

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

THALES BITTENCOURT DE OLIVEIRA

A CATEGORIA DA RELAÇÃO NA METAFÍSICA DO *ESSE* DE TOMÁS DE AQUINO

RIO DE JANEIRO

2013

Thales Bittencourt de Oliveira

A CATEGORIA DA RELAÇÃO NA METAFÍSICA DO *ESSE* DE TOMÁS DE AQUINO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira

Rio de Janeiro

2013

## FOLHA DE APROVAÇÃO

## AGRADECIMENTOS

*Agradeço ao Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli, por verdadeiramente orientar-me e guiar-me em todas as etapas da confecção deste trabalho.*

*Ao Prof. Dr. Carlos Frederico Silveira e ao Prof. Dr. Sergio de Souza Salles, por terem feito nascer em mim o interesse pela filosofia medieval e a ideia inicial para o presente trabalho, e também pela generosa ajuda na confecção do projeto que a ele daria luz.*

*Ao Prof. Me. Alessandro Garcia, pelas calorosas conversas que reforçaram em mim um especial interesse pessoal pelos problemas tratados neste trabalho.*

*Ao Prof. Me. Pe. Anderson Alves, ao Prof. Me. Rodolfo Braga, e ao Prof. Marcos Levi, por gentilmente concordarem em ler este trabalho em sua versão preliminar.*

*Ao Prof. Dr. Thomas M. Ward, por prontamente disponibilizar sua dissertação de mestrado, que me apresentou uma outra perspectiva sobre o tema deste trabalho.*

*A Fernanda Gonzalez, por incansavelmente me incentivar a me dedicar à confecção deste trabalho, por vezes contra a minha vontade.*

*A D. Gilson Andrade da Silva, por preparar meu espírito para esta missão. Sem suas palavras, estou certo de que não teria chegado ao fim do curso de Mestrado, e ao fim deste trabalho.*

*Aos familiares e amigos que, indiretamente, porém de modo muito especial e importante, contribuíram para que eu pudesse chegar à conclusão do presente trabalho.*

*Ao lado da substância, existe o diálogo, a relatio, como forma igualmente original do ser.*

*– J. Ratzinger, Introdução ao Cristianismo, 2005.*

## RESUMO

OLIVEIRA, Thales Bittencourt. *A Categoria da Relação na Metafísica do Esse de Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Tomás de Aquino (1225-1274), grande teólogo cristão que defendeu e justificou o método e a filosofia de Aristóteles como aptos a explicar as doutrinas cristãs, ocupou-se, em vários momentos de sua obra, de um problema que o próprio Aristóteles teria introduzido no pensamento ocidental: como devemos considerar a realidade das relações? Nosso principal objetivo no presente trabalho é apresentar as discussões sobre o tema encontradas na obra de Tomás de Aquino, bem como suas principais conclusões a este respeito. Na intenção de posicionar a teoria tomista em seu contexto próprio, iremos considerar seus pressupostos filósofos, especialmente a doutrina aristotélica das categorias do ente, e também estudar uma questão específica que é particularmente interessante para compreendermos, não só o posicionamento de Tomás, mas as controvérsias a respeito do tema no pensamento medieval: a questão sobre a relação entre Deus e as criaturas. É nossa intenção demonstrar que a doutrina da relação em Tomás de Aquino deve ser compreendida à luz de sua metafísica do *esse*, pois sua doutrina é coerente com os princípios da ontologia tomista, e pelo fato de a noção de “ser” exercer um importante papel na argumentação de Tomás.

## ABSTRACT

Thomas Aquinas (1225-1274), prominent Christian theologian that defended and justified the method and the philosophy of Aristotle as apt to explain the Christian doctrines, was concerned, in many moments of your work, with a problem that Aristotle himself had introduced in the Western thought: how should we consider the reality of relations? Our main goal in the present work is to show the discussions found in the *corpus* of Thomas Aquinas about this subject, while also presenting the main conclusions Thomas has reached. With the intention of placing the Thomist theory in its own context, we will consider the philosophical contents assumed by it, specially the Aristotelian doctrine of the categories of being, while also studying one specific question that is particularly interesting to our understanding of, not only Thomas' position, but also of the medieval dispute regarding the category of relation: the question regarding the relationship between God and creatures. It is our intention to show that the doctrine of relation in Thomas Aquinas must be comprehended in the light of his metaphysics of *esse*, for his doctrine is coherent with the principles of the Thomist ontology, and because the fact that the notion of "being" plays an important part in Thomas' argumentation.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
1 OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA TOMISTA DA RELAÇÃO .....	12
1.1 O estatuto ontológico da relação na teoria aristotélica das categorias .....	13
1.2 <i>Categorias</i> 7: duas definições de relativo .....	22
1.3 O tratamento da categoria relação na <i>Metafísica</i> de Aristóteles .....	31
1.4 O não-realismo e o reducionismo medievais a respeito da relação .....	35
2 A CATEGORIA RELAÇÃO NA METAFÍSICA DO <i>ESSE</i> DE TOMÁS DE AQUINO .....	38
2.1 Introdução: As definições de relação nos comentários à <i>Física</i> e à <i>Metafísica</i> de Aristóteles .....	38
2.2 O <i>esse</i> e a <i>ratio</i> da relação .....	45
2.3 Os fundamentos das relações reais e de razão .....	52
2.4 O problema do movimento e a identidade no ser .....	55
3 O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE DEUS E AS CRIATURAS .....	63
3.1 Posicionamento do Problema .....	63
3.2 Relações reais e de razão .....	65
3.3 Causalidade e relação .....	68
3.4 Uma interpretação menos realista da categoria relação .....	72
3.5 Relações não-mútuas como relações entre termos de diferentes ordens .....	78
CONCLUSÃO .....	85
REFERÊNCIAS .....	90
Obras de Tomás de Aquino .....	90
Outras Fontes Primárias .....	90
Fontes Secundárias .....	91



## INTRODUÇÃO

“*Inter philosophos semper fuit disputatio de relativis*”. Alberto Magno (1193/1206-1280) assim começa a solução de uma das questões de sua *Suma Teológica*<sup>1</sup>, alertando-nos para o fato de que nunca houve consenso entre os filósofos acerca de como considerar a relação. Evidentemente, Alberto se referia aos filósofos que viveram antes dele, especialmente aos pensadores gregos e da patrística latina. A história nos revela, porém, que mesmo entre os pensadores medievais posteriores a Alberto o tema da relação permanece como objeto de disputa e grandes divergências podem ser reveladas através da comparação das doutrinas de Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Pedro Auréolo, entre outros. É certo que as disparidades entre as concepções dos filósofos medievais são, de certa forma, fruto das muitas divergências entre os princípios e motivações de suas doutrinas. Disto não devemos concluir, porém, que as questões que envolvem a relação não são, no pensamento medieval, importantes por si mesmas: pelo contrário, o tema da relação é discutido pelos medievais no contexto de problemas caros à doutrina cristã, como, por exemplo, a explicação teórica do dogma da criação.

Os principais problemas que envolvem o conceito de relação na história da filosofia giram em torno da questão sobre a consideração ou não da relação como uma realidade da natureza. Conduzidos pela intuição agostiniana de que as pessoas da Trindade são constituídas de relações reais que mantêm entre si e que tudo que é dito de Deus, se não for segundo a substância, deve necessariamente ser segundo a relação<sup>2</sup>, os pensadores medievais se perguntaram se relações mais mundanas, como a relação de paternidade entre o pai e o filho, ou a relação de semelhança entre dois objetos da mesma cor, devem ser compreendidas como analogamente reais, ao invés de meras criações da mente humana. Além disso, desde o próprio Agostinho, a concepção medieval de relação foi influenciada por uma tese encontrada num pequeno tratado de Aristóteles, as *Categorias*, uma de suas poucas obras disponíveis durante toda a Idade Média: Aristóteles teria dito que é possível

---

<sup>1</sup> *Summa Theologiae* I, 13, 52.

<sup>2</sup> Cf. *De Trinitate* V, 5, 6: “*In Deo autem nihil quidem accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. (...) Dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filium et filius ad patrem*”.

classificar tudo aquilo que existe em dez diferentes *categorias* e, dentre elas, ele incluiu a relação. Estes dois pressupostos, aliados à redescoberta, a partir do século XII, de outras obras de Aristóteles pelo pensamento latino ocidental, levaram os pensadores da Escolástica a propor questões que mobilizaram um esforço genuinamente filosófico. Que tipo de realidade seria possível conferir às relações? Como inserir a relação no sistema lógico-metafísico aristotélico? Como compreender a relação em casos não paradigmáticos, como entre o cognoscente e o conhecido e entre Deus e as criaturas?

Estas questões foram formuladas e possivelmente respondidas pelos pensadores medievais à luz de suas interpretações particulares da metafísica aristotélica; além disso, os filósofos medievais nutriram seus posicionamentos a respeito da relação em comunhão com o espírito geral que conduz cada sistema e cada doutrina em particular. No caso de Tomás de Aquino, um dos principais pensadores da escolástica medieval, a principal intuição a guiar sua filosofia é a introdução da noção de *ato de ser* no sistema metafísico aristotélico e o espírito que perpassa sua obra é a reconciliação dos princípios e métodos da filosofia de Aristóteles com as doutrinas da fé cristã. A interpretação tomista da categoria da relação não pode ser compreendida, portanto, sem uma profunda referência à *metafísica do esse* e aos problemas particulares que esta metafísica impõe à consideração da noção de relação.

A consideração da categoria relação em Tomás de Aquino não poderia senão começar com a compreensão da própria noção de categoria em Aristóteles e dos problemas relacionados a esta noção. Antes de ocupar-nos em conhecer as doutrinas propriamente tomistas a respeito da relação, portanto, devemos conhecer seus pressupostos filosóficos. Além da compreensão da noção de categoria em Aristóteles, é necessário também ocuparmo-nos de entender as características específicas da categoria relação. Veremos que há uma importante diferença entre a abordagem do tema em duas obras diferentes de Aristóteles: as *Categorias* e a *Metafísica*. Se na primeira o filósofo considera a reciprocidade uma marca essencial de todas as relações, na segunda esta característica não é mais

tomada como necessária para uma relação. Isto impactará a interpretação de Tomás de Aquino de um modo bastante importante.

Entre Aristóteles e o século XIII, veremos que há algumas doutrinas que, pelo fato de Tomás com elas dialogar, também podem ser consideradas como pressupostos de sua teoria da relação. É o caso de algumas objeções de pensadores árabes à concepção da categoria relação como pertencente à natureza. Introduzir-se-á neste momento uma das teses mais explicitamente combatidas por Tomás: que a relação não é uma realidade da natureza, mas apenas da razão. Poucos pensadores contemporâneos e anteriores a Tomás defenderam abertamente esta tese, mas importantes filósofos posteriores o fizeram, de modo que é importante conhecer, ao menos de maneira introdutória e em função de melhor compreendermos as respostas de Tomás, alguns dos principais argumentos em favor da não-realidade da relação que chegaram até ele.

O próximo passo será apresentarmos o modo como Tomás recebeu as teses de Aristóteles a respeito da relação e como estas teses foram atualizadas na metafísica tomista. Neste momento, será importante perceber que a noção de *esse* e a conhecida distinção entre ser e essência nas substâncias criadas possui uma distinção correspondente nos acidentes: deverá ser possível perceber que o fato de Tomás conceber a relação como uma unidade constituída de dois princípios intrínsecos, a *ratio* e o *in esse*, é a mais importante chave interpretativa para compreendermos suas principais teses a respeito do tema. Esta distinção, que não está presente originalmente em Aristóteles, introduz a realidade acidental, e em especial o acidente categorial da relação, no quadro da metafísica tomista, pautada pelo conceito de ser.

Na última etapa de nossa investigação, veremos como a doutrina tomista da relação pode ser melhor compreendida se for considerada no contexto em que foi originalmente desenvolvida e, portanto, como inserida na discussão de um problema particular: a necessidade de explicar, no âmbito cristão, a relação entre Deus e as criaturas. Tomás de Aquino concorda com a tradição agostiniana quando afirma que esta relação é não-mútua: real por parte da criatura em relação para com Deus, mas meramente de razão por parte de Deus para com a criatura. De que

maneira seus princípios o levaram a esta conclusão? Alguns intérpretes julgam a resposta a esta pergunta bastante evidente, e citam argumentos que giram em torno da concepção aristotélico-cristã de Deus como ser imutável e sumamente simples; além disso, outra hipótese levantada é relacionada à correta compreensão do ato criativo divino. Veremos por fim, no debate com outros comentadores de Tomás de Aquino, que a verdadeira e profunda razão de Tomás ter afirmado a não realidade da relação de Deus para com as criaturas retoma o papel que a noção de *actus essendi* exerce na filosofia tomista.

É necessário lembrarmos, no princípio deste trabalho, que, pelo fato de Tomás, assim como a grande maioria dos pensadores de seu tempo, não tratar de todas as questões a respeito do tema da relação de modo sistemático em uma só obra, e por ser ele um dos primeiros escolásticos a se aprofundar na consideração do tema a partir dos pressupostos da filosofia aristotélica, nem todas as questões relevantes foram por ele formuladas; e ele certamente não abordou de maneira direta alguns dos principais problemas que seriam centrais na discussão medieval da relação, como a questão sobre a distinção real entre o acidente relacional e seu fundamento. Talvez seja este o principal motivo porque muitos de seus próprios seguidores discordam entre si na interpretação de várias teses apresentadas por Tomás<sup>3</sup>. Não consideramos como nossa tarefa a responsabilidade de apresentar uma interpretação definitiva sobre o tema: seria ingênuo de nossa parte se fosse esta a proposta. Por outro lado, esperamos que seja possível considerar ainda outra razão para explicar esta possibilidade de divergências de interpretações sobre a doutrina da relação em Tomás de Aquino: a de ser a filosofia tomista de fato rica e fértil, abrangente tanto quanto profunda.

---

<sup>3</sup> Cf. KREMPEL, Albert. *La Doctrine de La Relation Chez Saint Thomas*. Paris: Vrin, 1952. pp. 20-37.

## 1 OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA TOMISTA DA RELAÇÃO

A maior característica do contexto filosófico no qual Tomás de Aquino esteve posicionado, à parte a influência do contexto cultural cristão medieval, é certamente a redescoberta dos textos clássicos de Aristóteles e a eminente participação das teorias deste filósofo nos sistemas doutrinários medievais. Se, porém, é exagerado afirmar que a filosofia tomista é apenas uma nova aplicação e apresentação da filosofia aristotélica com uma roupagem e objetivos cristãos, é justo também reconhecer que muito da originalidade do pensamento de Tomás consistiu em expandir e revisar conclusões a partir de teses de Aristóteles e realizar uma nova síntese filosófica, considerando a tradição filosófica cristã, marcada por séculos por um agostinianismo característico. Em diversos momentos, portanto, reconhecer a contribuição original de Tomás de Aquino requer considerável esforço por identificar as diferenças entre seus ensinamentos e as teorias puramente aristotélicas, além de considerar as próprias explicações que o filósofo cristão propôs, as quais, por conta do escopo e exigências de problemas alheios ao contexto filosófico de Aristóteles, surgem amiúde em assimetria com as teses do filósofo grego.

Por tal razão, torna-se necessário, para uma correta compreensão e interpretação das teses tomistas a respeito da relação, uma análise dos pontos de partida que Tomás herdou da filosofia aristotélica. Aristóteles foi, de fato, o primeiro filósofo a oferecer um tratamento sistemático do tema, tratamento este que, por estar inserido em sistemas lógico, ontológico e metafísico bastante sólidos, é interdependente de vários outros conceitos e teses essenciais. O tema da relação é discutido por Aristóteles com uma certa transversalidade em sua filosofia, visto o aparecimento e desenvolvimento do tema em distintos momentos na obra do filósofo.

Ademais, além de conhecer os pontos de partida da teoria tomista sobre a relação, é necessário também entender o contexto do diálogo filosófico no qual a filosofia de Tomás de Aquino se insere. Neste caso, apesar do próprio Tomás não exprimir claramente quais são seus oponentes, acreditamos ser importante considerar, ao

menos rapidamente, as concepções de pensadores da tradição medieval muçulmana, dos quais sabemos que Tomás de Aquino tomou conhecimento. Averróis, por exemplo, teria supostamente interpretado Aristóteles, no que concerne ao tema da relação, de modo bastante diverso daquele como Tomás de Aquino o compreendeu. Por fim, ainda que seu pensamento se tenha amadurecido nas décadas posteriores à morte de Tomás, há também pensadores cristãos que defendem um certo “realismo reducionista” com respeito à relação. A consideração de alguns destes pensadores pode nos servir para entender melhor, por contraste, a posição de Tomás de Aquino; por esta razão, deles, em tempo, também nos ocuparemos brevemente no fim deste capítulo.

### 1.1 O estatuto ontológico da relação na teoria aristotélica das categorias

O primeiro momento do *corpus aristotelicum* no qual figura a relação como objeto de uma teoria filosófica sistemática é o tratado das *Categorias*, primeira obra do *Organon* e tradicionalmente considerado um dos textos de juventude de Aristóteles. Um dos únicos textos integrais do filósofo disponíveis durante toda a Idade Média, as *Categorias* influenciaram a filosofia medieval para muito além da investigação tomista ou da filosofia dos anos mais maduros da Escolástica. Um grande número de pensadores medievais estudaram-nas, muitos escreveram comentários sobre elas, e um bom número pelos menos citaram-nas em partes fundamentais de suas obras. Longe de ser considerado um tratado imaturo ou inconsistente, as *Categorias* delineiam alguns dos princípios básicos da filosofia de Aristóteles, constituindo como que um dos principais suportes para o sistema aristotélico. A noção de categoria aparece em várias outras obras de Aristóteles, desde a *Física* até a *Ética*, mas é nas *Categorias* que tal noção é apresentada como o tema central de investigação. Como o fato de Aristóteles ter incluído entre as categorias a relação parece já ser de grande importância para uma compreensão inicial da doutrina do filósofo sobre o tema, importa-nos compreender a exata extensão e significado da noção de categoria.

Que as categorias (*categoriai*) signifiquem certos predicados, parece ser ponto pacífico para os estudiosos da obra de Aristóteles. A primeira dificuldade com a

qual o leitor pode deparar-se ao estudar as *Categorias* é, porém, a de determinar os objetos a que se aplicam tais predicados. Tendo começado o tratado com uma apresentação técnica sobre as noções de sinonímia, homonímia e paronímia<sup>4</sup>, Aristóteles parece ter indicado que sua obra irá tratar de uma classificação de nomes, ou mesmo de coisas segundo seus nomes, e não de *entes* em si mesmos: as *Categorias* seriam então um tratado de filosofia da linguagem ou de lógica, e a predicação que representam, uma classificação de termos que serviria ao conhecimento da proposição e, portanto, do raciocínio; uma categoria seria um *atributo generalíssimo* dos nomes e pertenceria à ordem da linguagem e do entendimento, e não necessariamente à ordem da natureza. De fato, a organização tradicional das obras de Aristóteles considera o *Organon* como o conjunto de seus textos lógicos, figurando as *Categorias*, o *Da Interpretação*, e os *Analíticos*, como estudos sistemáticos do *termo*, do *juízo* e do *silogismo*, respectivamente.<sup>5</sup>

Certamente, não há dúvidas de que não faltam aparentes argumentos textuais que deem crédito a tal interpretação. Na exposição das dez categorias, por exemplo, Aristóteles as apresenta como “dizíveis” (*legomena*)<sup>6</sup>, ou seja, aquilo que das coisas pode-se dizer. Ora, segundo o próprio Aristóteles, no *De Interpretatione*, o que se diz de uma coisa é o *verbo*<sup>7</sup>. E ainda, o que Aristóteles indica ser significado por estes “dizíveis” são as “coisas ditas sem cópula”, como “homem” e “corre”, contrapondo-as às coisas ditas com ligação, como “homem corre”<sup>8</sup>. É justo, portanto, parecer-nos que o filósofo trata aqui de uma categorização de termos, em contraste com proposições e segundo classes de significado.

---

<sup>4</sup> Cf. *Cat.* 1, 1a1-15: “Chamam-se homônimas as coisas que só têm o nome em comum (...). Chamam-se sinônimas as coisas que têm o nome em comum e em que a definição do ser que corresponde ao nome é a mesma. (...) Chamam-se parônimas as coisas que recebem o seu nome de alguma outra coisa, com uma diferença de terminação (...)”. Lucas Angioni acredita que as próprias noções de homonímia e sinonímia só fazem sentido se o que estiver sendo relacionados forem coisas enquanto nomeadas, e não os nomes em si mesmos. Cf. ANGIONI, Lucas. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006. pp.162-163.

<sup>5</sup> Cf. O próêmio de Tomás de Aquino ao seu comentário aos *Segundos Analíticos* de Aristóteles. O texto encontra-se disponível em português em STORCK, Alfredo (ed.), *In Aristotelis Analytica Posteriora. Estudos acerca da recepção medieval dos Segundos Analíticos*. Porto Alegre: Linus, 2009. pp. 295-298.

<sup>6</sup> *Cat.* 4, 1b25.

<sup>7</sup> *De Interpr.* 3.

<sup>8</sup> Cf. *Cat.* 2.

Acreditamos, entretanto, que não é possível considerar que esta tenha sido a única proposta de Aristóteles em sua obra. É também plausível interpretar a teoria das categorias como um esquema de classificação do real, que tem a intenção de categorizar a natureza e organizar também os entes em diferentes tipos. Isto se evidencia em muitas passagens das *Categorias*; no *pre-predicamenta*, a primeira parte da obra segundo a divisão latina (capítulos de 1 a 4), Aristóteles introduz uma divisão dos entes (*ta onta*) segundo dois princípios: o de *ser dito de* algo, e o de *estar em* algo. É com base nestes princípios que Aristóteles é capaz de formular sua conhecida divisão dos entes em quatro tipos gerais:

Das coisas que existem, (1) umas são ditas de algum sujeito, mas não existem em nenhum sujeito. (...) (2) Outras existem em um sujeito, mas não são ditas de nenhum sujeito (...). (3) Outras são ditas de um sujeito e existem em um sujeito. (...) (4) Outras ainda nem existem em um sujeito, nem são ditas de um sujeito.<sup>9</sup>

Justamente não ser dito de algo nem estar em algo é o que define a substância primeira (*prote ousia*), os indivíduos particulares, como *este homem*. Fica claro aqui que Aristóteles emprega o pronome “este” para indicar que se trata de um ente real, que existe na natureza, e não de um nome. Sobre a substância, o filósofo afirma ainda que, “de fato, todas as outras coisas ou são ditas destas como sujeitos ou estão nestes sujeitos; de maneira que, se não existissem as substâncias primeiras, era impossível existir qualquer outra coisa”<sup>10</sup>, afirmação que denuncia um compromisso claramente ontológico: Aristóteles assume neste momento o princípio da co-destruição (*synanairesis*), através do qual é possível verificar-se que a destruição da substância acarreta a destruição das características particulares nela inerentes, mas não o contrário. Ao tomar-se conhecimento desta tese, é possível notar como a ontologia e a teoria da predicção de Aristóteles são direcionadas em torno do conceito de substância enquanto ente subsistente, pois,

---

<sup>9</sup> *Cat.* 2, 1a20-1b9. Os números entre parênteses foram por nós adicionados para facilitar a visualização dos quatro tipos de entes.

<sup>10</sup> Cf. *Cat.* 5, 2b4-6.



segundo o autor, tudo o mais que não são substâncias<sup>11</sup>, ou *são ditos das substâncias*, ou *estão nas substâncias*.

Verificamos, portanto, que Aristóteles reconheceu duas formas de predicação entre os entes: o *ser dito de* e o *estar em*. No primeiro caso, trata-se de uma relação de predicação de um gênero a uma espécie, chamados por Aristóteles de *substâncias segundas* nas *Categorias*, ou de um universal, ou seja, daquilo que pode ser predicado de muitos<sup>12</sup>, a um particular. Em “homem é mamífero”, o gênero “mamífero” *é dito da* espécie homem, assim como em “Sócrates é homem”, o predicado universal “homem” *é dito do* indivíduo particular Sócrates. No segundo caso, trata-se da relação de *inerência*, ou seja, da relação de predicação de um atributo a algo particular que possui tal atributo. Ora, aquilo que *está na substância* são propriamente os acidentes; de fato, quando dizemos que Sócrates é branco, “branco” refere-se a uma qualidade que é real em Sócrates e que, na ontologia aristotélica, não poderia subsistir apartada de uma substância. Esta tese, que é a tese central da teoria aristotélica das categorias pode, portanto, ser duplamente considerada: em termos lógicos, como a distinção entre universal e particular; em termos ontológicos, como a distinção entre substância e acidentes.

