



*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

PAULO VICENTE GOMES SILVA FILHO

O PROBLEMA DA VERDADE NA FILOSOFIA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

RECIFE/2014



*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

CENTE GOMES SILVA FILHO

O PROBLEMA DA VERDADE NA FILOSOFIA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte do requisito exigido para a conclusão do Mestrado

Área do conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

RECIFE/2014



Catálogo na fonte

Bibliotecária Miriam Stela Accioly, CRB4-294

M528e Silva Filho, Paulo Vicente Gomes.

O problema da verdade na filosofia de Santo Tomás de Aquino / Paulo Vicente Gomes Silva Filho. . Recife : O autor, 2014.

86 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Aquino, São Tomás de, 1225?-1274. 3. Teoria do Conhecimento. 4. Verdade. 5. Transcendentalismo. 6. Metafísica. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2014-93)



ENTE GOMES SILVA FILHO

O PROBLEMA DA VERDADE NA FILOSOFIA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 15/08/2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Anderson Dórc Ferreira (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2014



PDF
Complete

*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

RESUMO

Nossa dissertação tem como objetivo principal analisar a teoria da verdade em santo Tomás de Aquino, mais especificamente, o problema da adequação entre o objeto conhecido e o intelecto que conhece. Através da análise epistêmico-metafísica, santo Tomás deve demonstrar como é possível obter conhecimento racional dos diversos entes e como este conhecimento deve estar exatamente proporcionado ao intelecto que conhece. Santo Tomás também resolve um problema que reside no fato de a alma dos indivíduos serem essencialmente unas e distintas umas das outras, necessariamente o conhecimento gerado por elas ser também individual e, contudo, a verdade, que é universal deve ela ser comunicada a todos, gerando assim uma tensão entre as diversas almas que conhecem individualmente e a noção da unidade na universalidade da verdade.

Palavras-chave: Santo Tomás de Aquino, Ente, Teoria do conhecimento, Verdade, Transcendental, Metafísica.



*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ABSTRACT

Our dissertation aims to analyze the theory of truth in St. Thomas Aquinas, more specifically, the problem of matching the known object and the intellect that knows. By analyzing epistemic-metaphysical, St. Thomas must demonstrate how it is possible to obtain reasonable knowledge of the various entities and how this knowledge should be exactly proportioned to the intellect that knows. St. Thomas also solves a problem lies in the fact that the soul of individuals and one are essentially distinct from each other, necessarily the knowledge generated by them and also be individual, however, the truth that is universal it must be communicated to all, thus generating a tension between the various souls who know individually and the notion of unity in the universality of truth.

Keywords: Thomas Aquinas, Being, Theory of Knowledge, Truth, Transcendental Metaphysics.



Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, cuja a ajuda na orientação e obtenção de matéria bibliográfico foram imprescindíveis para a confecção da presente dissertação.

Ao Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini pela inspiração e excelentes conselhos.

Aos Profs. Drs Anastácio Borges de Araújo Júnior e Anderson D'Arc Ferreira pela disponibilidade em ajudar com suas excelentes observações na presente dissertação.

Aos meus pais e irmãos que me apoiaram e apoiam incondicionalmente os meus estudos em filosofia.

A *Twinnings of London* que com seus chás ajudaram-me a passar mais agradavelmente o tempo difícil da escrita da dissertação

