade perceptível aos sentidos: em primeiro lugar, movimento; em segundo, causalidade eficiente; em terceiro, contingência e necessidade; em quarto, grau de perfeição; em quinto, propósito e direcionamento. O quarto e o quinto argumentos da SCG são claramente paralelos às quarta e quinta vias da ST, e o terceiro argumento da SCG é paralelo à segunda via.” (Kretzmann, 1997, p. 60).

<sup>43</sup> Essa expressão é um modo de apresentar a abordagem que o filósofo discute na primeira questão da *Suma Teológica* Ia. Sobre o tema da teologia natural, ver Kretzmann (1997, p. 39): “A teologia natural deve ser baseada, ultimamente ou imediatamente, nos princípios conhecido pela luz natural do intelecto”. Contudo, diferentemente de Kretzmann (1997, p. 60; ver nota 44), não entendo que as vias são construídas a partir das “realidades perceptíveis aos sentidos” uma vez que as causas em questão não são naturais, mas metafísicas.

<sup>44</sup> Esta parte da *Suma Teológica* é conhecida como “Tratado sobre Deus”, abarcando as questões 1 a 119. Alguns estudiosos (Craig, 1980; Rowe, 1975; Kretzmann, 1997) entendem que as três primeiras demonstrações se encontram no domínio dos argumentos cosmológicos. Contudo, no caso da terceira via, o termo ontológico se aplica melhor. Neste ponto, sigo Owens (1971, p. 21). Como o argumento não termina na demonstração da existência de um ser necessário, mas na causa da necessidade do ser de tudo aquilo que é, trata-se, portanto, de um argumento ontológico. Para uma caracterização dos dois tipos de argumento, cf. Davidson, 1979, p. 165-166.

<sup>45</sup> Para um comentário sobre esta distinção, ver Weingartner (2010, p. 29). Trata-se da retomada, por parte de Tomás de Aquino, de uma distinção aristotélica encontrada nos *Segundos analíticos* II, 71b33-72a5.

<sup>46</sup> Segundo a reformulação geral do argumento: “(1) qualquer coisa que tenha a possibilidade

(*necessarium*), ser (*esse*) e coisa (*res*). Assumindo as coisas que podem igualmente “ser e não-ser (*esse et non esse*)” na medida em que estão no domínio da geração e corrupção, Tomás entende que esse tipo de ser não pode ter uma existência ontologicamente estável, uma vez que se trata de seres possíveis. A possibilidade de ser significa que, em algum momento, este ser foi um não-ser. Contudo, se houvesse apenas seres possíveis no mundo, poderia haver um momento em que nenhum deles existisse já que o ser de todos eles é precedido pelo não-ser. Para que os seres possíveis existam, é necessário um ser cuja existência não seja possível e que não passe do não-ser ao ser. Tal como em Avicena, a possibilidade em questão, na terceira via, não é apenas lógica<sup>47</sup>. A possibilidade de ser e não-ser atribuída a determinados seres indica que há, no ser de cada coisa, tal possibilidade ou poder<sup>48</sup>.

Neste primeiro grande passo, Tomás de Aquino conclui sobre a existência de seres possíveis e necessários e sobre a dependência ontológica do possível em relação ao necessário. Para Kretzmann (1997, p. 98), esta dependência se diz tanto no sentido de o ser possível depender de outro ser para existir, para ser criado<sup>49</sup>, quanto no sentido de depender desta outra coisa para continuar a existir, já que, em si, o ser possível pode tanto ser como não-ser.

O segundo passo da argumentação se fundamentará na distinção entre dois tipos de seres necessários, o ser necessário por si e o ser necessário por outro. Caso todos os seres necessários fossem necessários por causa de outro ser, haveria uma cadeia infinita de seres necessários por outro. Contudo, aplicando o princípio da não-infinitude<sup>50</sup>, Tomás conclui haver um primeiro ser necessário por si, cuja

---

de não ser, em algum momento ou outro, não é; [(1a) qualquer coisa que tenha a possibilidade de não-ser não pode existir sempre]; (2) se tudo tem a possibilidade de não-ser, então, em algum momento ou outro, nada é; (3) se, em algum momento ou outro, nada é, então, não existe nada agora; (4) não é o caso que não existe nada agora; (5) logo, nem tudo tem a possibilidade de não-ser.” (Kenny, 2003, p. 55). Para uma reconstrução lógica, ver Weingartner (2010, p. 76-77).