A noção de uma distinção real entre substância e acidentes diz respeito, na filosofia de Aristóteles, a uma distinção entre dois distintos *modos de ser*. Tal distinção parece ser bastante intuitiva; que haja diferença real entre o modo de ser de um animal e o modo de ser de sua brancura, para usar um exemplo de Aristóteles<sup>13</sup>, é algo bastante plausível: o animal é o que existe por si mesmo, enquanto a cor é apenas uma de suas características acidentais, sem existência possível fora de uma substância. Certamente, não fosse real o animal, que é a substância, ou a cor deste animal, produzir-se-iam estados de coisas bastante diversos entre si: o animal deixaria de existir, ou tornar-se-ia incolor,

---

<sup>11</sup> De agora em diante, iremos utilizar apenas “substância” para referir-nos à substância primeira, quando se tratar do contexto das *Categorias*. As substâncias segundas são, nas *Categorias*, os gêneros e espécies que são ditos do sujeito. Nesse sentido, “homem” *se diz* deste homem em particular, pois este homem *é* homem. Cf. *Cat.* 5, 2b30.

<sup>12</sup> Cf. *Met.* VII, 13, 1038b11-12 e *De Interpr.* 7, 17a39-40.

<sup>13</sup> Cf. *Seg. An.* I, 4, 73b1-5.

respectivamente. Fica evidente, deste modo, não só a distinção real entre a substância e a cor, mas também a existência real destas.

Observamos, portanto, que já nas *Categorias*, Aristóteles trata também de princípios ontológicos caros à sua filosofia. Seria talvez exagerado afirmar que as *Categorias* seja primariamente um tratado de metafísica, mas parece ser necessário admitir que para Aristóteles – e para a grande maioria dos pensadores antigos e medievais, diga-se de passagem –, há, pelo menos como pressuposto, uma correlação, um certo paralelismo, entre a realidade, o pensamento e a linguagem<sup>14</sup>. Desse modo, a noção de categoria deve de ser, em alguma extensão, considerada para além de seu significado menos radical, de ser apenas um elenco de modos de predicação de termos, e tomada em um sentido mais forte – e certamente mais filosoficamente comprometedor: o de *classes generalíssimas de entes*, ou ainda, de diversos *modos de ser*. As categorias seriam os gêneros mais gerais do ente e, portanto, o que Aristóteles parece ter descoberto é que é característica do real obedecer a uma categorização. Tal teoria é, certamente, radical e comprometedora.

Assumindo este sentido mais forte de categoria, nos é necessário defender que a relação, pelo menos neste texto de Aristóteles, deve ser considerada como algum tipo de realidade extra-mental. Justamente, a realidade que Aristóteles confere à relação é a de ser um *acidente* e, portanto, deve ser compreendida como inerente em uma substância particular. Ao contrário do que pode nos parecer intuitivamente quando pensamos em relações, e de modo bastante diverso de concepções caras à filosofia contemporânea sobre as relações<sup>15</sup>, Aristóteles não considera a relação como algo que se posiciona *entre* dois entes, mas sim como o que é significado por uma característica accidental inerente a este ente que, como qualquer outro

---

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, *De Int.* 1, 16a1-8.

<sup>15</sup> Segundo Hood, compreender relações como poliádicas é fundamental para a lógica moderna da relação. Isto talvez seja devido ao uso das lógicas de primeira ordem e das teorias dos conjuntos na discussão das relações. A autora cita De Morgan, Frege, Pierce, Russel e Whitehead como adeptos desta visão. Cf. HOOD, Pamela M. *Aristotle on the Category of Relation*. Lanham: University Press of America, 2004. pp.1-4.

acidente, *está em* uma substância numericamente uma<sup>16</sup>. Este acidente relacional é definido como uma propriedade de um ente que, de alguma forma, “aponta” ou “está direcionada” em direção a um outro ente. Por esta razão, Aristóteles prefere referir-se aos acidentes ou termos relacionais como acidentes ou termos “em direção a algo” – “*pros ti*”, no original grego, ou “*ad aliquid*”, conforme foi utilizado em latim pelos medievais.

No âmbito da lógica, a silogística aristotélica possui também certos pressupostos que constituem um desafio para a interpretação de proposições relacionais. Segundo Aristóteles, uma única proposição deve significar uma única coisa a respeito de uma única coisa<sup>17</sup>. “Homem é branco” claramente respeita esta regra, pois significa a afirmação de uma unidade (“branco”) de uma unidade (“homem”). Toda a silogística aristotélica pressupõe que as proposições devem sempre seguir a forma “*S é P*”, ou serem redutivas a uma ou mais proposições nesta forma. De que modo, porém, é possível compreender, na lógica aristotélica, uma proposição relativa, como “Símias é escravo de Sócrates”? “Escravo de Sócrates” claramente não significa uma unidade e a tarefa de reduzir esta proposição a outras proposições não é tão simples, pois não é o caso dela significar duas coisas sobre uma unidade, como, por exemplo, “Símias é homem e branco”<sup>18</sup>.

A crítica contemporânea à teoria da relação de Aristóteles aponta justamente para estas características da filosofia aristotélica: por conta de seus pressupostos ontológicos, Aristóteles não poderia considerar a relação como uma propriedade poliádica, ou seja, pertencente aos indivíduos relacionados; por estar restrito a uma concepção ontológica completamente construída em torno de uma divisão radical entre substância e acidentes, e a uma concepção lógica que estipula que a

---

<sup>16</sup> Aristóteles afirma esta tese em diversos outros momentos de sua obra, como, por exemplo, na *Eth. Nic.* I, 6, 1096a19): “*O que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo; este, de fato, é como uma derivação e acidente do ser*”. Weinberg relembra que não é possível encontrar explicitamente em Aristóteles a tese segundo a qual cada acidente deve inerir em uma substância numericamente uma, mas afirma que a abordagem aristotélica do tema dificilmente permite outra interpretação e relembra também que a vasta maioria dos intérpretes de Aristóteles concorda neste ponto. Cf. WEINBERG, Julius. “The Concept of Relation: some observations on its history”. In: *Abstraction, Relation, and Induction*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1965. p. 75.

<sup>17</sup> *De Interpr.* 8, 18a13-17.

<sup>18</sup> Cf. HOOD, Pamela. *Op cit.* pp. 11-15.

proposição deve sempre seguir a forma sujeito-predicado, Aristóteles é obrigado, se quiser defender a relação como algo real, a explicá-la como uma propriedade accidental que está sempre em uma situação de inerência e dependência com uma substância individual.

Uma tese aristotélica que confirma ainda mais esta característica da relação é exposta em uma passagem do tratado da *Metafísica*:

A relação, dentre as categorias, é a que possui menos ser e menos realidade e é posterior à qualidade e à quantidade. E a relação, como dissemos, é afecção da quantidade e não matéria, posto que existe sempre alguma coisa que serve de substrato à relação.<sup>19</sup>

Aristóteles considerou a relação como, dentre as categorias, a “menos real” devido ao fato de ela depender não só da substância, mas também de outro acidente desta substância. Quando menciona a categoria da quantidade, Aristóteles parece ter em mente as relações quantitativas, como maior e menor, ou grande e pequeno; nestes casos, fica evidente que a relação depende de uma certa quantidade presente no indivíduo. Quando dizemos “Símias é menor do que Sócrates”, isto deve-se ao fato de Símias ter um tamanho específico e este tamanho, por sua vez, estar sendo comparado ao tamanho de Sócrates.

Neste caso, portanto, é possível percebermos como o predicado relativo que significa a relação “menor do que” é dependente de algo em duas instâncias diferentes. Em primeiro lugar, uma dupla dependência: além do acidente relacional “menor do que” depender da existência de Símias enquanto substância individual – pois, como todo ente pertencente a uma das nove categorias accidentais, ele deve inerir em uma substância individual –, ele também depende de um outro acidente de Símias, a saber, sua altura, que, por sua vez, é um acidente pertencente à categoria da quantidade; em segundo lugar, não é possível haver um atributo relacional caso não haja um item que sirva como o correlato (outro termo da relação), ou seja, não é possível haver uma relação sem que pelo menos dois itens sejam relacionados. De certa forma, portanto, o acidente

---

<sup>19</sup> *Met.* XIV, 1, 1088a19-21.

relacional “menor do que”, que *está em Sími*as, depende não só de Sími<sup>as</sup> e de sua altura, mas também de Sócrates, que é o ente em direção ao qual o “*pros ti*” aponta.

Por pressupor, em sua teoria das categorias, que um acidente pode apenas predicar um único sujeito, Aristóteles não seria capaz de desenvolver uma teoria da relação convincente, sustentam os intérpretes contemporâneos. Russell, por exemplo, escreve:

A lógica tradicional, uma vez que sustenta que todas as proposições possuem a forma sujeito-predicado, é incapaz de admitir a realidade das relações: todas as relações, ela mantém, devem ser reduzidas a propriedades dos termos aparentemente relacionados.<sup>20</sup>

Para Russell, assim como para vários outros filósofos que desenvolveram comentários a este respeito, uma propriedade da relação que não poder ser omitida é que uma relação deve sempre ser minimamente diádica, ou seja, deve referir-se a pelo menos dois sujeitos<sup>21</sup>. Fica claro que tal propriedade não pode ser defendida por Aristóteles, dados os pressupostos ontológicos da teoria das categorias. É possível, porém, argumentar que o nosso esforço não deve consistir em saber se a filosofia aristotélica é capaz de comportar as exigências da lógica moderna, mas sim se ela é capaz de explicar de forma conveniente a realidade. Teses ontológico-metafísicas devem ser postas a prova no próprio âmbito da ontologia e da metafísica, para só então ser possível o desenvolvimento de um sistema lógico que as comporte e explique: este parece ser o itinerário que o próprio Aristóteles nos propõe no *Órganon*. Devemos, portanto, nos voltar às considerações ontológicas sobre a relação que Aristóteles parece defender, a fim de compreender melhor a proposta do filósofo grego.

Se, de toda forma, formos considerar a crítica de Russel, entendemos ser necessário chamar atenção ao conteúdo preciso destas acusações. Russel afirma

<sup>20</sup> RUSSELL, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*. Londres: Routledge, 2009. p.38.

<sup>21</sup> Podemos exemplificar a facilidade com que as lógicas modernas explicam as relações tanto na lógica de primeira ordem, quanto na teoria dos conjuntos. Na primeira, uma relação R, por exemplo “é maior do que”, é atribuída a um par de sujeitos a e b; a proposição “A é maior que B” é, portanto, explicada na forma R(ab). Já na teoria dos conjuntos, a mesma relação R é considerada como sendo um conjunto de pares ordenados. Cf. HOOD, Pamela M. *Op. cit.* p. 3.

que a lógica tradicional reduz as relações a propriedades dos termos relacionados e, por isso, seria “incapaz de admitir a realidade das relações”. Se, por um lado, acreditamos ser possível contestar a premissa, ou pelo menos exigir uma precisa definição de seu sentido, não acreditamos, por outro, possuir motivos para admitir a conclusão do argumento. Não há, de acordo com nosso entendimento, razão dedutiva para justificar de antemão a inferência, assim como não é possível encontrar facilmente correspondências históricas que justifiquem a tese segundo a qual a ontologia aristotélica da relação seria não-realista. A crítica de Russel nos serve, portanto, para atentarmos para a necessidade de compreender precisamente como a relação pode ser entendida no contexto da ontologia e, conseqüentemente, da lógica aristotélicas, especialmente no modo em que ela pode ser corretamente inserida na dinâmica entre substância e acidentes.

O desafio dos intérpretes de Aristóteles, no início de toda a consideração teórica da relação, é o de interpretar corretamente o que significa, no sistema aristotélico, o acidente relacional inerente em um sujeito e que tipo de realidade ontológica é possível conferir a ele. Que a cor seja algo de real e que seja de fato uma qualidade accidental presente em um sujeito, que o modifica de alguma forma, parece ser de considerável aceitação intuitiva; no caso de outras categorias, em especial a relação, isso já não é tão claro. A relação de escravidão, um dos exemplos de Aristóteles<sup>22</sup>, deveria indicar uma característica accidental de um ente substancial, a saber, do homem que é escravo. Não é fácil admitir, porém, que, havendo ou não a escravidão neste homem em particular, haja mudança na realidade. Não nos parece, a julgar pelas aparências corpóreas do sujeito, que este, tendo iniciado ou cessado de relacionar-se, modifique-se de alguma forma. Se, para preservar a regra geral, consideremos que há uma modificação não sensível de alguma espécie no sujeito, há ainda que se explicar o que é modificado pela inerência do acidente relacional no sujeito.

---

<sup>22</sup> Cf. *Cat.* 7, 6b29-31. Na verdade, como veremos adiante, Aristóteles menciona entes relacionais, como, neste caso, o *ser escravo*, e não a relação de escravidão propriamente dita. No presente trabalho, optamos por utilizar os termos “relativo”, “ente”, “acidente” ou “atributo relacional”, e “relação” em seu significado mais abrangente e análogo e suas ocorrências podem, salvo algumas exceções explicitamente remarcadas, ser intercambiáveis entre si.

É necessário, portanto, no contexto da filosofia aristotélica, determinar se há existência real e definir os limites da categoria relação em contraste com as outras, ou seja, determinar precisamente o que é para algo relacionar-se. O próprio Aristóteles considerou tal empresa difícil ou importante o bastante para dedicar um capítulo inteiro das *Categorias* a esta tarefa. Importa-nos, portanto, analisar em detalhe estas páginas da obra do filósofo.

## 1.2 *Categorias* 7: duas definições de relativo

Aristóteles, no início do capítulo sétimo das *Categorias*, apresenta uma definição<sup>23</sup> preliminar de relação que vai, nas páginas seguintes, ser analisada: “Chamam-se relativos<sup>24</sup> todas aquelas coisas que são ditas ser o que são *de*, ou *do que*, outras coisas, ou de alguma outra maneira *em relação a* outra coisa”.<sup>25</sup> De acordo com esta definição, cuja primeira formulação é atribuída pelos medievais a Platão<sup>26</sup>, as propriedades relacionais são, em certo sentido, coisas “ditas de algo”. Esta definição, portanto, indica a ocorrência de uma propriedade ou ente relacional quando há a utilização de um termo através do qual uma relação é significada. Tal termo, no contexto medieval, é referido como *termo relativo*, um termo cuja predicação requer uma referência a algo externo àquilo que predica. Por este motivo, “*maior*” deve ser classificado como um termo relativo, já que, para uma perfeita compreensão da predicação, é preciso fazer referência ao item comparado ao qual o sujeito é maior. Nós não dizemos apenas que “Símias é maior”, mas sim que ele é maior *do que* Sócrates. Podemos traduzir esta noção da seguinte forma:

---

<sup>23</sup> Apesar de Aristóteles referir-se a esta passagem como uma “definição”, de acordo com o próprio Aristóteles em *Top.* I, 8, 103b15, ela não pode ser considerada uma definição em sentido estrito, pois uma definição deve consistir em um gênero e uma diferença específica; no caso das categorias, elas são os gêneros mais elevados do ser, sendo impossível conceber um gênero acima delas. Portanto, estritamente falando, não é possível definir nenhuma das dez categorias, embora seja possível esclarecer seu significado

<sup>24</sup> A maioria das traduções a que temos acesso traduz o “*ta pros ti*” de Aristóteles por “coisas relativas”. O termo, que literalmente significa “coisas em direção a algo” foi traduzido pelos medievais ora por *ad aliquid*, uma tradução literal, ou por *relationes*, devido ao fato de Aristóteles utilizá-lo como substantivo.

<sup>25</sup> *Cat.* 7, 6a36-38.

<sup>26</sup> Cf. BROWER, Jeffrey. “Abelard’s Theory of Relations”. In: *The Review of Metaphysics* 51, 1998. p. 7. Segundo Brower, esta afirmação remonta a Simplicio (c. 490-560), que por sua vez dá crédito a Boeto (c. 75-10 a.C.) e cita *O Sofista* 255d e *República* 438a7-b1. Esta atribuição teria tornado-se lugar comum entre os pensadores medievais através de Boécio, no seu comentário às *Categorias*.

um predicado P é relativo quando uma predicação do tipo “A é P” nos aparece como incompleta, exigindo ser na verdade melhor compreendida através de uma predicação do tipo “A é P *de* (ou *do que*) B”. Desta forma, podemos concluir que a definição dita platônica caracteriza uma relação como aquilo que é significado por um termo relativo.

Nesta definição, os casos que Aristóteles considera como sendo relativos são detectados linguisticamente na língua grega, como evidenciam Ackrill e Hood<sup>27</sup>, sendo destacados de três maneiras: [1] pelo uso do caso genitivo, quando o genitivo tem força de “de” ou “do que”; [2] pelo uso do dativo com significado de “a” (como em “A é igual *a* B”); [3] e pelo uso do advérbio grego *pros*, seguido do correlativo no caso acusativo. Podemos perceber estes três casos através dos exemplos que o próprio Aristóteles oferece:

(1) Por exemplo, o maior é dito o que ele é *do que* outra coisa (pois é dito maior *do que* alguma coisa); e o dobro é dito o que ele é *de* outra coisa (pois é dito o dobro *de* alguma coisa); e do mesmo modo com todas as outras coisas deste tipo.<sup>28</sup>

(2) (...) o semelhante é dito semelhante *a* alguma coisa (...).<sup>29</sup>

(3) Por exemplo, uma montanha é dita grande *em relação a* alguma coisa (pois a montanha é dita grande *em relação a* alguma coisa).<sup>30</sup>

É claramente perceptível, portanto, a correspondência admitida por Aristóteles entre a linguagem e a realidade: para ele, os sinais oferecidos pela observação da gramática e da sintaxe linguísticas estão configurados de acordo com características do real. Após ter exemplificado e reafirmado a definição citada acima, Aristóteles prossegue a caracterizar os itens que satisfazem a definição

<sup>27</sup> ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963. pp. 98-99 e HOOD, Pamela. *Op. cit.* pp. 24-25.

<sup>28</sup> *Cat.* 7, 6a38-b2.

<sup>29</sup> *Cat.* 7, 6b9.

<sup>30</sup> *Cat.* 7, 6b7-8. O terceiro caso merece atenção especial, pois a tradução não é capaz de capturar exatamente o significado do termo grego *pros*, que, em uma tradução mais literal, deveria significar “em direção a”, ou ainda “ordenado a”. A tradução por “em relação a” pode camuflar a distinção linguística que Aristóteles quer fazer.



proposta através da identificação das características linguísticas que parecem apresentar.<sup>31</sup>

Primeiramente, Aristóteles nota que “nos relativos há também contrariedade”<sup>32</sup>, ou seja, de alguns relativos, é possível conceber um item contrário. Aristóteles oferece os exemplos do vício e da virtude e do conhecimento e da ignorância, mas também alerta que nem todos os relativos possuem contrários: o dobro e o triplo, por exemplo. Em segundo lugar, Aristóteles explica que “parece que os relativos também admitem mais e menos”, pois podemos dizer que A é mais (ou menos) semelhante que B, por exemplo. Não é possível conceber assim todos os relativos, porém; algo não pode ser mais (ou menos) o dobro, por exemplo.

Em seguida, Aristóteles afirma que “todos os relativos são ditos em relação a correlativos que reciprocam”<sup>33</sup>. Esta terceira característica dos relativos parece ser mais interessante, pois Aristóteles dedica um terço do capítulo apenas para analisá-la. A primeira consequência desta afirmação é o fato de que todo relativo, se corretamente considerado, deve obrigatoriamente possuir um correlativo. Aristóteles parece, desta vez, estar se referindo a uma característica que todos os relativos, sem exceção, devem seguir, ao contrário das duas características anteriores. O correlativo pode ser compreendido como *aquilo em relação ao qual um relativo é dito*<sup>34</sup>. Isto significa que, apesar das críticas dos intérpretes contemporâneos, Aristóteles considera a relação como de alguma forma envolvendo um par de itens. Os exemplos que Aristóteles dá são escravo/senhor, dobro/metade e maior/menor.

Além da existência de um correlativo, Aristóteles afirma que há *reciprocidade* entre eles, ou seja, além do relativo estar, em termos da definição proposta,

---

<sup>31</sup> Daqui por diante, iremos nos referir a tais itens genericamente por “relativos”, seguindo a edição inglesa. O próprio Aristóteles parece utilizar o *pros ti* de forma menos rígida nos parágrafos seguintes; acreditamos que a intenção do filósofo é fazer referência a todos os itens que satisfazem a definição oferecida que, em última instância, será considerada insuficiente pelo autor. Desta maneira, alguns exemplos que Aristóteles aqui oferece de relativos serão considerados como não relativos posteriormente.

<sup>32</sup> *Cat.* 7, 6b15.

<sup>33</sup> *Cat.* 7, 6b18.

<sup>34</sup> Cf. ACKRILL, J. L. *Op. cit.* p. 100.

relacionado ao correlativo, é necessário que seja possível converter a relação de forma que o correlativo relacione-se ao relativo. Por isto, não só “o escravo é dito escravo *de* um senhor”, mas também “o senhor é dito senhor *de* um escravo”<sup>35</sup>, e da mesma forma em todos os casos de relação. Em alguns casos, porém, algumas dificuldades se apresentam ao se tentar converter a relação; enquanto “o conhecimento é dito conhecimento *do* conhecível”, o conhecível não é dito conhecível *do* conhecimento, mas sim conhecível *pelo* conhecimento, o que indica que a relação deve ser, em certos casos, expressa de forma diferente quando é conversa. Em outros casos a dificuldade é ainda maior: quando, por exemplo, expressamos a asa como a asa *de* uma ave, é difícil compreender em que sentido a ave pode ser expressa, por sua vez, em relação à asa; de fato, a ave não é ave *de* uma asa. Nestes casos, Aristóteles argumenta que a forma de expressão é equivocada; a expressão “asa *de* uma ave” não é adequada, pois “não é enquanto ave que a asa é dita dela, mas sim enquanto alada”. Desta forma, a conversão é possível: “a asa é asa *de* um alado e o alado é alado *com* uma asa”<sup>36</sup>.

As propriedades anteriores são explicadas através das características linguísticas que os termos relativos apresentam e, por isso, não é fácil julgar sobre o que, de fato, Aristóteles está escrevendo. Ao prosseguir a explicar a *simultaneidade* dos relativos, entretanto, Aristóteles mostra a rapidez com que transita, nas *Categorias*, entre argumentos linguísticos e observações de caráter ontológico: a argumentação, que nos parágrafos anteriores se desenvolvia em torno do que *se diz* dos relativos, passa a se preocupar com a *existência* dos mesmos. Isto podemos observar através dos exemplos oferecidos pelo filósofo:

Os relativos parecem ser simultâneos por natureza. Na maioria dos casos, isso é verdade. Pois o dobro e a metade existem ao mesmo tempo, e quando existe uma metade existe um dobro; e quando existe um escravo, existe um senhor; e os outros de modo semelhante a estes. E a destruição de um arrasta também consigo a do outro. Pois se não existir um dobro não

---

<sup>35</sup> *Cat.* 7, 6b29.

<sup>36</sup> *Cat.* 7, 7a1-2. É importante chamar a atenção para duas coisas acerca desta passagem: a) a reciprocidade como uma característica necessária de todos os relativos é abandonada por Aristóteles na *Metafísica*, como veremos adiante; e b) asas e outras partes de substâncias não são, em última instância, consideradas por Aristóteles como relativos.

existe uma metade, e se não existir uma metade não existe um dobro; e o mesmo se verifica nos outros casos deste tipo.<sup>37</sup>

Faz-se necessário notar que a simultaneidade evidenciada por Aristóteles não diz respeito às substâncias relacionadas, mas sim a uma simultaneidade entre o ente relativo e a substância em direção a qual ele predica. Se o homem que é escravo deixar de existir, o homem que é senhor não deixa também de existir, apenas deixa de ser senhor. Aristóteles observa, porém, que a simultaneidade entre os relativos existe apenas “na maioria dos casos”; o cognoscível é, por exemplo, anterior ao conhecimento, e a destruição do conhecimento de algo – pela destruição do homem que conhece, ou pela destruição do próprio conhecimento possuído por este homem, como pode ocorrer em um caso de amnésia, por exemplo – não implica a destruição deste algo enquanto cognoscível.