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 7 |
| 1 BREVE DISCUSSÃO SOBRE O SER EM ARISTÓTELES | 11 |
| 1.1 SER E <i>OUSIA</i> | 12 |
| 1.2 DELINEAMENTOS APROXIMATIVOS DO QUE VEM A SER <i>OUSIA</i> | 15 |
| 1.2.1 A matéria (<i>hylé</i>) enquanto <i>ousia</i> | 18 |
| 1.2.2 A forma (<i>eidos</i>) enquanto <i>ousia</i> | 18 |
| 1.2.3 A <i>ousia</i> é algo de universal? | 19 |
| 1.2.4 Relações entre <i>ti esti</i> , <i>to ti en einai</i> , <i>eidos</i> e <i>ousia</i> | 24 |
| 2 SER E CONHECIMENTO EM SANTO TOMÁS DE AQUINO..... | 30 |
| 2.1 CONCEITO DE ENTE SEGUNDO SANTO TOMÁS DE AQUINO | 33 |
| 2.1.1 O ente compreendido como aquilo o que o intelecto primeiramente concebe | 39 |
| 2.2 ENTE E CONHECIMENTO..... | 42 |
| 2.2.1 A essência absolutamente considerada | 45 |
| 2.2.2 A síntese concretiva | 53 |
| 3 VERDADE E CONHECIMENTO..... | 57 |
| 3.1 A VERDADE NAS COISAS SENSÍVEIS | 64 |
| 3.2 A VERDADE NO INTELECTO | 65 |
| 3.3 O PAPEL DO ERRO NA TEORIA DA VERDADE DE SANTO TOMÁS | 69 |
| 3.4 O FUNDAMENTO DO CONSENSO DA VERDADE..... | 73 |
| CONCLUSÃO..... | 80 |
| REFERÊNCIAS..... | 83 |

INTRODUÇÃO

Acreditamos que a filosofia é algo que existe em cada indivíduo. É uma atividade humana que se realiza através de questionamentos, buscando algo que ainda não possuímos, neste caso específico, o conhecimento. Se a filosofia é a arte de perguntar, é claro que ela é além de exclusivamente humana, algo que se manifesta entre nós desde a infância. É comprovada a inclinação natural das crianças à pergunta. Seus *õporquêsõ* ora nos fascinam ora nos irritam. São nossas perguntas que nos fazem descobrir as coisas desde a infância e, através daquilo que Platão chama de *Thaumazein* no *Teeteto*¹, é que passamos a filosofar, ou seja, através do espanto ou perplexidade originárias que nos reencantamos com as coisas e aprendemos a desaprender aquilo que acreditávamos saber. No início da filosofia, Parmênides dizia: *õpois o mesmo é a pensar e portanto, ser*². Podemos interpretar tal afirmação de diversas maneiras, mas, ela sempre será recorrente na história da filosofia, obviamente transfigurada de outros problemas e estes, mais adequados à época histórica na qual aparece.

Em nossa dissertação buscaremos interpretar como na filosofia de Santo Tomás pode haver conhecimento verdadeiro pelo ser humano e de que maneira isso sempre pressupõe uma adequação *õentre aquilo que é e õaquilo que está na mente*, de modo a haver correspondência ou semelhança da coisa e aquilo que dela se abstrai. Isso constituiu um problema bastante agudo para o Aquinate, pois é algo bastante complicado encontrar uma solução para adequar aquilo que está na mente, que são conceitos unos sobre as coisas, e as coisas mesmas que são múltiplas e é isto que ele espera resolver com sua teoria da verdade. Faz-se importante dizer de antemão que o viés do problema da verdade em Santo Tomás aqui trabalhado será o epistemológico, muito embora, por força do tema tratado, recorreremos a categorias metafísicas na explanação e, como afirmara Scott MacDonald, não havia uma distinção exatamente rígida entre epistemologia e metafísica onde, esta última, seria a base pela qual a epistemologia seria erigida³.

¹ *õThaumazeinõ* geralmente traduzido por *õperplexidadeõ*, um sentimento originador do questionar filosófico. Em *Diálogo com Teodoro* (personagem do diálogo), sobre o conhecimento, Sócrates fala: *õTeodoro, parece ser, meu amigo, um bom avaliador no que tange a tua natureza, visto que esse sentimento de perplexidade revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidadeõ* (PLATÃO. *Teeteto*: diálogos I. 155d Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006. p. 63).

² *õto gar auto noein estin te kai einaiõ* (PARMÊNIDES. *Fragmentos*. In: **Os Pré-Socráticos**. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 122).