<sup>47</sup> Segundo Owens (1971, p. 22), na terceira via, não está em questão a necessidade lógica entendida no sentido de uma relação necessária entre proposições.

<sup>48</sup> Ver a distinção proposta por Kenny (2003, p. 53; 60) entre a possibilidade lógica e a possibilidade de poder. O estudioso recorre à *Suma contra os gentios* e ao *Comentário ao De caelo* de Tomás de Aquino a fim de interpretar o sentido de poder neste contexto.

<sup>49</sup> Embora alguns estudos abordem o vir a ser discutido na terceira via da *Suma Teológica* Ia, q.2, a.3 como geração, trata-se da criação. Neste sentido, o que está em jogo é a causalidade criadora exclusiva do ser necessário por si.

<sup>50</sup> Há um longo debate sobre a origem, em Tomás de Aquino, do princípio da não-infinitude. Ver Rowe (1975).

necessidade não depende de outro ser. Esse ser “necessário por si (*per se necessarium*)”<sup>51</sup> é identificado, ao final da passagem, com Deus (“*quod omnes dicunt Deum*”).

Embora seja um tema debatido<sup>52</sup>, um dos motivos para a rejeição de uma série causal infinita (o princípio da não-infinitude), segundo Cohoe (2013, p. 839), deve-se à dependência ontológica entre causa e efeito característica da teoria da causalidade adotada por Tomás de Aquino<sup>53</sup>. Em uma série causal ordenada e infinita, todos os membros dependem daqueles que lhes são anteriores na medida em que há uma cadeia descendente de determinações. Assim, todos os membros são causados por seres precedentes. Diferentemente, em uma cadeia causal ordenada e finita, há um primeiro membro, uma “causa não derivativa” (Cohoe, 2013, p. 840), não causada nem precedida por outro ser. Como se trata de uma série causal essencialmente (não temporalmente) ordenada, deve haver algum tipo de critério que distinga as causas, em especial, aquelas que acontecem concomitantemente de modo que a verticalidade causal não seja comprometida. Este critério, segundo a interpretação sugerida por Cohoe (2013), é o fato de a série causal em questão ser derivativa. Como os causados recebem da causa aquilo

<sup>51</sup> Em outras obras como, por exemplo, o *Comentário às sentenças de Boécio* e o *De veritate*, Tomás de Aquino também se refere a Deus como ser necessário. Cf. Houser, 2013, p. 5-10.

<sup>52</sup> Cohoe (2013) discorda da posição segundo a qual a razão para Tomás de Aquino negar a cadeia causal infinita deve-se ao princípio da razão suficiente: “Em minha interpretação, a afirmação de Tomás de Aquino de que séries causais essencialmente ordenadas não podem continuar infinitamente não se baseia no princípio da razão suficiente (PSR) ou em alguma versão dele (contra Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, 105-8; Rowe, *The Cosmological Argument*, 37-9, 45-6). Ele também não se baseia na alegação de que séries infinitas são impossíveis ou na alegação de que uma série causal, considerada como um todo, deve ter uma causa além das causas de suas partes. Tomás de Aquino simplesmente alega que um efeito, na medida em que é um efeito, deve ter uma causa capaz de produzi-lo. Se as outras premissas de Tomás de Aquino são sólidas, então sua negação de séries causais infinitas essencialmente ordenadas é sólida.” (Cohoe, 2013, p. 840).

<sup>53</sup> Esta teoria da causalidade é a base das três primeiras vias da *Suma Teológica* Ia: “Em cada uma dessas três primeiras maneiras de provar a existência de Deus, a premissa final a partir da qual a existência de Deus é concluída (‘há um primeiro motor imóvel’, ‘há uma primeira causa eficiente não causada’ e ‘há um primeiro ser necessário por si mesmo’) é alcançada ao ver que a série considerada no argumento não pode prosseguir *ad infinitum*. Isso é visto em cada caso por uma redução ao absurdo: se não houver um primeiro motor ou uma primeira causa eficiente ou um primeiro ser necessário, não haverá, respetivamente, motores subsequentes ou causas eficientes ou seres necessários; mas vemos que há um motor, uma ordem de causas eficientes e um ser necessário. Portanto, deve haver um primeiro em cada caso.” (Cohoe, 2013, p. 844).

que eles não possuem por si mesmos, a série implica haver algo que seja a “fonte” (Cohoe, 2013, p. 848) do que será recebido pelos causados, *i.e.*, o ser.