É possível dizer com clareza, portanto, que neste momento do texto os entes relacionais e suas propriedades existenciais são o objeto de estudo. Esta relativa mudança de foco pode justificar a súbita preocupação de Aristóteles com a necessidade de esclarecer se uma substância pode ou não ser classificada como um relativo. A definição oferecida em 6a36s, que considera como relativos os itens que satisfizerem os critérios meramente linguísticos de poder ser dito *de* algo, *do que* algo, ou de alguma outra maneira *em relação* a algo, em alguns casos, nos leva a considerar como relativas certas substâncias ou partes de substâncias que, em algum sentido, são também ditas *de* algo, como a mão ou a cabeça são ditas *de* um homem, o que, para Aristóteles, é inaceitável<sup>38</sup>. Escreve o filósofo:

Se, então, a definição que foi dada dos relativos é suficiente, solucionar o problema de saber se nenhuma substância é chamada um relativo é ou extremamente difícil ou impossível.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> *Cat. 7*, 7b15-21.

<sup>38</sup> Nas *Categorias*, Aristóteles parece afirmar que, em certo sentido, as partes da substância também possuem a propriedade de não poder estar em algo de modo accidental. De fato, é possível compreender que Aristóteles, em alguns momentos do texto, considera as partes das substâncias como substâncias elas mesmas. Em 8a18-21, por exemplo, o filósofo cita mãos e pés como exemplos de substâncias primeiras. Porém, em obras posteriores, particularmente em *Metafísica* VII, 16, Aristóteles claramente exclui a possibilidade das partes dos seres vivos serem substâncias.

<sup>39</sup> *Cat. 7*, 8a29-31.

Para resolver este problema, Aristóteles julga necessário completar a primeira definição com uma segunda. Para Weinberg<sup>40</sup>, Aristóteles oferece esta segunda definição “por razões não totalmente claras”. Consideramos, por outro lado, que as razões de Aristóteles são claras o bastante: ele compreendeu que o simples fato de um predicado de *A* ser melhor compreendido fazendo-se menção a *B* não faz deste predicado algo fundamentalmente relativo. Se Aristóteles considerou a relação, assim como as outras categorias, do modo como defendemos acima, ou seja, como um certo *modo de ser*, é necessário que sua preocupação seja por conceber uma definição que diga respeito ao modo de ser específico da relação. Esta nova consideração da relação é proposta logo adiante no texto:

Mas se ela não é suficiente e *os relativos são aquelas coisas para as quais ser é o mesmo que ser de algum modo em relação a alguma coisa*, então talvez algumas respostas podem ser encontradas. A definição anterior aplica-se a todos os relativos, mas não é isso – o serem ditos aquilo que são *de*, ou *do que*, alguma outra coisa – que faz deles relativos.<sup>41</sup>

Esta definição, que foi considerada pelos medievais como a propriamente aristotélica, nos parece ser plenamente categorial, ao contrário da primeira. É por ter considerado, nesta segunda definição, o *ser* de algo enquanto relativo, que Aristóteles foi capaz de entender a relação em sua relevância ontológica e, por isso, incluir a relação entre as dez categorias. A utilização da palavra “ser” (*einai*) parece ser a mais importante diferença entre a primeira e a segunda definições: enquanto o critério da primeira é uma mera distinção linguística (aquilo que é *dito de*, *do que* ou de algum outro modo *em relação a* algo), na segunda passa a ser uma distinção real (aquilo cujo ser é *ser em relação a*). É notável o fato de não haver, na segunda definição, menção ao modo como os relativos são *ditos*: é evidente que os entes relacionais, ou seja, aquilo cujo ser é ser relativo, devem necessariamente

<sup>40</sup> WEINBERG, Julius. *Op. cit.* p. 72.

<sup>41</sup> *Cat.* 7, 8a31-35. Grifos nossos. O texto em latim, segundo a tradução de Boécio, reza: “*Si igitur sufficienter eorum quae sunt ad aliquid definitio assignata est, aut nimis difficile aut impossibile est soluere quoniam nulla substantia eorum quae sunt ad aliquid dicitur; si autem non sufficienter sed sunt ad aliquid quibus hoc ipsum esse est ad aliquid quodam modo habere, fortasse aliquid contra ista dicitur*”. No texto grego, na edição de Bekker, temos: “*εἰ μὲν οὖν ἰκανῶς ὁ τῶν πρὸς τι ὀρισμὸς ἀποδέδοται, ἢ τῶν πάνυ χαλεπῶν ἢ τῶν ἀδυνάτων ἐστὶ τὸ λῦσαι ὡς οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς τι λέγεται· εἰ δὲ μὴ ἰκανῶς, ἀλλ’ ἐστὶ τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταύτων ἐστὶ τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, ἴσως ἂν ῥηθεῖη τι πρὸς αὐτά*”.

também serem ditos *de* algo, mas não é a propriedade de serem ditos relativos que faz deles de fato relativos.

Uma análise mais rigorosa sobre esta definição é capaz de destacar uma aparente circularidade: se um ente relacional é definido, neste caso, como aquilo que “é em relação a alguma coisa”, o conceito “relação” aparece tanto no *definiendum* quanto no *definiens*. Um exame do texto original revelaria que Aristóteles utiliza, em ambos os momentos, a expressão grega *pros ti*. É preciso notar, porém, que Aristóteles utiliza tal advérbio como substantivo quando quer fazer referência à relação ou, mais propriamente, aos ente pertencentes à categoria da relação: os acidentes relacionais. É plausível considerar, portanto, uma possível tradução do texto grego na qual o termo *pros ti* esteja significando diferentes itens nas duas ocorrências: *as coisas relativas são aquelas para as quais ser é o mesmo que ser de alguma forma em direção a algo*. Neste caso, dissolver-se-ia a suspeita de circularidade.

O contraste entre as duas definições oferecidas por Aristóteles pode ser elucidado pela distinção medieval entre relações segundo a natureza ou o ser (*secundum esse*) e relações meramente segundo a linguagem (*secundum dici*), como Tomás de Aquino explica:

Certos nomes relativos são impostos para exprimirem as relações (*habitudines relativas*) em si mesmas, como *Senhor e servo, pai e filho*, e outros; estes se chamam relativos *quanto ao ser*. Outros, porém, são impostos para exprimirem coisas a que certas relações são consecutivas, como *motor e móvel, chefe e chefiado (caput e capitatum)* e semelhantes, que se chamam relativos *quanto à apelação*.<sup>42</sup>

Os termos que exprimem relações *secundum dici* indicam por si mesmos primeiramente, portanto, não uma relação, mas coisas a que se seguem certas relações. De fato, “motor” significa, em primeiro lugar, o sujeito de uma ação; ora, segue-se à constatação de uma ação uma certa referência ao objeto desta, e, por isso, podemos dizer que “motor” também faz, em segundo lugar, referência ao objeto do movimento e configuraria, em virtude desta referência, uma relação. Por

---

<sup>42</sup> ST. I, 13, 7, ad1.

outro lado, há propriedades que significam em primeiro lugar uma relação. “Pai”, por exemplo, indica primeiramente a relação de paternidade que um sujeito mantém com seu filho, de tal modo que, se nos for permitido pressupor um paralelismo entre significado e realidade, podemos dizermos que o ser do atributo “pai” é ser propriamente uma relação, o que parece não acontecer no caso de “móvel”, cujo ser parece pertencer primeiramente a uma outra categoria.

A esta definição “ontológica” de relativo, segue-se, no texto, uma última característica dos relativos. Esta característica podemos chamar de “epistemológica”, já que evoca a necessidade do conhecimento dos correlativos como um tipo de prova que impede a consideração de substâncias como relativos. Tal critério é o que se segue:

É evidente, portanto, que alguém que conheça de modo definido um certo relativo terá necessariamente de também conhecer de modo definido aquilo em relação ao qual ele é dito. Mas a respeito da cabeça, da mão e de cada uma destas substâncias, é possível saber de modo definido o que elas são, sem ser necessário conhecer aquilo em relação ao qual são ditas. Pois não é necessário saber de modo definido de quem é a cabeça ou de quem é a mão. Portanto, estas não serão relativos.<sup>43</sup>

Esta última característica dos relativos evidenciada por Aristóteles nas *Categorias*, determina que só é possível conhecer de modo definido um relativo – relativo este que seja conforme a definição ontológica –, caso se tenha conhecimento definido daquilo em relação ao qual tal relativo é dito. O exemplo que Aristóteles fornece é o da cabeça, que pode, segundo o texto, ser conhecida definitivamente sem que seja necessário conhecer-se de quem é a cabeça. Por mais simples que pareça à primeira vista, a compreensão desta característica é de veras problemática. Em primeiro lugar, como nota Ackrill, este critério parece ser forte demais, já que é possível, por exemplo, “conhecer que 97 é metade de algum outro número sem conhecer qual número é este, e conhecer que Cálías é um escravo sem conhecer quem é seu mestre”<sup>44</sup>. “Metade” e “escravo” são indisputavelmente relativos e, de fato, Aristóteles não parece querer excluí-los com a segunda definição. Em segundo

<sup>43</sup> *Cat.* 7, 8b13-20.

<sup>44</sup> ACKRILL, J. L. *Op. cit.* p. 102.

lugar, conforme explica Hood<sup>45</sup>, o tratamento que Aristóteles confere às substâncias nesta passagem das *Categorias* parece ser inconsistente com teses presentes em outros momentos do *corpus*. Se neste texto o filósofo parece afirmar que é possível conhecer a mão separada do corpo, em vários outros Aristóteles nos leva a concluir que a mão, separada do corpo, não é uma mão propriamente dita, como nesta passagem da *Política*:

O todo é necessariamente anterior à parte. Pois se o todo do corpo for destruído, não haverá pé ou mão a não ser em um sentido equívoco, da mesma forma que se pode falar de uma mão de pedra, pois uma mão quando destruída será da mesma forma. Todas as coisas são definidas por sua função e capacidade, de forma que não podemos dizer que são as mesmas quando não mais possuem sua qualidade própria, mas apenas possuem o mesmo nome.<sup>46</sup>

De toda maneira, este exemplo reforça a hipótese de que, ainda mais após a segunda definição, Aristóteles está considerando como relativos certos entes reais, existentes na realidade, em oposição a predicados metafísicos abstratos ou meras propriedades não-instanciadas. Ora, segundo as *Categorias*, só há dois tipos de entes reais: substâncias e acidentes; seria estranho ao texto considerar que, por seu esforço por excluir as substâncias do âmbito dos relativos, Aristóteles esteja considerando como de fato relativos outra coisa que não os entes acidentais.

Aristóteles encerra o capítulo sete das *Categorias* com um alerta: “É talvez difícil fazer afirmações veementes sobre estes assuntos sem os ter examinado muitas vezes. Mas certamente não é inútil ter analisado as várias dificuldades que se apresentam a respeito”<sup>47</sup>. Aristóteles, já nas *Categorias*, tinha certamente consciência das dificuldades que o tema suscita. Sabe-se que o tratado *Metafísica* foi escrito anos mais tarde que as *Categorias*, o que pode ter dado a Aristóteles tempo suficiente para “examinar muitas vezes” o assunto em questão. De fato, é na *Metafísica* que encontramos o outro momento da obra do filósofo grego no qual a relação é tratada de modo mais ou menos sistemático; torna-se nossa empresa, portanto, compreender as teses gerais que o filósofo delineia nesta obra e

<sup>45</sup> HOOD, Pamela. *Op. cit.* pp. 49-50.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Política* I, 1235a20-25. Outras passagens que parecem corroborar com a mesma tese são: *Met.* 1035b23-25, *De Anima* 412b20-22 e *De Interpr.* 21a23.

<sup>47</sup> *Cat.* 7, 8b22-24.

descobrir os destaques fundamentais do tratamento dado à categoria da relação na *Metafísica* em comparação com o capítulo das *Categorias*.

### 1.3 O tratamento da categoria relação na *Metafísica* de Aristóteles

Ao longo da *Metafísica*, Aristóteles toca no tema da relação diversas vezes, em momentos diferentes da obra. Especialmente no livro V, que é considerado um léxico de conceitos-chave da filosofia aristotélica, contendo explicações de Aristóteles sobre conceitos como *ser*, *atualidade* e *natureza*, ele dedica uma quantidade considerável de linhas para explicar características peculiares da categoria relação. O tratamento do tema é, no capítulo 15 deste livro da *Metafísica*, um tanto quanto diverso da abordagem que o filósofo apresentou nas *Categorias*. Ao invés de preocupar-se em definir as características específicas das relações, sua abordagem privilegia a classificação e esquematização das relações segundo diferentes critérios.

Grande parte do capítulo é utilizada para explicar a diferença entre três classes distintas de relativos: os *numéricos*, como o maior e o menor, o igual e o desigual; os relativos *segundo a causa e o efeito*, como o pai e o filho, o calor e o aquecível; e, por fim, os *relativos não-mútuos*<sup>48</sup>, como o conhecimento e a medida. Apesar de Aristóteles desenvolver sua explicação sobre os dois primeiros tipos de relativos de maneira bastante significativa, há uma tese que aparece na sua explicação do terceiro que, por sua afinidade com uma tese substancialmente importante do pensamento de Tomás de Aquino acerca da relação, mais aqui nos interessa.

Tal tese diz respeito ao tema da *reciprocidade* entre os atributos relacionais. Como vimos anteriormente, nas *Categorias* Aristóteles considera a reciprocidade entre

---

<sup>48</sup> Aristóteles mesmo não nomeia o terceiro tipo de relativos, como faz com os dois primeiros. Eles foram chamados na literatura de “intencionais”, “cognitivos” ou ainda “noéticos”. Pamela Hood indica que a melhor tradução seria por “intencionais”, pois esta denominação captura melhor o sentido de que eles são considerados relacionais apenas por que indicam que outro ente relaciona-se à substância ou acidente ao qual se referem. Desta forma eles são relacionais apenas por um ato mental e, portanto, apenas *intencionalmente*. Utilizamos a denominação de “não-mútuos” para facilitar a correlação com Tomás de Aquino, que considera esta classe como um subtipo dos relativos causais, com a especificidade de não indicarem reciprocidade entre os termos da relação. Cf. HOOD, Pamela. *Op. cit.* p.56; WEINBERG, Julius. *Op. cit.* p.74; e abaixo, capítulo 3.



um relativo e seu correlativo (e vice-versa) como uma das poucas características que são compartilhadas por todos os atributos relacionais. Foi também por nós notado que, embora Aristóteles afirme explicitamente esta característica, transparece nas *Categorias* uma aparente dificuldade do autor em defendê-la e demonstrá-la em todos os casos. O conhecimento, por exemplo, é claramente um exemplo de atributo relacional, pois é relativo a um ou mais entes específicos, os objetos do conhecimento, que são, portanto, os correlativos do conhecimento. Como, porém, explicar que há reciprocidade neste caso? De que forma é possível compreender o objeto do conhecimento (o conhecível) como relativo ao conhecimento deste objeto? Apenas considerando a relação de forma muito mais abrangente e afirmando que o conhecível é relativo ao conhecimento, pois é conhecível *pelo* conhecimento; da mesma forma, o alado é relativo à asa, pois é alado *com* uma asa. Esta é, de fato, a argumentação que Aristóteles segue nas *Categorias*<sup>49</sup>.

Entre as *Categorias* e a *Metafísica*, em algum momento durante os anos que separam a confecção das duas obras, Aristóteles parece ter revisado esta tese. Apesar de não mencionar diretamente o problema no capítulo da *Metafísica*, ao iniciar a explicação dos relativos não-mútuos, Aristóteles começa com a seguinte afirmação:

Todas as relações entendidas segundo o número ou segundo a potência são chamadas relações justamente porque sua própria essência consiste numa referência a algo distinto, e não simplesmente pelo fato de algo distinto estar em relação com elas; por sua vez, o mensurável, o cognoscível e o pensável se dizem relativos *enquanto algo distinto está em relação com eles*. O pensável, com efeito, significa que dele um pensamento é possível.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Cf. *Cat.* 7, 6b28-7b14.

<sup>50</sup> *Met.* V, 15, 1021a26-31. Nesta citação, a edição de Reale/Perine traduz a última frase como “O pensável, como efeito, significa que dele existe um pensamento”. Segundo esta tradução, teríamos que admitir que algo só é pensável caso exista realmente um pensamento deste algo, o que nos parece forte demais. Pamela Hood oferece uma discussão detalhada sobre a tradução desta frase, destacando uma dupla ambiguidade na língua grega: termos como *episteton*, que podem ser considerados como adjetivos verbais (*um conhecível*), mas também como verbos no particípio (*algo que é conhecido*); e também o verbo *ser* conjugado como *estin*, que pode ser interpretado tanto no sentido de possibilidade como o de existência. Como esta discussão linguística não pertence diretamente ao tema do presente trabalho, não nos aprofundaremos na discussão e aceitaremos a

Se nas *Categorias* Aristóteles nos pareceu intransigente a respeito do caráter diádico da relação, um caráter aparentemente especial desta categoria, na *Metafísica* ele se mostra explicitamente pronto a admitir que a relação deve ser compreendida muito mais em seu caráter monádico. Não há compromisso aqui com a dualidade necessária para admitirmos a reciprocidade como uma característica transversal dos relativos. Desta forma, torna-se ainda mais possível a compreensão do ente categorial da relação como um acidente inerente a um sujeito numericamente uno, não somente nos casos mais problemáticos destacados por Aristóteles, mas em todos. A paternidade e a filiação não devem ser, portanto, compreendidos como características inter-relacionadas e recíprocas que formam uma espécie de “ligação” entre os sujeitos que são delas predicados – o pai e o filho, respectivamente –, mas sim como a presença de um atributo relacional “pai” em um sujeito, que direciona de maneira específica este sujeito, o pai, *em relação a* outro sujeito, o filho. O filho, por sua vez, é de alguma forma direcionado *em relação ao* pai em virtude de um atributo relacional essencialmente e numericamente diverso. Esta tese, que certamente está presente de forma mais implícita nas *Categorias*, é retomada com mais clareza na *Metafísica*.

Se esta tese for suposta por verdadeira, como explicar, porém, casos não-paradigmáticos, como o do conhecimento e do conhecível? Podemos, sem muitas dificuldades, compreender que o conhecimento deve ser entendido como sendo um atributo relacional que, de uma maneira peculiar, direciona o sujeito no qual inere, o homem, *em relação ao* objeto conhecível. A aquisição de conhecimento por parte do homem é ontologicamente explicada pela aquisição de um ente accidental da categoria da relação. Isto claramente indica que ocorre no homem movimento, o que não é problemático admitir: se certa pessoa adquire conhecimento, certamente há uma mudança operada neste indivíduo.

É de se esperar que ocorra da mesma forma que em outros casos de relações: a reciprocidade do conhecível em relação ao conhecimento ou, mais propriamente, ao sujeito que conhece, deveria ser verificada por uma mudança no conhecível

---

indicação de Hood, traduzindo a frase por “O pensável, com efeito, significa que dele um pensamento é possível”. Cf. HOOD, Pamela. *Op. cit.* pp. 65-68.

através da obtenção de um novo ente accidental da categoria relação. Explicar que tipo de mudança seria esta é certamente difícil, pois ela não se observa na realidade sensível. De fato, o objeto conhecido aparentemente permanece o mesmo antes e após ser conhecido pelo homem. É por isso que Aristóteles desiste de explicar a relação do conhecível em direção ao conhecimento e passa a negar a existência de tal relação.

Tal negação só é possível caso a necessidade de reciprocidade caia por terra, ou seja explicada em outros termos. Aristóteles continua não considerando impróprio dizer do conhecível que este é relativo; o que faz é explicar que em casos como este, não dizemos que algo é um relativo por “de certa forma ser de alguma forma em direção a algo”<sup>51</sup>, mas sim porque outro item está de certa forma relacionado a este algo. O conhecível, portanto, é dito relativo, em um sentido lato, não porque está direcionado ao conhecimento, mas sim em virtude da relação que o conhecimento mantém para com ele. De fato, é justamente como algo do qual “um pensamento é possível”, ou seja, como algo em direção ao qual é possível relacionar-se de um modo específico, que definimos o que é um “pensável”.

Por fim, devemos concluir que a revogação da necessidade da reciprocidade da relação operada na *Metafísica* reafirma a tese indicada nas *Categorias* segundo a qual as relações devem ser explicadas de maneira similar aos outros casos de características accidentais: como entes inerentes *em* uma substância. Na filosofia aristotélica, portanto, a relação deve ser compreendida em termos dos entes accidentais que caracterizam um item como sendo relativo a outro item distinto, ou seja, como sendo de certa forma *direcionado para* um outro item. Na maioria dos casos, isto é recíproco e, portanto, ambos os termos da relação manter-se-iam simultaneamente em uma relação mútua. Em última instância, porém, Aristóteles não considera a reciprocidade como uma característica intrínseca a toda relação: são possíveis casos nos quais a relação só se dá de um termo para com o outro. Tomás de Aquino, como veremos abaixo, bem compreendeu esta tese: ela lhe foi útil para explicar outros casos de relações não-paradigmáticas que, por serem sugeridos pela cultura cristã, não poderiam ser previstos por Aristóteles.

---

<sup>51</sup> *Cat.* 7, 8a33.

A filosofia aristotélica não é, porém, o único pressuposto filosófico a influenciar Tomás de Aquino no desenvolvimento de sua própria teoria, ou pelo menos ainda nos faltaria saber quais são os outros pensadores com os quais Tomás dialoga sobre este assunto. Conforme mencionamos no começo deste capítulo, é também de nosso interesse estudar, ainda que rapidamente, os principais argumentos das explicações contrárias ao ensinamento de Tomás de Aquino. Isto inclui tópicos do pensamento islâmico sobre a relação, assim como os possíveis argumentos filosóficos de outros pensadores cristãos. Isto será feito na intenção de melhor entendermos o panorama teórico que possivelmente estava à mão de Tomás de Aquino, o que, por sua vez, nos será útil para compreendermos a sua própria filosofia.

#### 1.4 O não-realismo e o reducionismo medievais a respeito da relação

Em um dos mais importantes textos de Tomás de Aquino sobre o tema, ele próprio afirma que, para a explicação de sua doutrina sobre o problema em questão — a saber: se é possível predicar de Deus nome relativos —, “deve saber-se que alguns ensinaram que a relação não é uma realidade da natureza, mas só da razão”<sup>52</sup>. Esta afirmação parece nos indicar que “alguns” pensadores anteriores ou contemporâneos a Tomás de Aquino teriam defendido alguma espécie de não-realismo com respeito à relação; é com estes que Tomás parece dialogar, pelo menos neste e em outros momentos de sua obra. Ora, quem seriam estes e que aspectos de sua doutrina nos seriam úteis para melhor entendermos a filosofia de Tomás de Aquino?

O não-realismo com respeito à relação aparece, talvez pela primeira vez, ainda na filosofia helenística, com os Estoicos, conforme nos reporta Weinberg<sup>53</sup>. A principal característica da filosofia especulativa estoica é a não aceitação da distinção platônico-aristotélica entre matéria e forma. Segundo os Estoicos, que podem ser caracterizados por um certo grau de materialismo, existem apenas os corpos individuais. Formas universais são desprovidas de existência real fora da alma,

---

<sup>52</sup> ST I, 13, 7.

<sup>53</sup> *Op. cit.* pp. 79-81.

sendo consideradas apenas “o significado das palavras ditas”. Desta forma, apesar de considerar a relação como uma das quatro categorias admitidas em sua doutrina, os estoicos as incluem entre os “incorpóreos”.

Talvez tenha sido esta doutrina estoica que influenciou os pensadores islâmicos medievais a sustentar uma posição semelhante. É possível que Tomás, ao mencionar os defensores de uma teoria não-realista da relação, estivesse referindo-se a teólogos islâmicos que defendiam tal posição. Certamente, as teses de Averróis chegaram ao conhecimento de Tomás de Aquino: segundo o Comentador, “esta categoria [sc. a da relação] é algo que a alma introduz nas coisas existentes. Se não houvesse alma, tampouco haveria relações”<sup>54</sup>.