³ MACDONALD, Scott. *Theory of knowledge*. In: KRETZMANN, Normam ; STUMP, Eleonore (orgs.). **The cambridge companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

fundamentar seu pensamento na filosofia clássica e em especial na de Aristóteles. No primeiro capítulo, exporemos o problema da *ousia* em Aristóteles, que se encontra fundamentalmente desenvolvido no Livro VII da *Metafísica*, como uma tentativa de resposta ao problema entre o uno e o múltiplo, entre ser e pensar, através da tensão entre os indivíduos, entidades básicas da realidade, e seu conhecimento que tende a universalização do conceito. A complexidade deste problema fica evidenciada através das oscilações de Aristóteles em pontuar exatamente qual seria o conceito de *ousia*. Na intenção de desfazer equívocos gerados pelas diferentes concepções de *ousia*, Aristóteles tentará encontrar um conceito que consiga, racionalmente, oferecer um consenso na compreensão do que seja *ousia*. Esta será entendida como *ser* em sentido forte, ou seja, aquilo que há de mais real e verdadeiro. O intuito de iniciar a dissertação partindo de Aristóteles presta-se a demonstrar o quanto o problema da *ousia* influenciou Santo Tomás de Aquino tanto na sua metafísica quanto na epistemologia na medida em que, herdando elementos da doutrina aristotélica, formula seu pensamento.

É inegável a influência que Aristóteles teve sobre Santo Tomás: *Penso que se deve reconhecer que o corpo da doutrina tomista está estreitamente relacionado com o da doutrina de Aristóteles; esquecê-lo ou ignorá-lo, ao menos nas áreas centrais da filosofia, leva-nos a cometer erros na via de interpretação de Tomás de Aquino como um pensador especulativo*⁴. A linguagem utilizada por Santo Tomás se assemelha em grande medida àquela utilizada pelo Estagirita, como por exemplo, na sua *Metafísica*, de modo que se faz necessário pontuar como o problema da verdade tem sua origem a partir do que fora desenvolvido por Aristóteles no referido livro, em especial no livro VII, e como Santo Tomás se serviu de seu instrumental teórico para suas investigações acerca da verdade.

O primeiro capítulo nos dará base para compreender o que trabalharemos no segundo, onde estabeleceremos de que modo o ponto de partida do conhecimento está alicerçado no *ente*, base para toda a investigação racional e como é possível abstrair dele o conhecimento. Mostraremos de que maneira o conceito de *ente* deriva do de *ousia* e como para o Aquinate foi necessário ir além e adequar o pensamento aristotélico à realidade criacionista cristã. Explicaremos como o intelecto capta o *ente* através dos sentidos e posteriormente abstrai aquilo que ele *é* proporcionando o conceito da coisa na mente. Porém, esbarraremos no problema da adequação entre a essência de vários entes distintos

⁴ GONZALEZ, Ángel Luiz. A metafísica tomista: interpretações contemporâneas. **Revista Aquinate**, n. 7, 2008 p. 48. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/07/Artigo%204-Gonzalez.pdf>. Acesso em: 12/04/2014.

própria essência mas, com uma natureza comum que se unem na mente formando um conceito uno e como esse conceito, por exemplo, de homem, pode servir para conhecer homens distintos numericamente e essencialmente. Investigaremos ainda no segundo capítulo os argumentos de Santo Tomás para buscar a solução deste problema. Neste capítulo ficará explícito como a operação da abstração nos fornece a explicação pela qual há a possibilidade de predicados se referirem a objetos existentes no mundo. Porém, a análise do segundo capítulo se mostra insuficiente, embora ainda que necessária, para a compreensão do problema do conhecimento dos entes na medida em que somente a atividade do juízo é que pode efetivamente trazer o conhecimento.