Portanto, do ponto de vista metafísico, a teoria da causalidade pressuposta na terceira via a partir da qual a existência de Deus é deduzida tem em vista uma hierarquia de causas, dentre as quais encontra-se um primeiro princípio absoluto que, de modo vertical<sup>54</sup>, determina as propriedades dos seres causados. Levando em consideração o contexto específico da discussão na *Suma teológica* Ia, q.2, a.3, a causalidade em questão está diretamente relacionada a um tipo específico de causa eficiente<sup>55</sup>, a dizer, a causa de ser (a criação). Uma vez que Deus é a causa de ser, absolutamente necessária e garantia da existência necessária dos seres causados, a relação entre causa e causado é unilateral. Embora alguns estudos abordem o vir a ser discutido na terceira via da *Suma teológica* Ia como geração, trata-se da criação. Neste sentido, o que está em jogo é a causalidade criadora exclusiva do ser necessário por si<sup>56</sup>.

Retomando a questão posta no início deste artigo, agora, podemos avaliar melhor se Tomás de Aquino, ao construir a demonstração, estaria dialogando diretamente com o texto de Avicena, ou com os filósofos que se apropriaram do vocabulário metafísico aviceniano, ou se nenhuma das duas opções seriam o caso. A primeira hipótese é assumir que Avicena seria a origem do raciocínio empregado na terceira via. De modo resumido, podemos reconstruir a demonstração de Avicena do seguinte modo: há uma causa primeira eficiente una; essa causa existe sem ser causada; o existente necessário por si existe sem ser causado; logo, o existente necessário por si é a causa primeira eficiente una. Vemos que, inicialmente, Avicena mostra haver um primeiro existente necessário por si que é causa da existência dos existentes possíveis. Na sequência, defende a finitude das causas e a primazia de uma causa eficiente primeira de existência. Por fim, demonstra que o existente necessário por si é a causa eficiente primeira de existência; o qual será identificado com Deus apenas no livro VIII. Já na *Suma teológica* Ia, q.2, a.3, na terceira via, Tomás mostra haver um primeiro existente necessário por si que é causa da necessidade dos existentes possíveis e o identifica com Deus. Assim, dadas as diferenças, percebemos que o texto de Avicena não

<sup>54</sup> Trata-se de uma causalidade vertical, pois os causados não determinam a causa, mas a causa determina os causados.

<sup>55</sup> Seguindo a interpretação de Owens (1971, p. 27).

<sup>56</sup> Kretzmann (1997, p. 101) entende se tratar não de causas geradoras, mas de causas mantenedoras, que mantêm a existência do ser.

pode ser considerado a origem da demonstração da existência de Deus formulada na terceira via. Segundo Hasse

Tomás de Aquino adota de Avicena a descrição de Deus como o ser necessário, cuja essência é sua própria existência (*Summa contra gentiles* I.22). A influência de Avicena também é manifesta em uma passagem bem conhecida: as “cinco vias” (*quinque viae*) de provar a existência de Deus na *Summa theologiae* (Ia, q. 2, a. 3). A terceira prova avança via “o possível e o necessário”: ela estabelece a existência de algo necessário em virtude de si mesmo. A prova tem as cores da metafísica aviceniana, mas sua fonte direta é o *Guia dos perplexos* (II.1) de Maimônides, da qual ela se desvia apenas em aspectos menores. (Hasse, 2025, p. 382).