Um grupo de teólogos ortodoxos islâmicos, denominado *Mutakallimun*<sup>55</sup>, sustentava um argumento em favor da não realidade da relação que seria posteriormente levado em conta por Tomás de Aquino. Segundo eles, supondo-se a realidade da propriedade ou acidente relacional, seguir-se-ia uma inevitável regressão ao infinito: se houvesse um acidente relacional real, este teria que inerir em uma substância; ora, seria necessário que houvesse um outro acidente que indicasse, por sua vez, a relação entre o primeiro acidente relacional e a substância, e este deveria também inerir na substância, e assim sucessivamente. Desta forma, só é possível afirmar a não-realidade das relações.

Acrescentamos também, a título de menção, a referência a um outro posicionamento a respeito da relação, que diz respeito a um problema que será abordado de modo mais profundo nos próximos capítulos: o problema da distinção entre a relação e seu fundamento real. Guilherme de Ockham parece ser o mais notável defensor do *reducionismo* com respeito à relação, mas é possível identificar já em Abelardo<sup>56</sup> uma forma implícita deste posicionamento.

---

<sup>54</sup> AVERRÓIS. *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*. Leiden, E.J. Brill: 1924. p. 70. Apud: KREMPEL, Albert. *Op. cit.* p. 492. Krempel alerta-nos, porém, para o fato de que especialistas na filosofia de Averróis consideram a real posição do filósofo sobre o tema bastante difícil de se afirmar com precisão. Parece ser possível também encontrar na obra deste filósofo passagens que justifiquem uma posição favorável ao realismo relacional.

<sup>55</sup> Weinberg cita Maimônides e Fakhr al-Din al-Razi como fonte sobre o Mutakallimun. Cf. WEINBERG, Julius. *Op. cit.* pp. 89-91.

<sup>56</sup> Cf. BROWER, Jeffrey E. *Op. cit.*

Como anteriormente mencionamos, de acordo com a teoria aristotélica das categorias, um atributo relacional enquanto ente accidental relaciona dois itens diversos. Tal atributo relacional é ainda dependente de um segundo ente accidental, pois a relação só é possível quando há a comparação de atributos não-relacionais dos itens relacionados. Retomando o exemplo anterior, quando dizemos que “Símias é maior que Sócrates”, o atributo *maior que*, inerente em Símias, depende da altura de Símias. Dizemos, portanto, que a altura de Símias é o *fundamento* do atributo relacional *maior que* em Símias. O posicionamento reducionista consiste em afirmar que a relação entre Símias e Sócrates é explicada apenas pelas respectivas alturas destes indivíduos, não sendo necessários outros acidentes inerentes a Símias ou a Sócrates para configurar uma relação entre eles.

O caráter ontológico da relação fica então resumido aos fundamentos que a tornam possível. Note-se que isto não é o mesmo que negar completamente a realidade das relações, pois há ainda algo na natureza que as justifica, mas apenas consiste em negar que haja na natureza um acidente relacional *sui generis*; o que há são acidentes de outras categorias, como a qualidade e, para certos autores, a quantidade, que sustentam em si uma possível significação relacional<sup>57</sup>. Esta argumentação de fato é capaz de responder aos argumentos a favor da não-realidade da relação, mas, por outro lado, a reduz apenas a um certo modo de significação dos acidentes não-relacionais.

Por fim, de posse dos possíveis pressupostos filosóficos de Tomás, e compreendendo o contexto teórico na qual o pensador escrever, podemos nos ocupar de estudar as principais teses tomistas a respeito do tema. Identificamos, para isso, dois principais problemas a serem estudados como nosso roteiro acerca da filosofia tomista: em primeiro lugar, devemos investigar de que forma Tomás considerou o estatuto ontológico da relação; e, em segundo, considerar sua posição quanto à distinção entre a relação e seu fundamento, à luz das objeções do reducionismo.

---

<sup>57</sup> Cf., sobre esse ponto de vista, os capítulos 49 a 54 da primeira parte da *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham e, como literatura, BERETTA, Beatrice. Ad aliquid: *La relation chez Guillaume d’Occam*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1999.

## 2 A CATEGORIA RELAÇÃO NA METAFÍSICA DO *ESSE* DE TOMÁS DE AQUINO

Disponível durante toda a Idade Média, o tratado das *Categorias* é, entre os pensadores medievais, a mais importante fonte a inspirar a consideração e o estudo dos problemas filosóficos e teológicos que envolvem a categoria relação. Tomás de Aquino, porém, não compôs, assim como vários de seus contemporâneos, um comentário às *Categorias* de Aristóteles; suas considerações sobre o tema e mais especificamente sobre a categoria relação encontram-se espalhadas em diversos momentos de sua obra. Acreditamos, e esta é também a opinião de Krempel e Henniger<sup>58</sup>, que a doutrina de Tomás de Aquino com respeito à categoria relação permanece fundamentalmente inalterada desde suas primeiras obras. De fato, no *Comentário às Sentenças*, podemos já encontrar, de forma definitiva, a formulação dos principais posicionamentos de Tomás a respeito deste tema e a solução tomista dos problemas que emergem da concepção da relação como categoria do ente, alguns dos quais já apresentados no capítulo anterior.

Antes, porém, de prosseguir a compreender em detalhe a posição de Tomás a respeito destes problemas, convém analisarmos, para fins introdutórios, a definição geral da categoria relação assumida por Tomás no contexto da doutrina aristotélica das categorias. Feito isto, poderemos com maior clareza observar a inserção de uma distinção que Tomás de Aquino evoca para explicar a realidade precisa da relação: a distinção entre o *ser* (*esse*) e a *noção* (*ratio*) da relação.

### 2.1 Introdução: As definições de relação nos comentários à *Física* e à *Metafísica* de Aristóteles

Ao explicar as categorias aristotélicas, Tomás esforça-se por derivar ou deduzir cada categoria através dos diversos modos de predicação que podemos conceber na

---

<sup>58</sup> Cf. KREMPEL, Albert. *Op. cit.* e HENNIGER, Mark. *Relations: medieval theories*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

linguagem.<sup>59</sup> De fato, tanto no *Comentário à Física*, quanto no *Comentário à Metafísica*, ele explica as categorias em termos de relações entre *sujeitos*, *predicados* e o que é *significado* por tais predicados<sup>60</sup>. Esta informação isolada sobre o modo de Tomás de abordar a questão poderia nos levar a concluir que ele interpreta as categorias justamente do primeiro modo que descrevemos no capítulo anterior: como uma classificação de nomes ou termos. E, novamente, encontramos nas palavras de Tomás aparentes argumentos textuais que dão suporte a esta interpretação, como, por exemplo, o seguinte trecho do *Comentário à Metafísica*: “as classes nas quais o ente é dividido são chamadas primeiramente de predicamentos, pois elas se distinguem em virtude de diversos modos de predicação”<sup>61</sup>.

Porém, se mencionamos anteriormente que seria razoável interpretar Aristóteles, ao escrever sobre as categorias, como assumindo uma espécie de correspondência entre realidade e linguagem, é necessário dizer, por outro lado, que não interpretar Tomás de Aquino como explicitamente sustentando esta correspondência é talvez impossível. Se, para Tomás, podemos caracterizar as categorias através de uma análise dos modos de predicação, é porque estes modos “fluem” dos diversos modos de ser (*modus essendi*). A frase seguinte, da mesma passagem do *Comentário à Metafísica*, parece não deixar margens para dúvidas: “O ente deve ser reduzido às diversas categorias em virtude dos diversos modos de predicação, os quais fluem a partir dos diversos modos de ser.”<sup>62</sup>

O que Tomás parece querer indicar é, portanto, que está autorizado a “definir” as categorias através de uma digressão linguística aos modos de predicação encontrados na linguagem em virtude de uma correspondência entre os modos de ser e os modos em que a linguagem significa o ser, ou seja, entre o real e a significação do real. De fato, é de nossa opinião que não poderia ser de outra maneira: a concepção de Tomás no contexto da interpretação das categorias, que

<sup>59</sup> Cf. WIPPEL, John. “Thomas Aquinas’s Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)”. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25, n.1, 1987. pp. 13-34.

<sup>60</sup> Um exemplo seria: “Quando o *predicado* refere-se a o que o sujeito é, (...) diz-se deste *predicado* que *significa* primeiramente substância.” Cf. *In Met.* V, 9.

<sup>61</sup> *In Met.* V, 9, 6.

<sup>62</sup> *Ibidem*.



explicita o quão próximas realidade e linguagem estão, depende e está em comunhão com o realismo de sua epistemologia, que sublinha a proximidade entre realidade e pensamento. Quanto a isto, estamos de acordo com John Wippel, quando este afirma:

No modo de pensar de Tomás, os supremos e diversos modos de predicação (da forma que são expressos nos predicamentos) em última instância seguem-se dos supremos e diversos modos de ser, e deles dependem. É exatamente por esta razão que Tomás julga que podemos descobrir estes supremos modos de ser prosseguindo na direção oposta, como se começássemos pela diversidade na ordem de predicação<sup>63</sup>.

Este modo de reconstruir as categorias aristotélicas não considera, em primeiro lugar, a diversidade natural que pode ser observada pelos sentidos e é objeto de estudo da filosofia da natureza, mas sim a diversidade dos modos de predicação que pode ser observada na linguagem e é estudada pela lógica. Este esforço seria, portanto, “o emprego em metafísica de uma técnica da lógica”<sup>64</sup>, técnica esta, em última instância, justificada pelo fato da diversidade da linguagem estar fundada na diversidade do ser. Esta “técnica”, de fato, parece estar presente no próprio Aristóteles, especialmente na *Metafísica*. Como exemplo, podemos citar uma famosa passagem do livro IV: ao enunciar que seu objetivo será “buscar as causas do ser enquanto ser”, Aristóteles observa que “o ser se diz de diversas maneiras”<sup>65</sup>, e prossegue a estender a analogia encontrada na linguagem que diz o ser sobre a analogia do próprio ser.

Tomás de Aquino trata da relação entre predicação e modos de ser, especificamente a respeito das categorias aristotélicas, nos comentários à *Física* e à *Metafísica* de Aristóteles. As ideias centrais de ambos os textos são fundamentalmente as mesmas e em ambos Tomás justifica tal método de considerar o problema das categorias, como podemos ver, por exemplo, no *Comentário à Física*:

Para tornar isto evidente, deve ser lembrado que o ente é dividido nas dez categorias, não de modo univocamente, como um gênero em suas

<sup>63</sup> WIPPEL, John. *Op. cit.* p. 18.

<sup>64</sup> *Ibidem.* p.17.

<sup>65</sup> *Met.* IV, 2, 1003a30-32.

espécies, mas segundo diversos modos de ser. Os diversos modos de ser são proporcionais aos modos de predicação, pois predicando algo de outro dizemos que isto é aquilo; eis porque os dez gêneros do ente são chamados dez predicamentos.<sup>66</sup>

Fica ainda mais clara, então, a posição de Tomás de Aquino: os modos de ser são proporcionais, paralelos, aos modos de predicação. Graças a esta proporção, é possível filosofar sobre os gêneros do ente considerando as propriedades da predicação. Ou seja, para Tomás de Aquino, é possível fazer metafísica adotando, em certas situações, as técnicas da lógica e da filosofia da linguagem. Certamente, como Wippel relembra<sup>67</sup>, devemos também estar cientes de que Tomás alerta para o fato de que nem toda distinção considerada pelo intelecto e expressa pela linguagem decorre de uma distinção na ordem do ser. O próprio Tomás critica os platônicos justamente por cometerem este erro<sup>68</sup>. Esta cautela, porém, não faz com que Tomás desconsidere completamente o método; no caso do estudo das categorias, por exemplo, a aproximação entre a linguagem e a realidade é justificada e pode ser utilizada pelo filósofo.

Feita esta consideração inicial, podemos prosseguir a analisar a dedução de Tomás de Aquino das dez categorias a partir dos diferentes modos de predicação. TANTO No *Comentário à Metafísica* quanto no *Comentário à Física*, Tomás ensina que um predicado pode fazer referência a um sujeito de diferentes modos: primeiramente, o predicado pode significar aquilo que pertence à essência do sujeito, e neste caso ele significa a substância primeira, como no caso de “Sócrates é animal”. Neste caso, portanto, o predicado significa *o que o sujeito é*, pois “Sócrates” é considerado como “aquilo que é animal”. Em segundo lugar, um predicado pode significar algo que *está* ou *inere* no sujeito. Este predicado pode ser a) algo que está no sujeito por si e em absoluto e como consequente da matéria: a quantidade; b) algo que está no sujeito por si e em absoluto, como consequente da forma: a qualidade; e c) algo que está no sujeito de maneira não absoluta, mas com

---

<sup>66</sup> *In Phys.* III, 5, 15: “Ad horum igitur evidentiam sciendum est quod ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta”.

<sup>67</sup> Cf. WIPPEL, John. *Op. cit.* p. 18.

<sup>68</sup> Cf. *In Met.* VII, 1.

referência a um outro: o predicamento da relação.<sup>69</sup> O exemplo de Tomás no *Comentário à Física* é “o homem é pai”. Neste caso, diz ele, não é algo de absoluto que é predicado do homem, mas sim um predicado que existe *nele*, mas *está para* algo extrínseco (*sed respectus qui ei inest ad aliquid extrinsecum*)<sup>70</sup>.

Podemos aqui, já na consideração segundo o modo de predicação, observar a inserção, por parte de Tomás de Aquino, de dois constituintes da relação enquanto acidente do ente. Em primeiro lugar, o predicamento da relação é predicado como algo *inerente* no sujeito, assim como a qualidade e a quantidade, ou seja, o predicado “ser pai” não é “tomado a partir de algo externo”, como o são o “onde” e o “quando”, por exemplo. Por outro lado, a relação, ao contrário da qualidade e da quantidade, não é uma predicação absoluta, não faz referência ao próprio sujeito, mas sim *está para* algo externo.

Observamos que Tomás é deveras econômico ao definir, aqui, esta especificidade da predicação relacional. Como explicar, portanto, este “*respectus ad aliud*”, especialmente se consideramos as dificuldades metafísicas envolvidas? Como vimos no capítulo anterior, um ente accidental na metafísica aristotélica é um ente que existe em outro, por outro, e que representa uma particularidade, uma característica não essencial deste outro. Ora, é exatamente desta forma que entendemos a característica de “ser branco” de Sócrates: o branco de Sócrates é uma característica que está em Sócrates e que modifica Sócrates de uma certa maneira; não se pode negar que a cor branca de Sócrates seja algo real em Sócrates. No caso da relação, como por exemplo em “Sócrates é menor que Símiás”, não é imediatamente possível perceber com clareza qual propriedade está sendo predicada de Sócrates.

Com isso, percebemos ainda uma segunda dificuldade: como explicar a coexistência de duas características aparentemente contrárias: o “ser intrínseco” e

---

<sup>69</sup> *In Met.* V, 9, 8: “*Vel inest ei non absolute, sed in respect al aliud, et sic est ad-aliquid.*”. *In Phys.* III, 5, 15: “*Aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis*”.

<sup>70</sup> Tomás prossegue por deduzir as outras categorias de acordo com a predicação em virtude de algo que é considerado como exterior ao sujeito. A explicação de Tomás sobre as outras categorias não nos é particularmente interessante no presente trabalho.

o “estar para algo”? No *Comentário à Metafísica*, Tomás define a forma de predicação das últimas seis categorias como “quando o predicado é tomado de algo extrínseco ao sujeito”<sup>71</sup>. Ora, não parece ser exatamente o caso da predicação relacional? Ademais, com “inerente ao sujeito”, Tomás parece querer indicar aqui que a propriedade significada é predicada em virtude de algo presente no próprio sujeito, como a qualidade e a quantidade. Não seria, portanto, o caso de entender todas as outras categorias como predicções do sujeito em relação a algo extrínseco? O “quando”, por exemplo, pode aparentemente ser compreendido como a predicação do sujeito em relação com o tempo; o “onde”, uma relação do sujeito com o lugar, e assim por diante. Desta forma, a relação ficaria reduzida a um destes “modos do predicado referir-se ao sujeito”, utilizados por Tomás para explicar os distintos modos de predicação e não poderia ser considerada uma categoria por si mesma.

Para melhor compreendermos estas dificuldades, é necessário resumirmos as teses de Tomás de Aquino que foram apresentadas neste primeiro momento. Podemos estruturar a doutrina tomista da relação até aqui considerada em três teses principais:

(1) A predicação relacional é consequente de um determinado *modo de ser* dos entes relacionados, o que coloca a relação fora do âmbito exclusivamente linguístico e fundamenta-a na realidade.

(2) A relação é caracterizada, por um lado, por *inerir* no ente relacionado.

(3) Por outro lado, ela é também caracterizada por *fazer referência* a algo externo ao ente relacionado.

É valioso, neste momento, reconsiderar um exemplo para vermos em ação estas três qualidades da relação: “Aristóteles é pai de Nicômaco”. O predicado relacional, neste caso, é “pai de”, atribuído a Aristóteles com relação a Nicômaco. Em primeiro lugar, considerando a tese (1), se a predicação é de fato uma relação

---

<sup>71</sup> *In Met.* V, 9, 8.

de um algo para outro algo, então esta predicação é proporcional ao modo de ser do ente que está sendo predicado e, portanto, indica uma característica real de Aristóteles: “ser pai de” é predicado de Aristóteles e a relação de Aristóteles com referência a Nicômaco não ocorre apenas na linguagem, mas segue-se de uma relação que de fato existe na realidade. A relação assim considerada requer uma explicação metafísica de seu status ontológico; esta explicação encontra lugar na estruturação das categorias do ente, na qual figura a relação como um ente accidental. As consequências desta tese foram brevemente estudadas no capítulo anterior.

Em segundo lugar, considerando a tese (2) o “ser pai de” é um predicado que deve “inerir” em um sujeito, neste caso, Aristóteles. Isto fica bem claro pelo próprio sentido da predicação, pois dizemos que o “ser pai” *pertence* a Aristóteles; se assim não o fosse, a predicação não faria sentido, pois não seria possível reconhecer o sujeito da predicação, já que o “ser pai” claramente não está sendo predicado de Nicômaco. Importa para nós, portanto, considerarmos qual é a relação entre o predicado relacional e o sujeito que este predica; tal relação é uma relação de *inerência*, que indica que o predicado existe no e pelo sujeito. Finalmente, considerando a tese (3), devemos também dizer que a predicação “Aristóteles é pai” faz uma certa referência a algo externo a Aristóteles e ao próprio conteúdo relacional do predicado. De fato, Aristóteles é pai *de Nicômaco*. Esta referência é necessária pela especificidade da relação, e é o significado próprio do predicado relacional. Não é a relação um predicado absoluto; se o fosse, não faria sentido a fala sobre a relação. Antes, a própria noção que está em jogo envolve a predicação de um sujeito *com referência* a outro.

Assim podemos resumir preliminarmente as teses de Tomás de Aquino a respeito da relação, tendo em vista uma derivação categorial a partir de um determinado modo de predicação. Certamente, estas teses suscitam questionamentos de uma ordem diversa da qual são originalmente expostas. A tese (1), exposta acima, pode também ser considerada em um sentido mais geral, como exigindo que as próprias características da relação encontradas por intermédio da linguagem sejam fundamentadas e explicadas em propriedades reais, que considerem a realidade da

relação enquanto relação. Como explicar, em metafísica, a referência a algo externo que é significada pela relação? Como conciliar esta característica com a exigência da inerência dos acidentes categoriais? Além destas possíveis questões, não nos é possível compreender as respostas de Tomás de Aquino às objeções acerca de uma concepção realista da relação apenas de posse das considerações de nível lógico-linguístico. Para nos aprofundarmos ainda mais nestas dificuldades e vislumbrarmos um caminho de resposta, é necessário compreendermos as implicações metafísicas da consideração da relação como categoria do ente na filosofia de Tomás de Aquino. É nossa convicção que tal esforço deverá necessariamente culminar na inserção da doutrina da relação na metafísica tomista do ser, de modo que o itinerário teórico percorrido ao estudarmos a categoria relação nos conduza, por fim, a aportar num mais profundo conhecimento dos princípios filosóficos da *sublimis veritas*: deste modo é chamada, por Gilson, a doutrina tomista do *ipsum esse*<sup>72</sup>.

## 2.2 O *esse* e a *ratio* da relação

No capítulo 14 do livro IV da *Suma Contra os Gentios*, alguns dos argumentos apresentados por Tomás como contrários à doutrina da geração divina são fundamentados justamente no conceito de relação categorial. É para nós proveitoso observar atentamente alguns trechos da resposta de Tomás de Aquino a estes argumentos:

Em nós, as relações têm um ser (*esse*) dependente, pois seu ser não é o ser da substância. Portanto, as relações têm um modo de ser próprio de sua noção (*rationem*), assim como no caso dos outros acidentes. Todos os acidentes são formas supra-adicionadas à substância e causadas pelos princípios da substância; é, portanto, necessário que o ser dos acidentes seja supra-adicionado ao ser da substância e dele seja dependente.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Cf. GILSON, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. pp. 84-95.

<sup>73</sup> SCG IV, 14: “*In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens*”.

Neste momento, Tomás efetivamente assume uma abordagem metafísica e introduz raciocínios e conceitos que vão além da esfera da observação linguística. Esta passagem é a reformulação, em termos metafísicos, da tese (1) exposta acima. A simples menção do conceito de inerência que Tomás utiliza em sua exposição nos comentários à *Física* e à *Metafísica* dá, na *Suma Contra os Gentios*, lugar a uma exposição mais detalhada desta característica.

Em primeiro lugar, Tomás afirma que as relações têm um “ser dependente” (*esse dependens*), pois o seu ser não é o da substância. De fato, Tomás relembra em outros momentos que a substância é aquilo que possui um ser próprio, que existe por si mesmo, e cujo ser não é devido a outro: “*substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo*”<sup>74</sup>. Se consideramos, com Tomás, que a noção própria de ente é “aquilo que tem ser”<sup>75</sup>, a substância é o que é ente por primeiro, pois apenas ela possui ser por si mesma. É isto que justifica a clássica “definição” de substância como o ente por si mesmo: “*ens per se*”. Ora, é bastante evidente que isto não descreve a relação; pelo contrário, o primeiro fato metafísico, por assim dizer, que é percebido por Tomás de Aquino a respeito da relação é que esta é caracterizada por uma dependência do ser da substância; segue-se, portanto, que a relação não pode ser ela mesma uma substância, mas sim um acidente, que existe *pela* substância; é em virtude desta concepção que o acidente é também chamado de ente por outro: “*ens per aliud*”.

Se, por um lado, a doutrina é fundamentalmente a mesma de Aristóteles, por outro, é perceptível como, neste momento, o conceito de *esse* desempenha um papel central na argumentação de Tomás. Na substância, o ato de ser é o ato pelo qual a substância é um ente, ou seja, é graças à atualização do composto de

---

<sup>74</sup> *De Pot.* VII, 3, 4. Outras formulações desta mesma definição podem ser encontradas em outros momentos da obra de Tomás, como por exemplo na *Suma Contra os Gentios* (I, 25, 10): “[*id*] quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio”.

<sup>75</sup> *ST* I-II, 26, 4: “*Ens simpliciter est quod habet esse*”; *SCG* I, 22, 9: “*Omnis res est per hoc quod habet esse*”. Certamente Tomás não tem a intenção de romper com a tradição que considera o ente como “aquilo que é”, mas levando em consideração sua doutrina da participação no ser, “aquilo que tem ser” deixa mais evidente esta participação. Uma definição ainda mais precisa seria “aquilo cujo ato é ser”. *ST* I, 50, 2, ad3: “*Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius*”; *In De Hebdom.* 2: “*Ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi*”. Cf. WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000. p. 33; e GILSON, Etienne. *Op. cit.* p. 40.

matéria e forma através de um ato primeiro que este composto é. É neste sentido que podemos dizer que este composto, chamado *essência* em virtude de sua inteligibilidade e *quiddidade* em virtude daquilo que é significado de sua definição, *possui ser*. É neste sentido que Tomás entendeu a famosa distinção de Boécio: “*Diversum est esse et id quod est*”<sup>76</sup>; uma coisa é aquilo *que é* (*quod est*), o ente, outra é aquilo *pelo qual é* (*quo est*), o ato de ser.