No terceiro capítulo veremos que para que o juízo seja verdadeiramente efetivado e assim obtenhamos conhecimento, faz-se necessário recorrer à teoria dos transcendentais, em especial o transcendental *verdade*, uma vez que a consequência da verdade é o conhecimento. Conhecer é algo tão propriamente humano quanto o voar para as aves e o nadar dos peixes, porém, compreender o mecanismo do aparato humano para explicar e legitimar a possibilidade do conhecimento é algo muito complexo. Ao nos debruçarmos sobre a história da filosofia perceberemos o quão fundamental é este problema, uma vez que perpassa toda a filosofia mantendo-se bastante atual. Tomando como base o *Sobre Verdade* 1.1 e a *Suma Teológica* de Santo Tomás, mais especificamente a parte I, volume I, buscaremos o conceito de transcendental e posteriormente o de verdade enquanto transcendental e de que maneira ele faz-se essencial para resolver o problema da adequação entre o ser e o pensar, que é um dos problemas fundamentais do conhecimento.

Para que o juízo seja realizado é imperativo haver uma relação de semelhança entre aquilo que é conhecido, ou seja, o ente, e o conhecimento gerado na mente do sujeito conhecedor. Porém, uma vez explicado a maneira pela qual é possível haver conhecimento verdadeiro, veremos como esta teoria, aparentemente perfeita, consegue manter-se enquanto explicação viável quando confrontada com o problema do erro e sua origem.

Veremos também como a teoria da verdade resiste a outro problema que se mostra um entrave para a plausibilidade da resposta de Santo Tomás ao problema do conhecimento que se resume na questão: ãa alma de cada indivíduo lhe é particular, portanto o processo pelo qual tal indivíduo conhece e o que ele conhece é particular. Porém, a verdade deve ser universal de maneira a poder ser encontrada por qualquer um e passível de ser comunicada a todos os que são dotados de racionalidade. Portanto, como é que se dá o consenso acerca da



*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

questionar a coerência do pensamento de Santo Tomás e como ele consegue responder a possíveis incoerências acerca de sua teoria.

Na conclusão, faremos uma ponderação acerca dos resultados obtidos na presente investigação onde levantaremos questões que se mostram como aporias ou lacunas no pensamento do Aquinate apontando problemas que podem ser abordados em pesquisas futuras.

O SER EM ARISTÓTELES

A noção de que o *ser* era aquilo que primeiramente deveríamos buscar no campo da investigação filosófica foi legada ao medievo através dos gregos que foram os primeiros a tematizar profundamente a questão, de maneira que a teoria do conhecimento para os medievais e os antigos era tributária de uma prévia concepção de *ser*⁵. Por isso o problema do *ser* deveria ser discutido de modo a constituir um fundamento seguro para a consecução da filosofia em geral.

No início de sua *Metafísica*, Aristóteles afirma: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”⁶. “Tender naturalmente” significa que nós temos uma inclinação para o saber, fato que é, segundo Aristóteles no referido livro, atestado através do “amor pelas sensações”⁷. Embora, como é óbvio, outros animais sejam dotados de sensibilidade, é exclusivamente o homem que questiona o sentido que as coisas têm. Somente ele pode atribuir significado ao que quer que seja.

Como não está óbvio qual é o sentido das coisas, indaga-se sobre a natureza destas através da pergunta básica e fundamental: “Que é isto”? Querer conhecer algo é perguntar sobre o seu *ser*, aquilo que ela é. Não é à toa que a questão sobre o *ser* tenha perpassado toda a história do conhecimento, desde os pensadores originários até os dias de hoje⁸. Não seria exagerado dizer que tal questão é um dos temas fundamentais senão o mais fundamental da filosofia, uma vez que amiúde em sua história pensadores de porte se ocuparam em pensar sobre ele e, como reflete Pierre Aubenque acerca do problema metafísico do *ser*: “não se trata de questões de palavras, pois se pode suspeitar, por várias razões de que a metafísica é o coração da filosofia, com força para, ainda que de maneira implícita e velada, determinar nossas reflexões e, através delas, nosso futuro”⁹.

Quando perguntamos acerca do *ser* de determinada coisa, implica-se já uma pré-compreensão daquilo que seja ele. *Ser*, neste sentido é o que há de mais geral, de mais comum e presente em todas as coisas e também aquilo que primeiramente se dá ao intelecto,

⁵ Sobre a relação *ser* e conhecimento, cf. MAURER, Armand. **Being and knowing**: studies in Thomas Aquinas. Bélgica: UNIVERSA, 1990.