Seguindo a leitura de Hasse, podemos dizer que, na terceira via, Tomás não reproduz a demonstração da existência de Deus tal como Avicena a constrói em *A filosofia primeira*. Embora Avicena construa sua demonstração a partir da distinção entre o ser possível e o ser necessário, ele o faz a partir das causas. Portanto, no que diz respeito à demonstração da existência de Deus na *Suma teológica*, parece não haver uma relação direta com o texto de Avicena na medida em que o modo como a demonstração é construída, em *As coisas divinas* VIII, é diferente daquele proposto por Tomás de Aquino. Neste sentido, Avicena não seria a fonte direta da terceira demonstração. Hasse (2025, p. 382) sugere que o *Guia dos perplexos* II.1<sup>57</sup> de Maimônides seria a referência direta da terceira via. O argumento apresentado por Maimônides possui grandes similaridades com a terceira via indicada por Tomás de Aquino. Segundo Maimônides,

Terceiro argumento dos filósofos. Extraído das palavras de Aristóteles, embora tenha sido trazido com outro objetivo. Seu raciocínio segue assim: não há nenhuma dúvida de que há coisas que existem e são percebidas pelos sentidos. E existem somente três possibilidades, e esta é uma divisão necessária: ou todas as coisas existentes não foram geradas nem perecem, ou todas foram geradas e perecem, ou parte delas são geradas e perecem e parte delas não foram geradas nem perecem. [...] O segundo caso é igualmente inadmissível, como irei explicar-te: porque se tudo fosse sujeito à gênese e à corrupção, e todos os seres tivessem a possibilidade de serem gerados e de perecer pela espécie, isto necessariamente aconteceria, como tu sabes, seguindo necessariamente

<sup>57</sup> No *Guia dos perplexos* II, Maimônides apresenta vinte e cinco proposições a partir das quais foram demonstradas a existência de Deus.

disso que todos os seres pereceriam, e se tudo percesse não haveria a possibilidade de ser gerado, pois não haveria quem os fizesse existir. Seguiria necessariamente que nada existira, no entanto nós vemos com nossos olhos várias coisas existentes, e eis que nós mesmos existimos! Segue necessariamente, de acordo com esta investigação, que se há seres que são gerados e perecem, como nós vemos com os nossos olhos, e que há um ser que não está sujeito à geração e ao perecimento, este ser que não foi criado e não perece não está sujeito absolutamente ao perecimento, e Ele é de existência necessária, e não de existência possível. Ele disse também que o ser de existência necessária deve ser obrigatoriamente em relação a si próprio ou em relação à sua causa, de modo que sua existência ou inexistência fossem possíveis em relação a si próprio, mas necessários em relação à sua causa, e consequentemente a sua causa seria o verdadeiro ser de existência necessária, conforme a décima nona proposição, e então está provado demonstrativamente que necessariamente existe um ser de existência necessária em relação a si próprio e que, não fosse Ele, não existiria absolutamente nada, nada que estivesse sujeito à geração e ao perecimento, e nada que não estivesse sujeito à geração e ao perecimento, se é que existe algo que existe desta maneira, como sustenta Aristóteles, ou seja, que não está sujeito à criação e à corrupção por ser um efeito da causa que é de existência necessária. Esta é uma demonstração que não admite nenhuma dúvida, nem refutação nem contradição, a não ser por aqueles que ignoram o método da demonstração. (*Guia dos perplexos* II.1; trad. Horwitz, 2018, p. 331-332).

A reconstrução da terceira demonstração feita por Maimônides parte de um dos modos segundo os quais os filósofos, em especial, Aristóteles, indicaram a existência de Deus. As semelhanças com a terceira via da *Suma teológica* Ia são claras. Partindo da análise de três hipóteses (todos os seres são ingênitos e incorruptíveis; todos os seres são gerados e corruptíveis; há seres gerados e corruptíveis e seres ingênitos e incorruptíveis), Maimônides conclui sobre a dependência ontológica entre os seres passíveis à geração e corrupção e o ser necessário por si. A segunda hipótese, retomada por Tomás de Aquino no texto da terceira via, afirma que caso houvesse apenas seres gerados e corruptíveis, poderia haver um momento em que todos os seres se corromperiam e nada existiria. Como há seres no mundo, conclui-se sobre a existência de um tipo de ser necessário ingênito e incorruptível, o qual é a causa de ser dos seres possíveis sem ele próprio depender de uma causa de ser.