Ao estender este raciocínio aos acidentes, verificaremos uma certa dificuldade: por um lado, um acidente tem existência na realidade, e por isso somos levados a afirmar que o acidente *tem ser*; por outro, não é possível compreendermos o ser do acidente da mesma forma que compreendemos o ser da substância, pois o ser da substância é exatamente o ato pelo qual ela existe deste modo definido, ou seja, subsistente. Desta forma, se o acidente tiver algum ser, este deverá ser um ato de ser diferente do da substância, pois é evidente que o acidente não subsiste, a não ser *pela* substância. Sobre esta dependência no ser, Tomás explica no *Comentário à Metafísica*:

Dizemos que ente (*ens*) é como aquilo que tem ser (*esse*). Porém, apenas a substância, que subsiste, é. Os acidentes são chamados de entes não porque são, mas porque através deles algo é; assim como dizemos que a brancura é, pois seu sujeito é branco. Desta forma, Aristóteles diz que os acidentes, como a qualidade e o movimento, não são chamados simplesmente entes, mas entes de entes (*entis entia*).<sup>77</sup>

Os acidente, portanto, não são “simplesmente entes”, mas entes que pertencem a outros entes. O modo como Gilson explica a distinção entre substância e acidentes revela o motivo desta dependência: segundo ele, uma substância é caracterizada por ser uma essência capaz de sustentar por si mesmo um *ato de ser*; esta capacidade é exatamente o que falta ao acidente, que não é capaz de sustentar tal ato<sup>78</sup>. A essência, portanto, é aquilo que limita o ato de ser e dita o modo específico de ser de um ente. Ora, a distinção entre *ser* e *essência* é amplamente

<sup>76</sup> *De Hebdomadibus* I, 2. Cf. *In De Hebdom.* I, 2 e *De Ente*, 3.

<sup>77</sup> *In Met.* XII, 1: “*Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album. Ideo dicit, quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus*”.

<sup>78</sup> Cf. GILSON, Etienne. *Christian Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993. p. 121.



estudada pelos intérpretes de Tomás de Aquino e é por muitos considerada como a mais importante intuição metafísica tomista em contraste à filosofia de Aristóteles<sup>79</sup>. Se a composição ontológica mais fundamental da realidade não é entre substância e acidentes, mas sim entre ser e essência, é evidente que estes dois princípios devem ser considerados não só como constitutivos da substância, mas também do acidente. Em primeiro lugar, como então entender o ser do acidente?

Segundo Tomás, o ser do acidente é *ser-em*: “*accidentis esse est inesse*”<sup>80</sup>. Isto significa que o modo de existência conferido pelo ato de ser ao acidente ao qual pertence é diverso do modo de ser da substância; para a substância, ser é ser por si mesma, para um acidente, por outro lado, ser é ser *em outro*, ou seja, em outro *inerir*. Se a categoria relação é uma categoria accidental, disto se segue que também ela deve, segundo o seu modo de ser, inerir em uma substância. Desta forma, podemos enfim retornar à passagem da *Suma Contra os Gentios*: “Em nós, as relações têm um ser (*esse*) dependente, pois seu ser não é o ser da substância”. O fundamento desta diversidade entre o modo de ser do acidente e o da substância não pode, porém, ser fundamentado numa diferença no próprio ser, pois o ser é o “puro ato”, não sendo possível conceber diversos tipos de atos de ser. O modo de ser é, entretanto, determinado pela essência, que está para o ser como a potência está para o ato. É a essência que recebe o ato de ser e, pela aplicação de um princípio do pensamento tomista segundo o qual aquilo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente<sup>81</sup>, concluímos que o ser do acidente é inerir, em virtude de um modo de ser determinado por sua essência. Esta característica, que flui do ato de ser enquanto recebido pela essência ou forma accidental, é compartilhada por todas as categorias accidentais: em todas elas, *esse est inesse*. Desta forma, por fim compreendemos a verdade metafísica alcançada pelas teses (1) e (2) delineadas acima. A relação é um acidente e, enquanto tal, possui existência na realidade;

---

<sup>79</sup> Sobre a distinção entre ser e essência em Tomás de Aquino, cf. WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. pp.132-176.

<sup>80</sup> ST I, 28, 2.

<sup>81</sup> Tomás de Aquino aplica este princípio em diversos momentos de sua obra. Cf., por exemplo, ST I, 75, 5: “*Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*”; ou ainda: SCG II, 79, 7 e *De Veritate* 2, 3.

esta existência, porém, é delimitada a um certo *modo de ser*, que é existir enquanto inerindo em uma substância.

O ato de ser, porém, não é o princípio pelo qual a substância ou o acidente são definidos enquanto esta ou aquela substância ou acidente: o ato de ser precisamente é o princípio pelo qual um ente é definido *enquanto ente*. A *essência* da substância, em virtude da forma e da matéria, seus princípios constitutivos, é aquilo que define a substância enquanto pertencente a uma espécie de coisas e enquanto instância individualizada desta espécie. É a multiplicidade de essências que justifica a multiplicidade de espécies de substâncias e a multiplicidade de indivíduos em cada espécie de nosso mundo. De forma análoga devem ser compreendidos os acidentes: o acidente não é apenas um, mas há, segundo Aristóteles, nove categorias acidentais realmente diversas entre si. Ora, o fundamento desta diferença entre as nove categorias não pode ser o próprio ato de ser, pois, como vimos, a inerência, que é o modo de ser do acidente, é a mesma em todos os acidentes e, portanto, não explica a diversidade de acidentes que existe na natureza. É em virtude disto que Tomás postula a necessidade de se afirmar que há dois elementos constitutivos nas categorias acidentais; um deles é o *esse*:

Dois elementos deverão ser levados em conta em qualquer um dos nove gêneros de acidentes. Um é o ser conveniente a cada gênero, enquanto acidente. E isso é, em geral, em todos, ser inerente a um sujeito, pois o ser do acidente consiste na inerência.<sup>82</sup>

Ao mesmo tempo, é possível também compreendermos o fato de que os acidentes são de ordens diversas entre si: enquanto a cor e o aroma de uma maçã são *qualidades*, o peso e o tamanho desta mesma fruta são *quantidades*. É necessário, portanto, considerarmos um outro componente real no acidente em virtude do qual podemos conceber e sentir os acidentes como diferentes entre si e que justifique o fato destes acidentes pertencerem a diferentes gêneros. A este componente, análogo à essência da substância, Tomás de Aquino chamou de noção (*ratio*): “O

---

<sup>82</sup> ST I, 28, 2: “*Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse*”.

outro elemento a considerar é a noção (*ratio*) própria de cada um dos referidos gêneros”.<sup>83</sup>

Além do ser acidental, comum a todas as nove categorias acidentais, Tomás aponta que nós podemos considerar o que distingue uma categoria da outra, ou seja, a *ratio* de cada categoria em particular. O termo *ratio* em Tomás de Aquino é utilizado diversas vezes com significado distintos. Segundo Henninger, em sua obra sobre as teorias medievais da relação, o sentido de *ratio* empregado aqui por Tomás é conforme o sentido definido no *Comentário às Sentenças: ratio* “nada mais é do que aquilo que o intelecto compreende da significação de qualquer nome”<sup>84</sup>. Ora, como o próprio Henninger reconhece, o significado de algo é dado pela definição do conceito deste algo. Entretanto, é possível conceber coisas que não podem ser definidas, como é o caso dos atributos divinos e, justamente, das categorias do ente. Nestes casos, a *ratio* é “o que quer que seja que o intelecto conhece corretamente pelo conceito que significa a realidade”<sup>85</sup>.

Mesmo não sendo possível definir conceber uma definição em sentido estrito das categorias acidentais, pois elas são gêneros supremos, cada categoria, inclusive a categoria da relação, possui uma *ratio* específica. Entre os acidentes ditos “absolutos”, como a quantidade e a qualidade, e o acidente da categoria relação, há, porém, uma particular diferença no que diz respeito à *ratio* própria a cada um deles:

Ora, nos outros gêneros que não a relação, como a quantidade e a qualidade, a noção (*ratio*) própria do gênero reside na sua relação com o sujeito; pois a quantidade se chama medida e a qualidade disposição da

---

<sup>83</sup> *Ibidem*: “Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum”. Cf. também *In Sent.* I, 8, 4, 3.

<sup>84</sup> *In Sent.* I, 2, 1, 3: “Ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis”. Cf. HENNINGER, Mark. *Op. cit.* p. 15.

<sup>85</sup> HENNINGER, Mark. *Op. cit.* p.15. Pode-se dizer, como relembra Clifford Kossel, que a *ratio* é a essência considerada com uma especial referência ao conhecimento. De fato, Tomás por vezes chama de *ratio* o resultado da primeira operação do intelecto. Cf. KOSSEL, Clifford. “Principles of St. Thomas Distinction Between the Esse and Ratio of Relation: part 1”. In: *The Modern Schoolman*. v. 24, 1, 1946. pp. 19-36.

substância. Ao contrário, a noção (*ratio*) própria da relação não consiste em referir-se ao ser em que está, mas a algo de exterior.<sup>86</sup>

Tomás de Aquino percebeu que nas categorias acidentais a própria *ratio* pode ser absolutamente considerada<sup>87</sup>, ou seja, considerada sem referência a sua possível existência, pois “a *ratio* de algo não significa o ser, mas um ser tal e qual (*esse quid*), ou seja, aquilo que aquela coisa é”<sup>88</sup>. Assim considerada, a própria *ratio* das categorias absolutas (não-relacionais) implica que cada uma destas categorias pode existir apenas inerindo em uma substância, visto que a *ratio* da categoria quantidade é a medida *da substância*, e a *ratio* da categoria qualidade é a disposição *da substância*, e assim por diante. Isto é diferente no caso da categoria relação:

Apenas nas coisas ditas “em relação a algo” (*ad aliquid*) há algumas que existem de acordo apenas com a razão e não na realidade extra mental. Este não é o caso nas outras categorias, pois as outras categorias, como a quantidade e a qualidade, pela sua própria noção (*ratio*), significam algo que em outro inere. Mas aquelas ditas “em relação a algo” significam pela sua própria noção apenas uma referência a outro (*respectum ad aliud*).<sup>89</sup>

Podemos então resumir a consideração tomista destes dois constitutivos de uma categoria accidental da seguinte maneira: a) o ser de todas as nove categorias acidentais implica inerência, de modo que nenhum acidente pode existir sem *ser em* uma substância; b) a *ratio* das categorias acidentais pode ser absolutamente considerada, abstraída do modo de ser do acidente indicado por seu *esse*, e sendo assim considerada, a referência à inerência na substância é encontrada na própria *ratio* das categorias absolutas; c) já a *ratio* da categoria da relação significa apenas uma referência a um outro e não implica inerência. Desta forma, a categoria relação é de fato um caso especial dentre as categorias acidentais, pois enquanto

---

<sup>86</sup> ST I, 28, 2: “Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra”.

<sup>87</sup> Sobre a noção de natureza absolutamente considerada, cf. *De Ente*, 3.

<sup>88</sup> *De Pot.* 8, 2: “Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est”.

<sup>89</sup> ST I, 28, 1: “Ad cuius evidentiam, considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud”.

sua existência consiste em inerir em uma substância, seu significado não faz referência a esta inerência, mas é apenas uma referência a um outro. Esta característica peculiar da relação é a raiz de uma outra distinção utilizada por Tomás: a entre relações *reais* e relações *de razão*.

### 2.3 Os fundamentos das relações reais e de razão

Em virtude da *ratio* da relação não implicar necessariamente inerência em uma substância, Tomás pode explicar certas relações “não categoriais”, como as relações entre as pessoas da Divina Trindade e as relações *de razão*. A teorização das relações trinitárias em Deus pertence à teologia; delas pouco ou nada se pode falar em filosofia. Por outro lado, não nos interessa diretamente, a respeito das relações de razão, o processo pelo qual são intencionalmente compreendidas e de que modo o discurso sobre elas pode ser considerado verdadeiro; tal estudo, obviamente, não seria capaz de considerar as relações de razão enquanto relações categoriais, que são justamente o tema aqui discutido. Entretanto, para melhor compreendermos as relações reais categoriais é necessário conhecer em que termos é possível conceber a distinção entre relações reais e relações de razão.

Tanto Henninger como Elders afirmam que a diferença entre uma relação real e uma relação de razão pode ser compreendida em termos de suas respectivas causas<sup>90</sup>. Enquanto uma relação de razão é causada e depende de uma atividade da mente, uma relação real tem a causa de sua existência em um fundamento extramental encontrado no sujeito da relação. O que pode ser considerado, porém, como fundamento de uma relação real? No *De Potentia*, ao discutir sobre a possibilidade das relações estarem nas criaturas, Tomás relembra que o significado da relação é uma certa ordenação de algo para outro algo, e é evidente que a ordem tem realidade na natureza, conforme Aristóteles pressupõe ao comparar o universo com um exército, cujo bem está na ordem das partes para com o todo<sup>91</sup>. Tendo ainda por base a *Metafísica*, onde Aristóteles classifica as relações em

<sup>90</sup> Cf. HENNINGER, *Op. cit.* p.17 e ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in Historical Perspective*. Nova Iorque: E.J. Brill, 1993. pp. 255-256.

<sup>91</sup> Cf. *Met.* X.

numéricas, com respeito ao ato e a potência, e em não-mútuas<sup>92</sup>, Tomás afirma que são apenas duas as possíveis causas das relações nas criaturas: a) a quantidade, ou aquilo que pertence à quantidade; e b) a ação e paixão, ou as potências ativas e passivas<sup>93</sup>. Ora, quantidade, ação e paixão são acidentes elas mesmas, de modo que, quando discutimos sobre o “fundamento da relação”, estamos localizando as causas da relação em outros acidentes. Mas como entender em que sentido o acidente da relação pode ser causado por outro acidente?

De fato, Tomás estabelece que “a substância é a causa do acidente”<sup>94</sup>. Há, porém, uma ordem na qual os acidentes procedem ou “fluem” da substância, de modo que “aquilo que está mais próximo da causa é, de certa forma, causa do que está mais remoto”<sup>95</sup>; um acidente pode, portanto, ser considerado causa enquanto *medium* de um outro acidente<sup>96</sup>. Por esta razão, por ser a categoria acidental “mais perto” da substância, é a quantidade, primeiro acidente da substância material e coprincípio de individuação, mediadora de todos os outros acidentes<sup>97</sup>. Quando dizemos, por exemplo, que “Símias é maior que Sócrates”, a relação de “maior que”, enquanto tem Símias como seu sujeito, tem como seu fundamento a altura de Símias, que é um acidente da categoria quantidade. Isto só é possível graças ao fato de que a categoria quantidade suporta, por assim dizer, uma relação em virtude do fato da medida não ser apenas sempre intrínseca. Algo também pode ser medido por uma quantidade extrínseca, o que possibilita a referência a algo externo que caracteriza uma relação<sup>98</sup>. É em virtude do acidente da qualidade que dizemos de Símias que *este* possui uma determinada altura; logo, diz-se deste acidente que é a *medida intrínseca da substância*, e esta é, de fato, a sua *ratio*. É em virtude do mesmo acidente que Símias é mensurado em comparação a Sócrates e, por esta razão, dizemos que o acidente da quantidade em Símias é o fundamento e a causa da relação de desigualdade.

---

<sup>92</sup> Cf. *Met.* V.

<sup>93</sup> Cf. *De Pot.* 7, 9. Krempel trata da questão dos fundamentos da relação, e diversos de seus subproblemas, em uma longa e profunda abordagem, discutindo as nuances nas interpretações dos comentadores de Tomás de Aquino. Cf. KREMPEL, Albert. *Op. cit.* pp.180-244.

<sup>94</sup> Cf. *SCG* I, 34; *In Sent.* I, 17, 1, 2; e II, 26, 1, 2.

<sup>95</sup> Cf. *ST.* I, 77, 7.

<sup>96</sup> Cf. *In Sent.* IV, 16, 3, 1, qc1, ad3 e *In Met.* IV, 7.

<sup>97</sup> Cf. *In Met.* V, 15 e *In De Trinitate* 5, 3.

<sup>98</sup> *De Pot.* 7, 9.

Isto também é verdade no caso dos outros acidentes “que pertencem à quantidade”, como, por exemplo, a qualidade<sup>99</sup>. Quando dizemos que “Sócrates é mais branco que Símias”, esta relação é concebida em virtude de um acidente de Sócrates da categoria qualidade – o branco de Sócrates –, que funciona como fundamento desta relação. Esta qualidade “pertence à quantidade”, e isto podemos conceber por duas razões: em primeiro lugar, a qualidade e todas as outras categorias accidentais são posteriores à quantidade no que diz respeito à ordem em que procedem da substância, como vimos acima; em segundo lugar, o acidente da qualidade – o branco de Sócrates, no exemplo acima – está sendo considerado como *quantificado*, pois é possível para nós conceber graus de participação com relação ao acidente considerado abstratamente que, neste caso, é a *brancura*.

De maneira similar, Tomás entende a relação enquanto fundamentada na ação ou paixão, pois “através do poder ativo cada coisa age *em outro*, e pelo poder passivo, cada coisa padece *de outro*”<sup>100</sup>. O fundamento da relação, neste caso, está na extensão *a* um outro significada pela ação e a extensão *a partir de* um outro significada pela passividade. Quando dizemos, por exemplo, que “Sócrates é mestre de Símias”, “*ser mestre de*” é uma relação fundamentada na ação de Sócrates cujo termo é Símias.

Podemos agora compreender como Tomás pode conceber que há relações reais e relações de razão. Diz ele que quando a referência a algo externo, característica própria da relação e proveniente de sua *ratio*, está nas coisas naturais<sup>101</sup>, a relação é real. Conforme temos dito, isto se dá quando o fundamento e a causa da relação é um acidente extra mental de uma substância real. Esta dependência pode provocar em nós um justo questionamento: há de fato alguma distinção real entre a relação e seu fundamento? De fato, esta é uma importante questão que foi discutida na Escolástica Medieval. Tomás de Aquino não formula diretamente esta pergunta, mas lança bases teóricas que serão defendidas ou atacadas pelos

---

<sup>99</sup> *In Met.* V, 17.

<sup>100</sup> *De Pot.* 7, 9: “*Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum et per passivam patitur ab altero*”.

<sup>101</sup> *ST.* I, 28, 1.

pensadores posteriores. Em primeiro lugar é necessário explicar que há, por parte das relações categorias, uma profunda *dependência no ser*, pois o ser da relação é o mesmo ser de seu fundamento. Em segundo lugar, será preciso demonstrar que identidade no ser não implica identidade total, pois o ser de um acidente não é seu único constitutivo ontológico, e não há identidade na *ratio*.

#### 2.4 O problema do movimento e a identidade no ser

Tomás situa sua discussão em vista de um problema suscitado em uma importante passagem da *Física* de Aristóteles: o problema do movimento. É proveitoso para nós relembrarmos este contexto:

Com respeito à substância, não há movimento, pois a substância não possui contrários entre as coisas que são. Da mesma forma, não há movimento com respeito à relação, pois pode acontecer que quando um correlativo muda, pode-se verdadeiramente dizer que não há mudança alguma no outro. Assim acontece quando o movimento é acidental.<sup>102</sup>

Muitos, ao longo da história da filosofia, interpretaram esta passagem como se Aristóteles estivesse afirmando a não-realidade das relações, ou que não há distinção real entre o fundamento da relação e a relação propriamente dita<sup>103</sup>. É evidente o porquê desta interpretação: escreve Aristóteles que se *A* está relacionado a *B*, *A* pode mudar com respeito à relação sem que haja mudança alguma em *B*. Um exemplo seria: quando dizemos que “Sócrates é igual em altura a Símiás”, é significada uma relação *de Sócrates com respeito a Símiás e fundamentada* na altura de Sócrates. Pois bem, imaginemos que Símiás cresça em altura e se torne *maior que* Sócrates. Consequentemente, a relação de igualdade desfazer-se-ia, pois não seria mais verdadeiro que “Sócrates é igual em altura a Símiás”. Mas não se opera, por causa disto, mudança alguma em Sócrates. Em vista deste fato, somos forçados a acreditar que a relação nada acrescenta ao sujeito, pois, se assim o fosse, uma mudança na relação deveria provocar uma mudança no sujeito. Assim posto o problema, a força da conclusão parece evidente: a relação

<sup>102</sup> *Física* V, 2, 225b11-13.

<sup>103</sup> Cf. acima, capítulo 1, e ainda: HENNINGER, Mark. *Op. cit.* pp. 8-12 e ELDERS, Leo. *Op. cit.* pp. 263-264.



não possui realidade, ou ao menos deve-se dizer que sua realidade consiste exclusivamente na realidade dos acidentes que a fundamentam.

Tomás está prontamente de acordo com esta interpretação no caso de relações de razão ou relações não mútuas, pois nestes casos é fácil compreender que um termo pode mudar, e outro pode passar a ou deixar de relacionar-se sem que ocorra mudança no segundo termo. No caso do conhecimento, por exemplo, se cessa o conhecimento de um objeto, o objeto não é mais conhecido, sem que isto represente uma mudança real no objeto. No caso das relações reais categorias, a dificuldade parece, porém, ser maior:

Nos casos nos quais a relação encontra-se realmente em ambos os extremos, é difícil conceber como alguma coisa possa ser dita relativamente de algo graças a uma mudança em outro e sem nenhuma mudança em si mesmo; *pois algo não pode adquirir nada de novo sem uma mudança em si mesmo.*<sup>104</sup>

Parece que “adquirir algo de novo” significa adquirir um novo acidente que não ineria previamente no sujeito. Ora, a relação é um acidente. Portanto, quando um sujeito passa a relacionar-se ele ganha um novo acidente que antes não possuía; da mesma forma, quando cessa a relação, o acidente relacional deixa de existir no sujeito. Porém, não é possível conceber que um sujeito receba um novo acidente sem que haja mudança no próprio sujeito, pois substância e acidentes formam um composto. Em última instância, Tomás não pode concordar com esta posição, chamada por Henninger de “realismo forte”, pois ela requer que postulamos aos entes tantos acidentes reais quantas forem as relações possíveis com outros entes. Ainda pior, estes acidentes e os sujeitos em que inerem estariam em constante mutação interna graças a mudanças em outros. Esta posição considera radicalmente a relação em seu aspecto inerente, ou seja, em seu ser, que é *inesse*.

Uma solução óbvia para este problema é, visivelmente, a negação da realidade da relação. Sendo a relação apenas um esforço da mente, não há problema em atribuir às coisas inúmeras relações, pois elas apenas refletiriam os inúmeros

---

<sup>104</sup> *In Phys. V, 3: “Sed in illis in quibus relatio invenitur realiter in utroque extremorum, videtur difficile quod aliquid relative dicatur de uno per mutationem alterius absque mutatione sui: cum nihil de novo adveniat alicui absque mutatione eius cui advenit”.*

modos em que o intelecto pode conceber algo como relativo a outro. Este parece ser o posicionamento de Gilberto Porretano, que julgou que as relações são apenas de razão. Tal posicionamento dá maior ênfase à *ratio* da relação, que de fato é aquilo que o intelecto compreende como relativo. Tomás, no entanto, alerta para o fato de que, sendo a relação apenas de razão, não há como escapar à concepção segundo a qual a ordem no universo é também apenas um produto do intelecto<sup>105</sup>; e no contexto da filosofia cristã medieval, esta é uma dura consequência a ser suportada.

Em teoria do conhecimento, geralmente se diz que Tomás de Aquino defende um “realismo moderado”. Não poderia ser diferente com respeito à interpretação deste problema. Tomás não segue nenhuma das duas posições extremas – nem realismo forte nem não realismo –, mas antes trilha seu próprio “caminho do meio”:

Portanto, devemos dizer que se alguém, por uma mudança em si mesmo, torna-se igual a mim, sem que ocorra mudança alguma em mim, esta igualdade estava primeiramente em mim, *como por sua raiz*, através da qual ela tem seu ser real. Pois graças ao fato de possuir tal quantidade, compete a mim ser igual a todos que têm a mesma quantidade. Quando, portanto, alguém pela primeira vez passa a possuir esta quantidade, aquela raiz comum de igualdade é determinada [em mim] a esta pessoa e nada de novo vem a mim a partir do fato de que eu passo a ser igual a outro graças a uma mudança neste outro.<sup>106</sup>

Aí está uma das mais importantes passagens sobre a categoria relação na obra de Tomás de Aquino e onde consideramos que está a chave para compreendermos sua doutrina da relação. Em primeiro lugar, Tomás evoca uma metáfora para explicar sua posição: “a igualdade estava primeiro em mim, *como por sua raiz*”. Kossel interpreta esta metáfora como significando que antes de haver uma relação atual, “o sujeito da relação possui uma relatividade indeterminada e virtual”, pois, por

---

<sup>105</sup> Além de dificultar a explicação teológica das pessoas da Trindade através das relações que elas manteriam entre si.

<sup>106</sup> *In Phys. V, 3: “Unde dicendum est quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas primo erat in me quodammodo, sicut in sua radice, ex qua habet esse reale: ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi quod sim aequalis omnibus illis, qui eandem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum: et ideo nihil advenit mihi de novo per hoc quod incipio esse alteri aequalis per eius mutationem”.*

possuir uma determinada quantidade, sou *capaz* de ser igual a todos que possuem esta mesma quantidade.

Poderíamos entender, talvez, a “raiz” da relação como sendo sua presença *em potência* no sujeito. De fato, uma substância pode estar em potência com respeito a um acidente absoluto, quando dizemos, por exemplo, que “este papel pode ser vermelho”. Nada impediria, portanto, que uma substância que já esteja em ato com respeito a um acidente absoluto esteja ao mesmo tempo em potência com respeito a um acidente relativo. Conceber a “raiz” da relação como uma certa potência da substância não resolve, porém, a dificuldade, pois o movimento é definido justamente como a passagem da potência para o ato<sup>107</sup> e, por isso, a atualização de uma certa potência do sujeito envolve também mudança no sujeito e, portanto, as mesmas consequências manter-se-iam.

Ao sugerir a metáfora da raiz, Tomás de Aquino completa-a afirmando que é a partir desta raiz que a relação “tem seu ser real”: *ex qua habet esse reale*. Ora, o que Tomás quer dizer aqui com o ser real da relação? *Esse*, nada mais do que isso. Como vimos anteriormente, o ser dos acidentes nas nove categorias acidentais consiste na inerência – *accidentis esse est inesse*. O que queremos concluir, portanto, é que antes mesmo de um sujeito estar atualmente em relação, nele já está o *inesse* da relação, como que “por sua raiz”. Isto, à primeira vista, não resolve os problemas aqui levantados, pois apenas significaria que há realmente, em um sujeito, uma multidão de inerências, pois não há nada mais real do que o *esse*.

A continuação de Tomás, porém, revela-nos sua interpretação: “Pois graças ao fato de possuir tal quantidade, compete a mim ser igual a todos que têm a mesma quantidade”. A metáfora da “raiz”, que Tomás utiliza, não significa senão, portanto, a própria quantidade, já possuída anteriormente pelo sujeito. Somos, então, colocados diante das seguintes teses: a) a relação está de certa forma no sujeito, antes deste relacionar-se de fato, “como que por sua raiz”; b) esta “raiz” é o que confere *esse* à relação; c) o que é possuído pelo sujeito antes da relação e

---

<sup>107</sup> Cf. ST I, 2, 3.

é condição e “raiz” desta é o próprio fundamento da relação, que no exemplo utilizado por Tomás é um determinado acidente da categoria quantidade. O que concluímos desta argumentação? *Que o ser (esse) da relação é o próprio ser (esse) de seu fundamento.* No que diz respeito ao *esse*, relação e fundamento são idênticos. De fato, no parágrafo anterior do *Comentário à Física*, Tomás explicitamente afirma que “ambos os extremos possuem a quantidade ou qualidade, as quais servem como a *raiz da relação*”. É em virtude disto que a relação de igualdade está já de certo modo no sujeito antes deste ser, de fato, igual a algo, pois o sujeito já se encontra de posse de um dos constitutivos necessário de uma relação: o ser accidental. O ato de passar a relacionar-se consiste, portanto, apenas em adquirir o outro elemento constitutivo de uma relação real: a *ratio* própria da relação, que é, como já vimos, apenas uma referência a um outro.

Esta tese não resolve imediatamente todos os problemas até aqui levantados, pois ainda é necessário explicar em que sentido não há mudança em um sujeito quando este começa ou para de relacionar-se, e surge ainda uma nova dificuldade: se o ser da relação é o mesmo ser do acidente que é seu fundamento, como é então possível sustentar que há distinção real entre estes dois acidentes?

Em primeiro lugar, é necessário compreender que a obtenção de uma nova *ratio* não faz com que ocorra mudança no sujeito da relação. O próprio autor não explica isto e por isso devemos considerar a interpretação dos comentadores. Kossel apresenta uma distinção que foi cunhada entre os tomistas: *esse-in* e *esse-ad*, ou seja, “ser-em” e “ser-para”. O primeiro significa a relação enquanto está no sujeito e possui o mesmo significado do termo *inesse* utilizado por Tomás; o segundo, correspondente à *ratio* da relação, é um elemento exclusivo desta categoria. Quando dizemos que algo passa a relacionar-se a um outro, devemos lembrar que o *esse-in* da relação já encontra-se presente no sujeito, pois é a posse do próprio fundamento da relação que, sendo “raiz”, já possui uma relatividade indeterminada e virtual. “A relação atual acontece quando há um termo que determina esta relatividade indeterminada da raiz”, ou seja, quando a presença do

termo suscita um novo *esse-ad* para a relação.<sup>108</sup> Para entender como esta espécie de atualização da relação não implica movimento no sujeito da relação, Kossel evoca um outro texto de Tomás:

A relação difere da quantidade e da qualidade em que quantidade e qualidade são acidentes que residem em um sujeito, enquanto a relação, como disse Boécio, significa algo, não enquanto inerente em um sujeito, mas como em trânsito dele para um outro. (...) Quando algo é atribuído a outro como procedente dele em direção a este outro, não se faz uma composição com este outro, assim como a ação não implica composição com o agente. E é por esta razão que prova o Filósofo, no livro V da *Física*, que não pode haver movimento na relação.<sup>109</sup>

Enquanto os entes absolutos permanecem *em* seus sujeitos, a relação significa apenas um *transitus* em direção a um outro, em virtude do qual a relação é “projetada para fora do sujeito”. Uma vez que a *ratio* da relação, que é o elemento que é adquirido pelo sujeito quando este passa a relacionar-se, consiste apenas neste *transitus*, sem referência à inerência no sujeito, ela não perfaz uma composição com o sujeito e, portanto, não opera nenhuma mudança no sujeito:

A mera remoção do termo externo provoca a cessação destes acidentes *em ato*, mas eles permanecem em sua *causa* através da qual têm seu *esse* real. Mas enquanto acidentes, ou seja, no próprio *esse* que é a sua causa, a ação e a relação são em e compostas com seu sujeito, e são entes reais.<sup>110</sup>

Henninger explica esta mesma tese, apenas de um modo diverso. Segundo o autor, Tomás defende que “algo muda apenas quando há uma mudança *neste* algo”. O ser accidental da relação (*esse-in*) é idêntico ao ser accidental de seu fundamento, e este não muda. Para que algo mude realmente, é necessário que esta mudança se opere *neste* algo. Ora, a *ratio* (*esse-ad*) da relação não consiste em ser *no* sujeito, mas apenas em ser uma referência a um outro, de modo que o sujeito pode

<sup>108</sup> KOSSEL, Clifford. “St. Thomas Theories of the Causes of Relation”. In: *The Modern Schoolman*. Vol 25, 3, 1948. p. 158.

<sup>109</sup> *De Pot.* 7, 8: “*Relatio in hoc differt a quantitate et qualitate: quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia; relatio autem non significat, ut Boetius dicit, ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhaerentes, sed assistentes, quod aliquantulum verum est, ut posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat philosophus V Phys., quod in ad aliquid non potest esse motus*”.

<sup>110</sup> KOSSEL, Clifford. “St. Thomas Theories of the Causes of Relation”. pp. 158-159. Os grifos estão no original.

adquirir ou perder este elemento sem que ocorra mudança *no* sujeito. Henninger continua lembrando ainda uma outra passagem de Tomás, na qual este explica o ensinamento cristão segundo o qual Deus tornou-se humano sem que isso implicasse em Deus mudança alguma. Tomás distingue entre “ser modificado” (*mutari*) e tornar-se (*fieri*): “‘Ser modificado’ se diz propriamente pela remoção de um *terminus a quo*, ‘tornar-se’, porém, é assim dito em virtude de uma aproximação para um *terminus [ad quem]*”<sup>111</sup>. Nos acidentes absolutos, “tornar-se” envolve “ser modificado”, pois quando dizemos que “algo negro tornou-se branco”, isto implica que este algo foi modificado, já que tanto o negro (*terminus a quo*) quanto o branco (*terminus ad quem*) são intrínsecos a este algo e, portanto, a posse de um requer que o outro seja removido. No caso da relação isto não ocorre, pois não é o caso de serem ambos os termos intrínsecos ao sujeito. Na relação, o *terminus ad quem* é aquilo em relação ao qual o sujeito é dito e o *terminus a quo* é o fundamento real da relação no sujeito. Desta forma, quando algo “torna-se” relacionado a outro, este algo não “é modificado”, pois não há necessidade de remover o *terminus a quo* da relação. Henninger afirma ainda que o fato de não haver mudança no sujeito não faz com que a relação seja menos importante para o sujeito:

Isto não significa dizer que, uma vez que *A* não é modificado neste sentido técnico, o tornar-se realmente relacionado a *B* “não faz diferença” para *A*. *A* está agora relacionado de uma nova maneira a *B*, e este tornar-se enriquece e aperfeiçoa *A*.<sup>112</sup>

Ambos os autores baseiam suas explicações na compreensão da relação como algo extrínseco ao sujeito, de modo que as duas abordagens são coexistentes e mutuamente esclarecedoras. Acreditamos ser este, de certo modo, o ponto máximo, o cume da especulação filosófica que Tomás empreendeu na consideração da categoria relação enquanto imersa em sua *metafísica do ser*. Em posse destas considerações, podemos, por fim, retornar a uma importante tese de Aristóteles, e a ela conferir um novo sentido.

<sup>111</sup> *In Sent.* III, 7, 2, 1, ad1: “*Mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo; fieri autem per accessum ad terminum*”. Cf. *In Phys.* I, 12.

<sup>112</sup> HENNINGER, Mark. *Op. cit.* p. 22.

“É a relação a menos real de todas as categorias”, escreveu o Filósofo. Mais razão agora temos para concordar com esta verdade. Se a relação compartilha o seu próprio ser com o ser de um outro acidente, o qual é seu fundamento, do qual depende, o acidente categorial da relação toma emprestado de um acidente aquilo que em todas as coisas é o primeiro e mais puro ato. Desprovida de um ser próprio, a relação é, enquanto relação, apenas uma *ratio* e, por isso, ela está no limiar da natureza. Mas esta *ratio* também participa, de alguma forma, no *purum esse*, pois caso contrário nada seria, mas dele está mais afastada que qualquer outra realidade.

Até agora consideramos a filosofia tomista por meio de uma análise das principais características da relação enquanto acidente e dos problemas imediatamente decorrentes desta consideração. Resta-nos empreender a *resolutio* destas teses e “descer” ao campo dos problemas a elas consequentes, a fim compreendermos ainda melhor a doutrina tomista da relação. Julgamos apropriado a esta empresa o estudo de um problema concreto e discutido amplamente por Tomás de Aquino, e que se posiciona como que uma das mais importantes motivações por detrás de seu interesse no tema da relação: tal problema é o de compreender de que modo é possível atribuir a Deus relações. Em especial, consideraremos os problemas oriundos das possíveis relações entre Deus e as criaturas.

### 3 O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE DEUS E AS CRIATURAS

Os pensadores medievais que estudaram a categoria da relação apresentaram seus posicionamentos sobre o tema principalmente na discussão de dois problemas de motivação teológica: a explicação da Trindade através das relações que as pessoas divinas mantém entre si, e a explicação da possibilidade da relação entre Deus e as criaturas. Este segundo problema é especialmente interessante para nós, pois não é estritamente teológico, na medida em que não depende de um artigo de fé cristão em sua formulação e desenvolvimento. Certamente, o problema é em si mesmo interessante para a filosofia, no âmbito da teologia natural. No presente trabalho, porém, iremos considerar este problema sobretudo como um meio de nos aprofundarmos ainda mais na teoria da relação de Tomás de Aquino. Como veremos, é à luz desta questão que Tomás discute importantes características da categoria da relação. Por fim, nos será também possível observar como este problema revela que a teoria da relação de Tomás de Aquino está de fato em comunhão com o espírito de sua metafísica do *esse*.

#### 3.1 Posicionamento do Problema

Todas as criaturas estão, pelo menos enquanto entes criados, em relação para com Deus. Isto é ponto pacífico entre os teólogos medievais e não há grandes dificuldades, neste ponto, de explicar a relação: na criatura, a relação para com Deus é um acidente real que, em virtude de um fundamento real, nela inere. É possível, porém, considerarmos a relação contrária de Deus para com as criaturas. De fato, se as criaturas são criadas por Deus, é Deus, em relação a cada uma delas, o *Criador*. Esta doutrina é explicitamente professada pela fé cristã: *Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae*.

A dificuldade revela-se quando o teólogo tenta explicar esta relação de Deus para com as criaturas da mesma forma com que ele explica a relação das criaturas para com Deus. A possibilidade de em Deus inerir um acidente, qualquer que seja, não pode ser aceita sem que isto ameace a concepção de Deus como sumamente



simples e imutável, posto o que consideramos no capítulo anterior: a inerência de um acidente em algo implica mudança neste algo e uma composição com este supósito. Essa objeção é encontrada em vários filósofos medievais, especialmente naqueles que defendem um “realismo forte” a respeito da relação, pois para eles cada relação particular é um acidente individual inerente por si mesmo em uma substância. Assim, para afirmar que Deus se relaciona com a criatura seria necessário postular um acidente real inerente em Deus. Obrigados a escolher entre a eminência de Deus e a possibilidade de Deus relacionar-se com a criatura, estes pensadores, entre os quais podemos citar Duns Scotus e Henrique de Harclay<sup>113</sup>, preferem afirmar que quando dizemos algo de Deus que nele implicaria uma relação, estamos afirmando apenas uma mera *relação de razão*, e não uma relação real e categorial.

Conforme o que foi dito no capítulo anterior, não acreditamos que Tomás de Aquino tenha defendido em sua metafísica um posicionamento radicalmente realista a respeito da categoria da relação. Desta forma, seria natural concluirmos que os argumentos que levam Scotus e Harclay a rejeitar a realidade das relações de Deus para com as criaturas não tenham a mesma força na teoria tomista da relação. Thomas Ward acredita, inclusive, que as teses tomistas sobre o status ontológico da relação categorial deveriam equipar Tomás de Aquino com um aparato teórico que tornaria possível para ele afirmar, de forma coerente com o resto de sua doutrina, que as relações de Deus para com as criaturas devem ser consideradas como as outras relações paradigmáticas: como relações categoriais e reais<sup>114</sup>. Qualquer que seja o mérito da análise de Ward, o fato, no entanto, é que Tomás concorda neste ponto com a maioria dos autores medievais e afirma explicitamente e em diversos momentos de sua obra que os termos que indicam relação de Deus para com as criaturas significam meras relações de razão<sup>115</sup>. Como explicar este posicionamento de Tomás?

---

<sup>113</sup> Para uma exposição introdutória às teorias de Duns Scotus e Henrique de Harclay Cf. HENNINGER, Mark. *Op. cit.* pp. 68-118.

<sup>114</sup> WARD, Thomas. “Relations Without Forms: Some Consequences of Aquinas’s Metaphysics of Relations”. In: *Vivarium* 48, Brill, 2010. pp. 279-301.

<sup>115</sup> *ST I*, 13, 7; 28, 1; 45, 3. *De Pot*, 7, 10. Cf. KREMPEL, Albert. *Op. cit.* p. 487.

Charles Hartshorne, analisando o problema da relação divina na filosofia medieval, afirma que, influenciados pela metafísica grega, Tomás de Aquino e a maioria dos outros pensadores medievais, foram obrigados a negar a relação de Deus para com as criaturas em favor da imutabilidade divina. Para Hartshorne, isto é um escândalo religioso e uma falha filosófica; segundo ele, a única saída para o teísmo seria abandonar a metafísica grega da imutabilidade<sup>116</sup>. Porém, como relembra Henninger<sup>117</sup>, a crítica de Hartshorne não deveria atingir Tomás, pois o argumento da imutabilidade não é parte importante de seu raciocínio quando este conclui que não há em Deus relações reais.

Mas antes de nos aprofundarmos na explicação de Tomás, seria importante compreendermos qual a exata extensão da distinção entre relações reais e relações de razão, amplamente utilizada não só por ele, mas também por vários outros pensadores medievais.

### 3.2 Relações reais e de razão

Em vários momentos do *corpus thomisticum*, quando Tomás de Aquino refere-se a “relações de razão” ele está fazendo uma oposição com as relações que ocorrem na realidade e são *res naturae*. Esta distinção, portanto, diz respeito aos termos que indicam uma relação: alguns se referem a uma realidade da natureza, que existe independente da atividade racional humana – são as chamadas relações reais –, outros indicam uma relação produzida por um ato intencional da mente humana e que não tem contrapartida na realidade – relações de razão. Uma relação real, como vimos anteriormente, exige necessariamente a) um sujeito real; b) um objeto real exterior ao sujeito; e c) um fundamento real no sujeito. A partir destas características da relação real, podemos concluir que, ao faltar uma delas, a relação é considerada meramente *de razão*. Isto ocorre de três modos diversos<sup>118</sup>:

---

<sup>116</sup> HARTSHORNE, Charles. *The Divine Relativity: A social concept of God*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1948. pp. 6-9.

<sup>117</sup> HENNINGER, Mark. *Op. cit.* p.32.

<sup>118</sup> Henninger cita três casos, enquanto Weinberg, utilizando um outro vocabulário, além destes mesmos três, inclui também um outro caso de relações de razão, explicado por Tomás nos

Em primeiro lugar, há uma relação de razão quando um ou ambos os extremos da relação não existem em ato. Tomás exemplifica este caso mencionando a relação entre o existente e o não existente<sup>119</sup>, a relação entre conceitos, como gênero e espécie<sup>120</sup>, e quando dizemos que algo no presente é anterior a algo no futuro<sup>121</sup>. É nossa compreensão que, neste caso, Tomás está afirmando não só que é impossível existir uma relação real de algo que não existe atualmente para com algo existente – pois isto infringiria a condição (a) acima –, como também é impossível o contrário: que algo existente se relacione realmente com algo não existente, visto que é necessário que o objeto da relação também exista na realidade – condição (b).

Um segundo caso é quando sujeito e objeto não são realmente distintos. O principal exemplo deste caso são as relações de identidade, ou seja, quando dizemos que “algo é idêntico a si mesmo” (“*idem eidem idem*”)<sup>122</sup>. Neste caso, a relação é meramente de razão, pois a condição (b) exige que o objeto da relação seja exterior ao sujeito, o que claramente não ocorre na relação de identidade. Segundo Tomás, neste tipo de relação, “a razão apreende duas vezes algo uno, afirma-o como dois, e assim apreende uma certa relação desta coisa para consigo mesma”<sup>123</sup>.

No terceiro caso, enfim, a condição (c) não é verdadeira, e não há no sujeito um fundamento real para a relação. Tomás, evocando um texto de Aristóteles<sup>124</sup>,

---

*Comentários às Sentenças* (I, 26, 2, 1): quando a própria relação é considerada como um dos extremos da relação. Consideramos que Henninger pode ter omitido este caso por considerá-lo como uma variante do terceiro caso exposto abaixo; é relevante, porém, mencionar que este caso responde ao argumento da regressão ao infinito levantado pelos pensadores do *Mutakallimun* para provar que a relação não é um realidade da natureza. Cf. acima, capítulo 1. Cf. também: HENNINGER, Mark. “Aquinas on the Ontological Status of Relations”. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol 25, 4, 1987, pp. 491-515; e WEINBERG, Julius. *Op. cit.* pp. 95-96.

<sup>119</sup> ST I, 13, 7: “(...) *omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens: quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum*”.

<sup>120</sup> *Ibidem*: “*Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et huiusmodi*”.

<sup>121</sup> *In Sent.* I, 26, 2, 1: “(...) *quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu*”.

<sup>122</sup> *Ibidem*; ST I, 13, 7; *De Pot.* 7, 11, 3.

<sup>123</sup> ST I, 13, 7: “*Nam, secundum quod ratio apprehendit bis aliquid unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ab seipsum*”.

<sup>124</sup> *Met.* V, 15, 1021a27-b3.

oferece como exemplo o caso da relação da pilastra para com o animal, quando dizemos que “o animal está à direita da pilastra”. Ora, “direita” não se diz da pilastra, mas somente do animal, de modo que assim dizemos apenas em virtude de uma relação que está no animal e não na pilastra. Neste caso, portanto, o sujeito da relação não é considerado relativo por estar em relação com outro, mas sim porque outro está em relação com tal sujeito<sup>125</sup>. Com isto, podemos compreender a noção de “relação não-mútua” ou “relação mista”, utilizada pelos comentadores para explicar o modo como Tomás considera o tipo de relação que ocorre entre o conhecimento e o conhecido e entre Deus e as criaturas<sup>126</sup>. Neste ponto, um texto do *Comentário às Sentenças* é, para nós, explicativo:

Um modo [de relações de razão] é quando a relação não possui algo na coisa real sobre o qual fundamentar-se. E assim se dá quando ocorre de ser a relação real em um termo, mas não no outro, pois em um há algo sobre o qual a relação é fundamentada, o que não acontece no outro. Tal é o caso em todas as relações em que Deus é referido às criaturas, nas quais algo está realmente nas criaturas, e não em Deus.<sup>127</sup>

Como vimos anteriormente, a dualidade lógico-metafísica entre sujeito e predicado da filosofia aristotélica exige que consideremos a relação não “em si mesma”, ou seja, como algo “entre” dois extremos, mas sim em termos das propriedades relativas inerentes em cada extremo. Assim, se quisermos considerar a relação entre um pai e um filho, por exemplo, devemos, de fato, considerar uma dupla relação: a relação de paternidade do pai para com o filho e a relação de filiação do filho para com o pai. Este modo de compreender a relação abre caminho para considerarmos a possibilidade de uma relação não-mútua, ou seja, uma relação que não necessariamente exista reciprocamente nos dois extremos. Tomás de Aquino explica que nestes casos a relação é real em um dos extremos porque este possui

<sup>125</sup> ST I, 13, 7: “(...) *dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram: unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali*”.

<sup>126</sup> Henninger utiliza a expressão “*non-mutual relations*” por considerar que as relações deste tipo são identificadas pelo fato de uma relação real em um termo não ter um correlativo recíproco no outro extremo. A expressão “*relation mixte*” é utilizada por Krempel, pois este enfatiza o fato desta relação ser a união de uma relação real e uma relação lógica (de razão). Cf. HENNINGER, Mark. *Relations: Medieval Theories*. p. 7; e KREMPEL, Albert. *Op. cit.* p. 458.

<sup>127</sup> *In Sent.* I, 26, 2, 1: “*Uno modo, ut dictum est, quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo*”.

um fundamento real para a relação; por não haver tal fundamento no outro extremos, a correlação é aí apenas de razão.

Até aqui não há grandes dificuldades em entender esta tese como hipótese. Dadas as premissas da doutrina da relação de Tomás de Aquino, podemos compreender que seja possível que existam certas relações reais às quais não decorre uma correlação real, já que a correlação não é apresentada, nem por Tomás nem pelo Aristóteles da *Metafísica*, como característica estritamente necessária de uma relação. É fato, porém, que a correlação existe na grande maioria dos casos de relação, de modo que uma dificuldade surge ao tentarmos explicar o porquê desta correlação não existir em situações não-paradigmáticas como nos casos das relações entre conhecido e conhecimento e entre Deus e criaturas. Nossa empresa será agora, portanto, a de expor as divergências nas interpretações dos comentadores de Tomás sobre este ponto. Por fim, terminaremos por considerar algumas questões específicas que são levantadas em consequência ao problema da relação entre Deus e as criaturas.