Portanto, a distinção conceitual entre o ser necessário e o ser possível só poderia ser lida como um indício da influência indireta da tradição aviceniana se levarmos em consideração o fato de Tomás de Aquino não mencionar o nome dos seus interlocutores na *Suma teológica* Ia, q.2<sup>58</sup>.

## Referências

AVICENNA LATINUS. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*: I-IV. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Brill: Leiden, 1977.

AVICENNA LATINUS. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*: V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Brill: Leiden, 1980.

AVICENNA. *Libro della guarigione: Le cose divine*. A cura di Amos Bertolacci. Torino: UTET, 2008.

AVICENNA. *Metafisica*. Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparato di Olga Lizzini e Pasquale Porro. Milano: Bompiani, 2002.

AVICENNA. *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*. Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

BERTOLACCI, A. Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence. *Medioevo*, v, 32, p. 61-97, 2007. Acesso em: 02/02/2026. Disponível em: <https://www.poli-grafo.it/medioevo-rivista-di-storia-della-filosofia-medievale-xxxii-2007>.

BERTOLACCI, A. God's Existence and Essence: The Liber de causis and School Discussions in the Metaphysics of Avicenna. In: CALMA, D. (ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes*. Leiden: Brill, 2022. V. 3. p. 251-280.

BERTOLACCI, A. On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization. In: HASSE, D. N.; BERTOLACCI, A. (eds). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, p. 197-223.

---

<sup>58</sup> Na *Suma contra os gentios* I.13, Tomás de Aquino fornece o nome dos seus interlocutores em cada uma das cinco vias.

COHOE, C. There must be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 21, n. 5, p. 838-856, 2013. DOI: 10.1080/09608788.2013.816934.

CRAIG, W. L. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. New York: Barnes & Noble Books, 1980.

DAVIDSON, A. H. Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being. In: MOREWEDGE, P. (Ed.) *Islamic Philosophical Theology*. Albany: State University of New York Press, 1979. p. 165-187.

DE HAAN, D. Why the Five Ways? Aquinas's Avicennian Insight into the Problem of Unity in the Aristotelian Metaphysics and *Sacra Doctrina*. *Proceeding of the ACPA*, v. 86, p. 141-158, 2013. DOI: 10.5840/acpaprocc20138612.

DE HAAN, D. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing*. Leiden: Brill, 2020.

GUTAS, D. Ibn Sina [Avicena]. In: VERZA, T. M.; SOUSA, M. C. (Orgs.) *Estudos em história da filosofia árabe e islâmica*. Volume I, parte 1. Filósofos, vida e obra. Belo Horizonte: Editora PPGFil-UFGM, 2024. p. 177-230.

HASSE, D. N. A influência da filosofia árabe e islâmica no ocidente latino. In: VERZA, T. M.; SOUSA, M. C. (Orgs.) *Estudos em história da filosofia árabe e islâmica*. Volume III, parte 2. Fontes, influências e temas centrais. Belo Horizonte: Editora PPGFil-UFGM, 2025. p. 341-402.

HOUSER, R. E. Avicenna and Aquinas: Essence, Existence, and the Esse of Christ. *The Saint Anselm Journal*. v. 9, n. 1, p. 1-21, 2013.

KENNY, A. *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. New York: Routledge, 2003.

KREZMANN, N. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

MOISÉS MAIMÔNIDES. *Guia dos perplexos (obra completa)*. Tradução de Y. F. Horwitz. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda, 2018.

OWENS, J. 'Cause of Necessity' in Aquinas' Tertia Via. *Mediaeval Studies*, v. 33, n. 1, p. 21-45, 1971. DOI: <https://doi.org/10.1484/j.ms.2.306090>

ROWE, W. *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

SOUSA, M. C. Avicena e o problema do sujeito da metafísica: a hipótese das causas. *Veritas (Porto Alegre)*, v 68, n. 1, p. 1-11, 2023. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2023.1.44458>.

TOMÁS DE AQUINO. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica - Vol. 1: Parte I - Questões 1-43*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

WEINGARTNER, P. *God's Existence. Can it be Proven?: A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010.

Data de recebimento: 29/10/2025.

Data de aprovação: 26/02/2026.

Corrigido em: 13/04/2026.