### 3.3 Causalidade e relação

Por que a relação entre Deus e as criaturas é uma relação não-mútua? Um modo de responder esta questão é relembrar o fato de que a relação é considerada, no sistema aristotélico-tomista, como um acidente categorial que deve necessariamente inerir em uma substância. Enquanto a inerência de tal acidente é possível nas criaturas em relação a Deus, o contrário não pode ser afirmado: Deus não possui acidentes. Embora este raciocínio seja amplamente utilizado pelos escolásticos medievais que sustentam uma forma mais radical de realismo acerca dos acidentes relacionais, e embora o próprio Tomás faça referência a ele no segundo capítulo do segundo livro da *Suma Contra os Gentios*, esta não é a principal linha de argumentação empregada por Tomás para explicar a tese segundo a qual não há em Deus uma relação para com as criaturas.

Um outro modo de explicar esta tese seria indicar que qualquer que seja a noção (*ratio*) através da qual a criatura é relacionada para com Deus, esta noção não

implica em Deus nenhuma mudança, mas apenas mudança na criatura. A relação de criatura-criador, por exemplo, implica movimento na criatura, mas não em Deus. Podemos também compreender este raciocínio utilizando um exemplo adaptado de Aristóteles para relações não-mútuas: a relação entre aquele que conhece e o conhecido. No ato do conhecimento há uma mudança real naquele que conhece, mas não há uma mudança correspondente na coisa conhecida, pois o conhecimento é um ato imanente e não tem seu término na coisa conhecida, e sim no próprio intelecto. Por acontecer naquele que conhece, o ato de conhecer serviria como fundamento no cognoscente da relação para com o objeto conhecido; como não há na coisa conhecida um fundamento semelhante que justifique a correlação, podemos apenas relacioná-la para com o cognoscente por um esforço da razão e, por isso, esta relação é considerada não-real e *de razão*.

Além do mais, como relembra Weinberg<sup>128</sup>, este posicionamento a respeito da relação é o único compatível com a concepção da natureza da causalidade divina sustentada por Aristóteles e aceita pelos pensadores cristãos. Na *Metafísica*, o filósofo diz que o motor imóvel move o mundo enquanto objeto de desejo e “o primeiro movente move como o que é amado”<sup>129</sup>. Desta forma, a própria concepção aristotélico-cristã da causalidade divina indica que a criatura é movida por uma inclinação natural em direção a Deus e, portanto, a criatura estaria necessariamente em relação para com Deus, mas não o contrário. Este posicionamento seria coerente com a tese segundo a qual *a ação está no paciente*, como podemos ver no terceiro livro da *Física* e no respectivo comentário de Tomás: “é evidente que o ato do movimento está no móvel, uma vez que é um ato do móvel, embora nele causado pelo movente”<sup>130</sup>.

A dificuldade, neste momento, está, porém, no fato de que nem toda relação causal pode ser compreendida desta forma: se, por um lado, (a) a ação está no paciente, por outro, (b) na atividade causal de agentes finitos sobre seus pacientes há mudança tanto no agente quanto no paciente. Krempel afirma que esta ao

<sup>128</sup> WEINBERG, Julius. *Op. cit.* p. 98.

<sup>129</sup> *Met.* XII, 7, 1072b3-4.

<sup>130</sup> *In Phys.* III, 4: “*Manifestum est quod actus motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente*”. Cf. também *In De Anima* III, 2; e *In Met.* IX, 2.

menos aparente contradição pode ser verificada textualmente<sup>131</sup>: se a tese (a) é defendida nos comentários à *Física*, à *Metafísica* e ao *De Anima*, a tese (b) pode ser encontrada, por exemplo, no *De Potentia*: “devemos dizer que algo pode ser inerente, porém não ser definido como inerente: a ação não é definida como estando *no* agente, mas como fluindo *do* agente e ainda assim é claro que a ação está *no* agente”<sup>132</sup>.

A solução que Krempel indica para esta inconsistência é considerar estas duas características da causalidade como coexistentes. De fato, um outro texto de Tomás parece indicar exatamente isto: “Em toda mudança e movimento reais há um duplo processo: um vai de um termo do movimento para o outro, como da brancura para a negritude; outro do agente para o paciente, como daquele que faz para o que é feito”<sup>133</sup>. Isto quer dizer, portanto, que todo movimento envolve um processo que acontece no interior do sujeito, quando o sujeito passa de um estado a outro, e um processo que se estende da causa para o efeito, quando um agente age em um paciente. Portanto, podemos concluir que a ação está no agente apenas enquanto este é um agente e não como uma qualidade ou característica que modifique este agente. A questão em jogo neste momento é saber se a atividade criadora divina implica uma relação de Deus para com a criatura, do mesmo modo que implicaria em Deus um acidente da categoria da ação. A solução de Tomás é lembrar que os dois processos que estão envolvidos na mudança de algo devem ser considerados de modo diverso em dois momentos diferentes da mudança: uma coisa é considerá-los enquanto o movimento acontece; outra coisa é considerá-los quando o movimento está terminado:

Estes processos, porém, diferem entre si enquanto o movimento está em progresso e quando o termo do movimento já foi alcançado. Enquanto o movimento está em progresso, a coisa movida afasta-se de um termo e aproxima-se de outro, o que não se aplica quando o termo já foi alcançado, o que pode ser visto naquilo que é movido da brancura para a

<sup>131</sup> KREMPEL, Albert. *Op. cit.* p. 441-452.

<sup>132</sup> *De Pot.* 8, 2: “Unde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens, sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat actionem esse in agente”. Cf. também: *De Pot.* 7, 10; *In Phys.* III, 4 e 5; *Super Sent.* II, 40, 1, 1; *SG* II, 9 e, ainda, *In De Interp.* I, 5.

<sup>133</sup> *De Pot.* III, 3: “In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum”.

negritude, pois ao término do movimento, a coisa não mais aproxima-se da negritude, mas passa a ser negra. Da mesma forma, enquanto o paciente ou o que é feito está em movimento, ele é modificado pelo agente. Mas quando ele alcança o termo do movimento, ele não mais é modificado pelo agente, mas adquire uma certa relação para com o agente, pois tem ser a partir do agente e é de certa forma semelhante ao agente. Assim, ao termo da geração humana, o que nasceu adquire filiação. A criação, portanto, conforme foi afirmado, não pode ser considerada um mover que se põe antes do término do movimento, mas significa o que de fato é. Portanto, a criação não significa uma aproximação até o ser, nem tampouco uma mudança efetuada pelo criador, mas meramente um começo do ser e uma relação para com o Criador a partir do qual a criatura tem seu ser. Consequentemente, a criação não é na realidade nada além de uma relação da criatura para com Deus com um começo de existência.<sup>134</sup>

O que Tomás está afirmando nesta passagem é que o ato criativo pode apenas ser considerado em seu término, e não como um processo. Desta forma, o que se segue da atividade criadora é apenas aquilo que se dá em qualquer atividade, ao fim do movimento: uma relação do paciente para com o agente. Nada é posto em Deus como se a ação divina fosse um processo; o que inclui o fato de que não há em Deus um acidente da categoria da ação que possa ser o fundamento de uma relação para com as criaturas.

Este raciocínio provaria o fato que da atividade criadora não se segue mudança alguma em Deus. O problema com este raciocínio é que, como vimos, Tomás considera possível que *A* passe a relacionar-se com *B* sem que haja mudança em um fundamento de *A*, mas apenas em um fundamento de *B*. Retornando ao exemplo do conhecimento, devemos dizer que, segundo esta premissa, mesmo que o ato de conhecimento não provoque uma mudança na coisa conhecida, mas apenas no cognoscente, isto, em tese, bastaria para explicar uma relação da coisa para com aquele que conhece. Poderíamos transpor o mesmo raciocínio para o caso da

---

<sup>134</sup> *Ibidem*: “Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus iam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem. Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”.



relação entre Deus e as criaturas: o ato criador tem a criatura como término e, portanto, ocorre *na* criatura e não em Deus. Seria válido afirmar que fosse este ato o fundamento da relação da criatura para com Deus e, a partir da teoria de Tomás, poderíamos também pensar que Deus possa passar a relacionar-se com a criatura em virtude de um fundamento adquirido pela criatura, e não por Deus, que permaneceria imutável. De fato, Tomás não recorre às implicações da causalidade divina senão para refutar objeções. Para compreendermos a razão de Tomás postular relações não-mútuas, é necessário encontramos uma outra explicação que não envolva apenas a noção de criação e as exigências da concepção cristã de Deus como imutável.

### 3.4 Uma interpretação menos realista da categoria relação

Thomas Ward se propõe a responder este mesmo problema da doutrina tomista da relação<sup>135</sup>. Tendo conhecimento da obra de Henninger, Ward oferece, porém, uma interpretação um tanto quanto diversa da interpretação deste acerca da questão da possibilidade de relação de Deus para com as criaturas. Embora deixe claro que não questione o fato de que a opinião de Tomás acerca deste problema é bastante clara — a relação é real na criatura, mas apenas de razão em Deus —, ele propõe a tese segundo a qual a doutrina geral de Tomás de Aquino acerca da categoria relação deveria levá-lo a concluir diversamente: que afirmar que a relação para com as criaturas é real também em Deus em nenhum aspecto ameaça a eminência divina.

Para compreendermos a plausibilidade da proposta de Ward, é necessário observar sua interpretação sobre alguns aspectos gerais da filosofia de Tomás de Aquino a respeito da relação. Em primeiro lugar, Ward concorda com Henninger quando este interpreta a distinção entre o ser accidental (*esse*) e a noção própria da relação (*ratio*) como significando que o *esse* da relação consiste inteiramente na inerência no sujeito da relação e que este *inesse* é idêntico ao *inesse* da característica absoluta que funciona como fundamento da relação. Ao explicar sua interpretação

---

<sup>135</sup> Cf. WARD, Thomas. *Op. cit.*

sobre a *ratio* da relação, Ward afirma que não há formas acidentais relacionais realmente distintas de seu fundamento e com isso parece querer implicar que a *ratio* de uma relação é um conteúdo meramente intencional. Ward admite que este posicionamento não pode ser explicitamente encontrado na obra de Tomás de Aquino; segundo ele, porém, tal tese está em concordância com o que Tomás quer dizer em vários textos. O principal argumento de Ward é que:

Diferentemente dos acidentes absolutos como a qualidade ou a quantidade, os quais permanecem em um sujeito por inerência, uma relação significa transição (*in transitu*) de um sujeito para um termo, e não faz uma composição com seu sujeito. (...) O fundamento de uma relação faz composição com seu sujeito, uma vez que o fundamento é uma forma, mas o *respectus ad alterum* de uma relação não faz composição com seu sujeito. (...) É seguro concluir, portanto, que Tomás de Aquino não acredita que existam formas relativas realmente distintas [de seus fundamentos].<sup>136</sup>

Podemos melhor compreender a proposta de interpretação de Ward através das seguintes teses por ele afirmadas. Para ele, segundo Tomás de Aquino:

- (a) A relação não faz uma composição com seu sujeito, pois significa *in transitu*.
- (b) A *ratio* de uma relação não faz uma composição com seu sujeito.
- (c) A relação não é uma forma acidental realmente distinta de seu fundamento no sujeito.

Qualquer que seja o mérito destas afirmações, relativamente à verdade sobre o tema parece-nos imprudente considerá-las como teses do próprio Tomás de Aquino. Em primeiro lugar, Tomás afirma que “a razão do acidente contém sua imperfeição, pois o ser do acidente é a inerência e a dependência, e, por consequência, ele faz uma composição com seu sujeito”<sup>137</sup>. A relação, assim como todas as categorias acidentais, inere em um sujeito e isto necessariamente implica composição com este sujeito. A proposição (b) restringe o significado de (a) e pode

<sup>136</sup> *Ibidem*. p. 286.

<sup>137</sup> *In Sent.* I, 8, 4, 3: “*Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens*”.

ser encontrada explicitamente nos escritos de Tomás de Aquino<sup>138</sup>. Porém, (a) não pode ser considerada como um corolário de (b); interpretamos a proposição (b), em Tomás, em comunhão com sua visão de que todo acidente perfaz uma composição com seu sujeito, ou seja, a relação, considerada como uma unidade composta de *inesse* e *ratio*, inere em um sujeito e em adição a ele forma uma composição. Portanto, (b) significa meramente que não é em virtude da *ratio* que a relação é inerente em um sujeito, mas sim em virtude do *inesse*. Isto é verdadeiro também no caso de todos os outros acidentes categoriais, com a diferença que, conforme vimos no segundo capítulo deste trabalho, a *ratio* dos acidentes absolutos, como a quantidade e a qualidade, por si só pressupõe inerência. Isto não é o mesmo que dizer, como parece interpretar Ward, que a própria *ratio* dos acidentes absolutos perfaz uma composição com seu sujeito, o que não ocorreria na categoria relação.

Por fim, a conclusão a que Ward chega na proposição (c) é que a relação não é uma forma accidental distinta de seu sujeito. Tomás emprega a noção de “forma” quando explica, neste contexto, o que é um acidente. Para compreender este ponto, basta relembrarmos uma passagem da *Suma Contra os Gentios*:

Em nós, as relações têm um ser (*esse*) dependente, pois seu ser não é o ser da substância. Portanto, as relações têm um modo de ser próprio de sua noção (*rationem*), assim como no caso dos outros acidentes. Todos os acidentes são formas supra-adicionadas à substância e causadas pelos princípios da substância<sup>139</sup>.

Parece-nos suficientemente evidente que Tomás inclui, nesta passagem, a relação entre os acidentes que são “formas supra-adicionadas à substância”. Certamente, dada a especificidade da categoria relação a respeito de sua *ratio*, é compreensível confundir aquilo que Tomás diz acerca da *ratio* e aquilo que diz acerca do acidente relacional composto de *ratio* e *inesse*. Mas, não fosse a relação uma “forma supra-adicionada”, não seria ela um acidente, e afirmar isto claramente não é a intenção de Tomás de Aquino. O *esse* e a *ratio* de um acidente, em vez de serem no sujeito

<sup>138</sup> Cf. *In Sent.* I, 20, 1, 1; *De Pot.* 7, 8.

<sup>139</sup> SCG IV, 14: “*In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae*”.

dois elementos constitutivos separados entre si, perfazem uma unidade análoga à unidade entre *esse* e *essentia* na substância individual. Se, de toda forma, concedermos a Ward a proposição (c), a fim de observar suas possíveis conclusões, perceberemos que o próximo passo da argumentação deveria ser um questionamento sobre que tipo de realidade é possível conferir, em Tomás de Aquino, à categoria da relação.

Recorrendo a metáfora da raiz, o raciocínio de Ward leva-o a afirmar que a relação ocorre através de uma atualização de uma potência do fundamento da relação no sujeito, que, por ser uma propriedade absoluta, estaria em capacidade de ser considerado relativamente a algo. A *ratio* da relação, portanto, nada mais seria do que esta capacidade em ato<sup>140</sup>. Esta possibilidade de interpretar a *raiz* à qual Tomás se refere foi por nós considerada anteriormente e a mesma conclusão a que chegamos no capítulo anterior deve ser apresentada à argumentação de Ward: se a relação for reduzida a uma atualização de uma potência em um fundamento absoluto no sujeito, isto necessariamente implicaria mudança *no sujeito*, o que Tomás explicitamente rejeita<sup>141</sup>. Isto ocorre pelo fato de que a passagem da potência para o ato é por si só movimento ou mudança.

De qualquer maneira, esta exposição dos pressupostos interpretativos de Ward serve-nos neste momento apenas a fim de compreendermos melhor a tese central de seu artigo: que a relação de Deus para com as criaturas deveria ser considerada, por Tomás de Aquino, como uma relação categorial real. Os argumentos textuais na obra de Tomás que o levam a considerar a relação Deus-criaturas como uma relação de razão flutuam em torno de dois aspectos principais de sua doutrina: uma intuição de sua teologia natural, segundo a qual Deus é completamente transcendente à criação e sua essência e realidade consistem simplesmente em seu ser; e uma concepção da relação categorial como algo de real no sujeito relacionado, irreduzível a qualquer outra característica deste indivíduo. Ward argumenta que a metafísica da relação de Tomás de Aquino deveria levá-lo a negar este segundo aspecto e, portanto, a afirmar que Deus se relaciona realmente com a

---

<sup>140</sup> Cf. WARD, Thomas. *Op. cit.* p. 287.

<sup>141</sup> Cf. *In Phys.* V, 3.

criatura em virtude de um conteúdo intencional (*ratio*), sem que isto implique inerência em Deus (*inesse*). Toda a crítica de Ward está em última instância baseada nesta suposição, como podemos ver em sua explicação da analogia feita por Tomás entre a relação Deus-criaturas e a relação do objeto conhecido para com aquele que o conhece.

Ward relembra o principal argumento de Tomás segundo o qual a relação do conhecido para com aquele que conhece é apenas uma relação de razão<sup>142</sup>: se a relação fosse real, então o ato de conhecer de alguma forma conferiria ao objeto conhecido uma nova realidade, ou seja, o intelecto humano seria capaz de moldar a realidade, e não de apenas apreendê-la. Supondo-se, porém, que a relação não consiste em uma realidade de forma alguma distinta de seu fundamento no sujeito, não há necessidade desta conclusão: no ato de conhecer, por um lado, o indivíduo que conhece passaria a relacionar-se com o objeto do conhecimento e isto não implicaria, no indivíduo, uma nova realidade distinta do fundamento desta relação, que é o próprio ato de conhecer no indivíduo; por outro lado, o objeto do conhecimento passaria a relacionar-se com aquele que o conhece sem que isto postule no objeto uma nova realidade além da realidade do fundamento desta relação. E o que, porém, poderia funcionar como fundamento para esta relação na coisa conhecida? Segundo Ward, “se nós procurarmos um fundamento no conhecido no qual uma relação categorial real pode ser fundamentada, ele é alguma coisa de inteligível sobre o conhecido, e isto é real na coisa ou sobre a coisa conhecida”<sup>143</sup>.

O que Ward parece não considerar é que, segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, o objeto do conhecimento, exterior ao intelecto humano, não é inteligível senão em potência<sup>144</sup>. A atualização desta potência ocorre apenas no ato imanente do conhecimento, operado pela faculdade ativa do intelecto humano, e não na própria coisa conhecida. Ward teria, portanto, que admitir que o fundamento da relação na coisa conhecida seja uma mera potencialidade de ser

---

<sup>142</sup> Encontrada, segundo Ward, em *De Pot.* 7, 10.

<sup>143</sup> WARD, Thomas. *Op. cit.* p. 291.

<sup>144</sup> Cf., por exemplo, *ST I*, 79, 3: “*Formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu*”.

inteligível. Para aceitarmos esta ideia, seria necessário que Ward indicasse como isto é possível, o que não encontramos em seu artigo. De todo modo, mesmo se admitíssemos esta possibilidade, deveríamos lembrar que, segundo Tomás, o ser da relação é idêntico ao ser de seu fundamento no sujeito. Ora, o ser da potencialidade de ser inteligível é justamente o ser em potência, o que significaria que o ser da relação também o seria: ou seja, como a inteligibilidade da coisa é apenas em potência, assim também seria a relação; uma conclusão que Ward não vislumbrou, mas que provavelmente não seria capaz de admitir sem que isto afetasse a validade de seus argumentos.

Enfim, é evidente que a concepção de Ward a respeito da realidade da relação pode ser aparentemente justificada pela tese de Tomás segundo a qual a *ratio* da relação não implica inerência no sujeito e é nossa compreensão que Tomás de Aquino, diferentemente dos pensadores escolásticos posteriores, não formula a questão da realidade da relação, ou da distinção real entre relação e fundamento, de modo explícito, o que certamente justifica a possibilidade da argumentação dos comentadores a respeito da correta interpretação de sua posição a este respeito pender tanto para um lado quanto para outro. Ward, tendo optado por interpretar a teoria tomista da relação do modo o menos realista possível, pergunta-se porque Tomás não estendeu sobre a questão da relação de Deus para com as criaturas as regras gerais de sua doutrina acerca da categoria relação, e conclui que Tomás deveria ter dito o que, de fato, não disse: que as relações de Deus para com as criaturas são reais, e que isto não implicaria qualquer alteração em Deus.

À parte considerarmos que, na interpretação de Ward, a noção de “real” é utilizada de modos de certa forma contraditórios entre si, posto que ele afirma a existência *real* da relação, enquanto nega que ela postule uma forma accidental *real* no sujeito, acreditamos também que o esforço do intérprete de Tomás por descobrir a pura doutrina tomista deve seguir na direção oposta da argumentação de Ward: se for o caso de não ser, para nós, possível determinar o explícito posicionamento de Tomás a respeito da realidade da relação em geral, seu posicionamento explícito acerca da realidade da relação na questão específica da relação entre Deus e as criaturas deveria ser ajudar-nos a reconstruir a doutrina

geral de Tomás, de modo que comporte a seguinte conclusão: “em Deus não há relação real para com a criatura, mas apenas segundo a razão”<sup>145</sup>.

### 3.5 Relações não-mútuas como relações entre termos de diferentes ordens

Até aqui temos observado que tanto a consideração da dependência da criatura em relação a Deus em virtude do ato de criação, quanto a análise da concepção de Deus como imutável e sumamente simples, não são capazes de nos fornecer uma explicação suficientemente convincente para a concepção tomista segundo a qual a relação das criaturas para com Deus é uma relação real, enquanto a relação de Deus para com as criaturas é uma relação de razão. Como indicamos na consideração da interpretação de Thomas Ward, talvez seja necessário, em vez de extrairmos dos princípios da doutrina tomista a conclusão a que chega Tomás de Aquino, percorrermos o caminho inverso: um esforço por “resolver” a conclusão em seus princípios e, portanto, analisar a tese da não reciprocidade da relação entre Deus e as criaturas e nela descobrir algo novo que nos ajude a compreender os princípios gerais da doutrina de Tomás de Aquino. Para isso, devemos recorrer aos textos onde ele defende e explica esta tese. Concordamos com Henninger quando este diz que a melhor formulação deste ensinamento está no *De Potentia*, questão sete, artigo dez<sup>146</sup>. Consideremos mais atentamente esta passagem, reconstruindo, passo a passo, o pensamento de Tomás:

As relações que dizemos de Deus para com as criaturas não são nele uma realidade. Para tornar isto evidente, devemos observar que, uma vez que uma relação real consiste na ordem de uma coisa para outra, conforme já foi dito, uma relação real é mútua apenas naquelas coisas nas quais em cada extremo da relação encontra-se a mesma razão de uma ordem para com o outro<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> ST I, 13, 7: “*In Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum*”.

<sup>146</sup> Embora na *Suma Teológica* Tomás talvez ofereça uma explicação mais didática das mesmas ideias centrais. Cf. ST I, 13, 7. Cf. HENNINGER, Mark. *Op. cit.* pp. 31-39.

<sup>147</sup> *De Pot.* 7, 10: “*(...) relationes, quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum*”.

Tomás relembra que a relação consiste na ordenação de uma coisa em direção a outra e que esta ordenação tem uma razão, ou seja, um modo específico de estar em relação com estas coisas. Quando dizemos que “Sócrates é menor que Símiás” e que “Sócrates é mestre de Platão” é evidente que as duas relações significam coisas diferentes entre si, e isto se dá porque a razão da primeira relação é a comparação de uma quantidade determinada – a altura de Sócrates –, que é ordenada a Símiás, enquanto a razão da segunda relação é uma determinada atividade de Sócrates – a atividade de ensinar –, que é direcionada a Platão. Tomás propõe que uma relação entre *A* e *B* é mútua quando há, tanto de *A* para *B*, como de *B* para *A*, relações cujas respectivas ordens pertençam mutuamente à mesma razão. Portanto, não é suficiente para considerarmos as relações entre *A* e *B* como mútuas o fato de que exista em *A* uma relação real para com *B* e em *B* uma relação real para com *A*, mas elas devem ser *do mesmo tipo*.

Um exemplo sugerido por Henninger<sup>148</sup> e por nós adaptado pode ser valioso para compreendermos esta proposição. Consideremos as relações “Sócrates é menor que Símiás” (*R*) e “Símiás é escravo de Sócrates” (*R'*). Não basta sabermos que estas relações são reais em Sócrates e Símiás respectivamente para afirmarmos que elas são mútuas: ao contrário, a relação (*R*) diz respeito a uma ordenação de Sócrates para com Símiás em virtude de uma comparação entre as alturas de Sócrates e Símiás, enquanto (*R'*) diz respeito a uma ordenação de Símiás para com Sócrates em virtude da escravidão – uma passividade sofrida por Símiás com relação a Sócrates, ou seja, (*R*) e (*R'*) não podem ser consideradas relações mútuas, apesar de serem relações reais de Sócrates para com Símiás e vice-versa. Certamente podemos argumentar que a relação “Símiás é escravo de Sócrates” não é uma correlação de “Sócrates é menor que Símiás”, ou seja, ambas não se implicam mutuamente, mas assim o é justamente por não serem a relação em Sócrates e a relação em Símiás em virtude da mesma razão. Embora seja evidente que toda relação parece implicar uma correlação mútua, conforme explica Aristóteles nas *Categorias*<sup>149</sup>, é necessário verificar se estas correlações são de fato da mesma

<sup>148</sup> HENNINGER, Mark. *Op. cit.* p. 34.

<sup>149</sup> Cf. acima, capítulo 1 e *Cat.* 7, 7a22-b14.



razão, ou, como Henninger chama, do mesmo tipo. Em suma, segundo Tomás de Aquino, apenas relações do mesmo tipo podem ser relações mútuas.

Para compreendermos os próximos passos da argumentação de Tomás de Aquino, é necessário recordarmos a distinção postulada por Aristóteles na *Metafísica*<sup>150</sup> entre três classes diversas de relações: relações quantitativas, relações causais e relações não-mútuas. A respeito das relações quantitativas, Tomás afirma que elas são sempre mútuas:

(...) uma relação real mútua encontra-se apenas em coisas nas quais em cada extremo encontra-se a mesma razão de ordenação de um para com outro. Isto se aplica a todas as relações consequentes à quantidade. Uma vez que a noção (*ratio*) da quantidade encontra-se despojada de todas as coisas sensíveis, ela está de acordo com a mesma noção em todas as naturezas corpóreas. É pela mesma razão que algo que possui quantidade relaciona-se a outro, e vice-versa. Entre uma quantidade absolutamente considerada e outra, há ordem segundo a medida e o mensurado, e de acordo com os nomes de todo e de parte, e ainda de acordo com outros nomes que resultam da quantidade.<sup>151</sup>

Aristóteles e Tomás de Aquino incluem nesta classe de relações todos os predicados relacionais fundamentados em uma propriedade absoluta no sujeito, e não em um acidente das categorias ação ou paixão. Nestes casos, a relação é sempre mútua, pois tanto a relação quanto a correlação que se segue são sempre ordenações da mesma razão em ambos os extremos. Quando afirmamos uma relação de similaridade, como quando dizemos que a relação “A é da mesma cor que B” é verdadeira, isto implica que a correlação correspondente é também verdadeira: “B é da mesma cor que A”. Isto ocorre porque a correlação de uma relação cuja razão da ordenação é uma determinada qualidade de um extremo, por exemplo, a cor, será sempre, por sua vez, também uma relação do mesmo tipo, cuja razão da ordenação é a mesma: a cor.

<sup>150</sup> Cf. acima, capítulo 1 e *Met.* V, 15, 1020b26-1021b3.

<sup>151</sup> *De Pot.* 7, 10: “(...) *tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum huiusmodi quae quantitatem consequuntur*”.

Vejam os o que Tomás diz a respeito das outras classes de relativos:

Nas relações consecutivas à ação e paixão, ou às faculdades passivas ou ativas, não há sempre a ordem do movimento em ambas as partes. Aquilo que possui a natureza de ser paciente, movido ou causado deve sempre estar ordenado ao agente ou movente, uma vez que o efeito é sempre levado à perfeição pela sua causa e dela dependente, de modo que é a ela ordenado, pois a causa é aquilo pelo qual o efeito é levado à perfeição. Por outro lado, os agentes, tanto moventes quanto causas, algumas vezes possuem uma ordem para com seus respectivos pacientes, movidos ou causados, na medida em que o bem e a perfeição do movente ou agente é encontrada no efeito, no paciente, ou na coisa movida.<sup>152</sup>

A segunda classe de relações são aquelas cujo fundamento é algum tipo de movimento, ou seja, a ação e a paixão, ou pelos menos potências para tal movimento. Quando se refere a esta classe de relativos, Tomás não afirma a reciprocidade com tanta convicção como quando o faz a respeito da primeira classe. Ele afirma que sempre há relação do extremo passivo para com o extremo ativo, pois o efeito sempre é aperfeiçoado pela causa e sempre é a ela semelhante. Já a respeito da relação do agente para com o paciente, Tomás diz que “algumas vezes” há nos agentes um fundamento correlativo, ou seja, uma razão de ordenação para com os respectivos pacientes. Isto sempre ocorre, afirma Tomás, no caso dos agentes que através de sua ação produzem entes da mesma espécie: há no pai uma ordenação desta natureza para com o filho e por isso dizemos que a relação entre pai (agente) e filho (paciente) é uma relação mútua. A correlação também acontece nos casos em que o agente, movendo-se, move, causa ou age no paciente: isto quer dizer que sempre que o agente age no paciente através de um movimento do próprio agente, a relação é também mútua. Praticamente toda espécie de movimento de que temos experiência é assim; um exemplo seria um homem que carrega um objeto: neste caso, a ação de mover o objeto implica movimento também no próprio homem e, portanto, há tanto no homem quanto no objeto uma ordenação mútua da mesma razão.

---

<sup>152</sup> *Ibidem*: “In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causae, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, in quantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis, attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis”.

Por fim, Tomás considera os casos nos quais não há reciprocidade de relação:

E há ainda algumas coisas que são ordenadas a outros, mas não vice-versa, pois elas são totalmente estranhas ao gênero de ações ou potência das quais tal ordem é consecutiva: assim, o conhecimento possui uma relação para com o conhecível, pois aquele que conhece por um ato inteligível possui uma ordem para com a coisa conhecida exterior à alma. A própria coisa que está fora da alma, porém, não é tocada por tal ato, uma vez que o ato do intelecto não adentra a matéria exterior, mudando-a. Desta forma, a coisa que está fora da alma é totalmente estranha ao gênero das coisas inteligíveis.<sup>153</sup>

Neste momento, Tomás enfim introduz a principal noção da explicação do motivo de existirem relações não-mútuas. Segundo ele, há pelo menos um caso – a da relação entre conhecimento e conhecido – no qual a causa é de uma ordem completamente diversa do efeito e, portanto, não há na causa em relação ao efeito uma ordenação da mesma razão que haveria no efeito em relação à causa. No ato do conhecimento, aquele que conhece evidentemente relaciona-se à coisa conhecida em virtude do ato de conhecimento. O ato de conhecimento é, porém, imanente à alma e não “toca” a coisa conhecida, de modo que não pode ser o fundamento de uma relação da coisa para com aquele que conhece. O objeto do conhecimento existe na ordem natural ou física, enquanto o ato de conhecimento é da ordem inteligível ou intencional<sup>154</sup>. Henninger explica que as diferentes ordens nas quais algo pode existir (ordens física, intencional, matemática, moral, psicológica ou espiritual) são incomensuráveis entre si, ou seja, “não possuem uma base comum de comparação”<sup>155</sup> e, portanto, nos casos nos quais uma ação é realizada em uma ordem diversa do agente, a relação entre a causa e o efeito não pode ser mútua. Isto é consequente com o fato de uma relação mútua só acontecer quando há, nos dois extremos, uma mesma razão para a ordem recíproca: e isto é impossível nos casos em que a atividade que fundamenta a relação em um dos termos é de uma ordem completamente diversa da ordem do outro extremo. Desta

<sup>153</sup> *Ibidem.*: “*Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile*”.

<sup>154</sup> Cf. *In Sent.* I, 30, 1, 3, ad3.

<sup>155</sup> HENNINGER, Mark. *Op. cit.* p. 36.

forma, a terceira classe de relativos, segundo a classificação de Aristóteles, é compreendida por Tomás de Aquino como um caso especial da segunda classe: trata-se de relações causais nas quais a causa e o efeito existem em diferentes ordens.

Enfim, por que razão Tomás de Aquino mantém que Deus não se relaciona realmente com a criatura?

Deus, porém, não age através de uma ação intermediária, que é compreendida como procedente de Deus e tendo seu término na criatura, mas sua ação é a sua própria substância e, portanto, é completamente exterior ao gênero do ser criado (*esse creati*) através do qual a criatura com ele se relaciona. Da mesma forma, nenhum bem é acrescentado ao criador a partir da produção da criatura, conquanto sua ação é supremamente livre, conforme diz Avicena. É também evidente que ele não é movido a agir, mas, sem mudança alguma em si mesmo, faz todas as coisas mutáveis. Portanto, não há nenhuma relação real em Deus para com as criaturas, enquanto as criaturas são realmente relacionadas a ele, como o efeito à causa.<sup>156</sup>

Do mesmo modo que acontece com o conhecimento, a ação que fundamenta a relação real de um extremo, a criatura, é de uma ordem completamente diversa do outro extremo, Deus. Qual é, porém, o fundamento da relação da criatura para com Deus? É o ser criado, *esse creatum*. Neste momento, percebemos que Tomás tem ainda um bom motivo para considerar que as relações não-mútuas sejam também fundamentadas em um ato, pois o fundamento da relação das criaturas para com Deus é também uma ação: o *ato de ser*, ou seja, o fundamento é o próprio ato de ser, conforme criado pela ação divina e limitado pela essência. Um ato de ser limitado pela essência pode justamente servir como fundamento da relação de dependência que é a criação na criatura<sup>157</sup>. Não há, porém, nenhum fundamento correspondente do mesmo tipo em Deus. A razão para isso não é explicitamente oferecida no *De Potentia*, mas acreditamos ser bastante clara: Deus

---

<sup>156</sup> *De Pot.* 7, 10: “*Deus autem non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquatur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturae ad ipsum, sicut effectus ad causam*”.

<sup>157</sup> SCG II, 18.

não é *esse creatum*; ao contrário, ele é completamente exterior a ordem do ser criado, pois é o *ipsum esse subsistens*. É prudente considerarmos, enfim, que esta é a principal chave interpretativa da doutrina tomista da não reciprocidade da relação entre Deus e as criaturas.

É a nossa compreensão que Tomás de Aquino não baseia sua doutrina em uma análise da concepção de Deus como imutável, ou num minucioso exame da concepção de criação, mas, em vez disso, considera estas teses na perspectiva do *esse*, perspectiva esta tão original e vibrante em seu pensamento. Tomás transforma a teoria aristotélica da relação, à luz da *metafísica do ser*; a noção da ação como fundamento da relação em Aristóteles tem seu sentido original, de determinação de uma substância já existente, atualizado à luz desta nova metafísica e dá lugar ao ato de ser da criatura, que é o fundamento de sua relação para com Deus. Considerando ainda o importante papel que a categoria relação exerce na explicação por parte filosofia cristã do mistério da Trindade, podemos por fim, visualizar o grande valor que é conferido ao tema no pensamento medieval.

## CONCLUSÃO

Os interessados em estudar a categoria relação no pensamento de Tomás de Aquino necessariamente deparam-se com uma multiplicidade de contextos nos quais o tema é tratado, uma variedade de problemas que são levantados, e um grande número de teses que são construídas e explicadas. Há, durante todo o curso da pesquisa, o risco premente de que a parte seja considerada como o todo e, diante do amplo panorama teórico no qual as discussões de Tomás são realizadas, é grande o desafio de julgar, dentre os argumentos e posicionamentos tomistas, quais seriam os mais importantes e definitivos. Um esforço como este certamente ultrapassaria em importância o de simplesmente expor as conclusões de Tomás diante de problemas específicos.

Os historiadores do pensamento de Tomás corretamente destacam a evolução do pensamento tomista desde o *De Ente* até a *Suma Teológica*, mas a trajetória do pensamento de Tomás é coerente o suficiente para que seja possível afirmar com um bom nível de certeza que, por exemplo, para ele não há em Deus relações reais. Compreender de fato esta conclusão e o modo exato como que está inserida no pensamento de Tomás é, por outro lado, um esforço um tanto quanto mais desafiador: seria necessário, em primeiro lugar, reconstruir os argumentos originalmente tomistas, reconhecendo o modo preciso em que os conhecimentos prévios sobre o método e o objetivo de Tomás de Aquino podem iluminar a compreensão desta teoria particular. Em um segundo momento, deveria ser possível retornar aos princípios do pensamento tomista e descobrir quais aspectos nele são iluminados pela metafísica da relação.

A não compreensão deste duplo processo pode ter levado os intérpretes contemporâneos a descartar completamente a hipótese de a teoria da relação aristotélico-tomista ser filosoficamente interessante. Ao julgarem insuficientes os aparatos lógico e metodológico à disposição destes filósofos, estenderam seu julgamento a todas as conclusões e aspectos do sistema: Weinberg, por exemplo, define que o objetivo de seu estudo é reconhecer o fato de que vários posicionamentos filosóficos do pensamento antigo e medieval são responsáveis pelo

atraso, na história da filosofia, da correta compreensão do conceito relação, só descoberta pela lógica contemporânea<sup>158</sup>.

Ao apontarmos para estas inconsistências de certos intérpretes da filosofia tomista, certamente não é nossa intenção afirmar que o presente trabalho leva completamente a cabo todas as implicações e facetas deste “duplo processo” que deve ser seguido. Consideramos, porém, que o esforço aqui empreendido é ao menos um pequeno passo nesta direção. Neste sentido, consideramos importante, no primeiro momento deste processo, a preocupação por compreender, no contexto da própria filosofia de Aristóteles, os pressupostos aristotélicos da doutrina tomista, pois, em posse deste conhecimento, podemos descobrir os aspectos originais da filosofia de Tomás de Aquino e estabelecer as bases para uma melhor compreensão geral de sua teoria.

No caso da doutrina da relação, uma das contribuições mais gerais realizadas na filosofia de Tomás é a introdução de dois princípios constitutivos de um acidente relacional: a *ratio* e o *esse*. Esta proposta é inovadora não só por não ser possível encontrá-la em Aristóteles, mas também no sentido de que faz com que Tomás seja capaz de considerar a relação em outro plano metafísico do que meramente na lógica das proposições relacionais ou na estrutura ontológica dos entes corpóreos, mas sim no plano do ser. Por definir estes dois princípios do jeito que o faz, Tomás coloca-se em posição de dialogar com os filósofos posteriores que exigem que a relação seja considerada como uma propriedade minimamente diádica, pois enquanto o *esse* da relação consiste na inerência do fundamento da relação em seu sujeito, a *ratio* consiste apenas em uma referência específica a um termo externo ao sujeito: deste modo, os dois extremos da relação são contemplados na doutrina tomista.

A distinção entre *esse* e *ratio*, ainda, contribui para que Tomás seja capaz de resolver certos problemas impostos por aqueles que negam à relação qualquer tipo de realidade. Um exemplo seria o argumento da mutabilidade – algo que existe realmente só pode ser modificado se for realmente afetado; ora, os relativos

---

<sup>158</sup> Cf. WEINBERG, Julius. *Op. cit.* pp. 61-63.

podem ser modificados sem serem realmente afetados; logo, eles não existem realmente —, que Weinberg remonta aos estoicos<sup>159</sup>: tal argumento pode ser refutado pela tese segundo a qual algo só muda quando há mudança *neste* algo: uma relação pode começar ou terminar por uma mera aquisição ou perda da *ratio* de um termo, em função de uma mudança no fundamento do outro termo; a *ratio*, por ser meramente uma referência a um outro, não implica mudança *no* sujeito.

Podemos também compreender a distinção entre *esse* e *ratio*, introduzida por Tomás para explicar o problema da relação, como uma extensão de uma outra doutrina tomista, muito estudada por seus intérpretes e seguidores: a distinção entre *ato de ser* e *essência*. Segundo a metafísica aristotélico-tomista, tudo o que existe na realidade são substâncias e acidentes; se há, na substância, a coexistência de dois princípios realmente distintos, seria razoável admitir que um par de princípios correspondentes compusesse os acidentes. Assim como na substância o ser é limitado pela essência, também podemos estender esta tese aos acidentes: o ser do acidente consiste na inerência em seu sujeito, enquanto a *ratio* consiste propriamente na forma como se dá esta particular inerência. O *inesse* por si só, não limitado pela *ratio*, indica qualquer tipo de ente que existe neste particular modo de ser inerente, ou seja, qualquer categoria accidental; a *ratio* limita esta existência a uma particular ocorrência de uma inerência. No caso da relação, o *esse* do acidente relacional é idêntico ao *esse* do fundamento absoluto da relação, e é em virtude disso que podemos compreender a tese aristotélica segundo a qual a relação é o que existe de menos real, pois consiste apenas em uma limitação supra-adicionada ao *esse* de um fundamento absoluto.

Ainda na empresa de compreender a teoria tomista da relação à luz dos princípios de sua metafísica do *esse* e, portanto, ainda no primeiro passo do “duplo processo” que defendemos anteriormente, devemos também reinserir a doutrina de Tomás em seu contexto originário: a discussão sobre a possibilidade de atribuímos relações a Deus. Como premissa de seu argumento, Tomás explica que há apenas duas classes de relações: relações entre quantidades, ou entre propriedades derivadas de quantidades, e relações que têm seu fundamento em uma ação e sua

---

<sup>159</sup> Cf. WEINBERG, Julius. *Op. cit.* pp. 79-81.



respectiva paixão. As relações da segunda classe são não-mútuas quando a paixão que fundamenta a relação em um termo é de uma ordem diferente da ação que fundamentaria a relação no outro. Isto acontece com o conhecimento, mas também com a relação entre Deus e as criaturas, pois o ato de ser criado por Deus, *esse creatum*, que fundamenta a relação nas criaturas, não possui correspondente em Deus: Deus não é ou possui *esse creatum*, mas é o próprio ser subsistente, *ipsum esse subsistens*.

Enfim, algo deveria ser dito do segundo momento do estudo da relação em Tomás de Aquino: seria necessário um esforço para compreender de que modo a teoria da relação enriquece os princípios tomistas da metafísica do *esse*. Se, por um lado, este esforço está ainda por ser levado a cabo, por outro, podemos afirmar que é justamente a defesa da não reciprocidade da relação entre Deus e as criaturas que pode ser um fio condutor para tal reflexão. Deve ser notado, ao chegarmos à conclusão da não reciprocidade da relação entre Deus e as criaturas, que o argumento de Tomás não consiste em simplesmente apontar para a simplicidade ou imutabilidade divinas, tampouco em apenas sinalizar que a criação não acrescenta algo em Deus: pelo contrário, a não relacionalidade de Deus, concluída por Tomás no âmbito filosófico do estudo dos problemas suscitados pela concepção da relação como categoria real do ente, pode também ser considerada como premissa para a explicação de uma determinada concepção de Deus postulada pela teologia natural, e professada pela fé cristã, e não apenas uma tese decorrente desta concepção.

É necessário ainda lembrar que o estudo do tema da relação entre Deus e as criaturas é geralmente reduzido ao problema da possibilidade de atribuir a Deus alguma relação para com as criaturas. De fato, é este o problema principal que está em jogo. Porém, podemos também retirar da consideração deste problema por Tomás de Aquino ainda um outro ensinamento: o modo de compreender a relação das criaturas para com Deus. Se, por um lado, é necessário afirmar que Deus não se relaciona realmente com os entes por ele criados, por outro, devemos lembrar que as criaturas relacionam-se para com Deus através daquilo que lhes é mais íntimo e mais atual: o seu próprio ato de Deus. O *esse* da relação é idêntico ao *esse* de seu

fundamento. Se isto significar que a realidade da relação é proporcional à realidade do fundamento da relação no sujeito, então devemos concluir que, segundo os princípios da filosofia tomista, a relação da criatura para com Deus consiste juntamente em sua participação no ser divino, o *actus essendi*, aquilo de mais real que a criatura possui. A criação nada mais sendo do que uma relação da criatura para com seu criador, junto com uma “novidade no ser”: *et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> *De Pot.* III, 3.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Tomás de Aquino

Para consultar os textos de Tomás de Aquino, utilizamos a versão eletrônica da *Opera Omnia* compilada e revisada por Enrique Alarcón e disponível em <<http://www.corpusthomicum.org>> (acesso em: dez. 2012). O texto disponível na internet é baseado numa variedade de edições, listadas abaixo:

*Commentaria in Octo Libros Physicorum*. Textum Leoninum Taurini, 1954. (*In Phys.*)

*De Ente et Essentia*. Textum a L. Baur Monasterii Westfolorum, 1933. (*De Ente*)

*Expositio Libri De Ebdomadibus*. Textum Taurini, 1954. (*De Hebdom.*)

*Expositio Libri Peryermeneias*. Textum Leoninum Taurini, 1955. (*In De Interpr.*)

*Quaestiones Disputatae de Potentia*. Textum Taurini, 1953. (*De Pot.*)

*Quaestiones Disputatae de Veritate*. Textum Leoninum Romae, 1970. (*De Ver.*)

*Scriptum Super Sententiis*. Textum Parma 1856. (*In Sent.*)

*Sentencia Libri De Anima*. Textum Taurini, 1959. (*In De Anima*)

*Sententia Libri Metaphysicae*. Textum Taurini, 1950. (*In Met.*)

*Summa Contra Gentiles*. Textum Leoninum Taurini, 1961. (*SCG*)

*Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae, 1888. (*ST*)

*Super De Trinitate*. Lugduni Batauorum, 1959. (*In De Trininate*)

### Outras Fontes Primárias

ALBERTO MAGNO. *Opera Omnia*. Ed. Auguste e Émile Borgnet. Paris: Vivès, 1890-1899. v.31.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. “De Trinitate”. In: *Opera Omnia - Editio Latina*. Città Nuova Editrice. Disponível em: <<http://augustinus.it>>. Acesso em: dez. de 2012.

ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Ed. Immanuel Bekker. Berlim, 1831.

\_\_\_\_\_. *Categorias*. Trad. Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BOÉCIO, Severino. *De Hebdomadibus*. In: *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. Londres: Harvard University Press, 1918.

GUILHERME DE OCKHAM. *Lógica dos termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

### Fontes Secundárias

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

ANGIONI, Lucas. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

BERETTA, Beatrice. Ad aliquid: *La relation chez Guillaume d'Occam*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1999.

BROWER, Jeffrey. "Abelard's Theory of Relations". In: *The Review of Metaphysics* 51. Washington: The Catholic University of America Press, 1998.

\_\_\_\_\_. BROWER, Jeffrey. "Relations Without Polyadic Properties: Albert the Great On the Nature and Ontological Status of Relations". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v. 83, 3, pp. 225-257.

DE NYS, Martin J. "God, Creatures, and Relations: Revisiting classical theism". In: *The Journal of Religion*. v. 81, 4, 2001. pp. 595-614.

ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in Historical Perspective*. Nova Iorque: E.J. Brill, 1993.

GILSON, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

HENNINGER, Mark. "Aquinas on the Ontological Status of Relations". In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol 25, 4, 1987, pp. 491-515.

\_\_\_\_\_. *Relations: medieval theories*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HOOD, Pamela M. *Aristotle on the Category of Relation*. Lanham: University Press of America, 2004.

KREMPEL, Albert. *La Doctrine de La Relation Chez Saint Thomas*. Paris: Vrin, 1952.

KOSSEL, Clifford. "Principles of St. Thomas Distinction Between the Esse and Ratio of Relation: part 1". In: *The Modern Schoolman*. v. 24, 1, 1946.

\_\_\_\_\_. "Principles of St. Thomas Distinction Between the Esse and Ratio of Relation: part 2". In: *The Modern Schoolman*. v. 24, 2, 1947.

\_\_\_\_\_. “St. Thomas Theories of the Causes of Relation”. In: *The Modern Schoolman*. v. 25, 3, 1948.

LaCUGNA, Catherine M. “The Relational God: Aquinas and Beyond”. In: *Theological Studies*. v. 46, 1985. pp. 647-663.

RUSSELL, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*. Londres: Routledge, 2009.

STORCK, Alfredo (ed.), *In Aristotelis Analytica Posteriora. Estudos acerca da recepção medieval dos Segundos Analíticos*. Porto Alegre: Linus, 2009.

WARD, Thomas. “Relations Without Forms: Some Consequences of Aquinas’s Metaphysics of Relations”. In: *Vivarium* 48, Brill, 2010.

WEINBERG, Julius. “The Concept of Relation: some observations on its history”. In: *Abstraction, Relation, and Induction*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1965.

WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

\_\_\_\_\_. “Thomas Aquinas’s Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)”. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25, n.1, 1987. pp. 13-34.