⁶ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Introd. e comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. Livro I. 980a20. p. 3

⁷ *Ibid.*

⁸ Para maiores detalhes sobre a história do problema do ser, cf. Pierre. **Desconstruir a metafísica?** São Paulo: Loyola, 2012a

⁹ *Ibid.*, p. 26

la não compreendidas claramente, recebem o nome de *ser* e muito embora não compreendamos com clareza o que significa este termo, é patente que o usamos constantemente e em diversos sentidos.

A nossa pretensão neste primeiro capítulo é demonstrar a concepção de *ser* aristotélica sobre a qual está enraizada o pensamento metafísico e epistêmico tomista, e como esta mesma concepção visa fundamentar uma noção segura daquilo que vem a ser a realidade em sentido forte. A noção de *ser* é de extrema importância na filosofia antiga, pois é aquilo a partir do que o homem conhece. Uma noção segura do que seja o *ser* daria uma garantia ontológica de que estávamos falando de coisas reais, com substancialidade. Vejamos abaixo como Aristóteles compreendia o problema do *ser* e como o relacionou com aquilo que se compreendia por *ousia*.

1.1 SER E OUSIA¹⁰

Aquilo que *é*, o *ser*, segundo Aristóteles, se diz de diversas maneiras¹¹:

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos o salutar o tudo o que se refere à saúde seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos o médico o tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é bem inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio¹².

A polissemia deste termo gerou diversos equívocos e distorções a ponto de se fazer urgente à época de Aristóteles um correto entendimento daquilo que viria a configurar a teoria do *ser*. Devido as suas múltiplas significações, ateremo-nos à discussão acerca de como uma compreensão adequada sobre o *ser* dar-nos-á suporte para, primeiramente, falar com

¹⁰ Comumente, traduz-se *ousia* por substância, *ti esti* e *to en einai* por essência. Estes termos são complexos e suas traduções são bastante problemáticas, como afirma Pierre Aubenque (cf. AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012b. p. 422-448), portanto, iremos preservar seus nomes em grego transliterados para evitar comprometer-se com interpretações acerca de suas traduções, haja vista não ser esse o foco da dissertação. Limitaremos-nos a trabalhar estes termos mostrando como no contexto aristotélico são eles problemáticos e como Santo Tomás se apropriará deles para basear seu pensamento. Traduções destes termos só serão vistas em citações que não foram alteradas para preservar sua integridade. Portanto, *substância* equivalerá a *ousia* e essência a *to ti en einai e ti esti*.

¹¹ ARISTÓTELES, 2002, p. 287 - *Metafísica*, Livro VI. 2, 1028a5. Sobre esses vários sentidos do ser, cf. livro V, 7 p. 213-215.

¹² *Ibid.*, p. 131-133 - *Metafísica*, Livro IV. 2. 1003a31-1003b6

posteriormente, empreender com segurança conhecimento racional filosófico.

É fato que *ser* nomeia uma gama de coisas e é empregado em diversos sentidos sendo, por isso, necessário um correto entendimento sobre o que seja ele a fim de evitar discursos confusos, sem significação precisa e que tornem o referido termo uma palavra vazia e sem conexão com o real. Justamente por nomear coisas distintas, gerando um problema de imprecisão entre os sentidos do *ser* é que Aristóteles supõe haver um centro unificador dos significados pelos quais todos os outros se referem diretamente, e essa intuição conduz diretamente a questão da *ousia*:

Algumas coisas são ditas ser porque são *substância*, outras porque afecções da *substância*, outras porque são vias que levam à substância, ou por que são corrupção, ou privação, ou qualidades, ou forças produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere a *substância*, ou por negação de uma destas ou, até mesmo da própria *substância*¹³.

Neste primeiro capítulo, veremos o problema do *ser enquanto ser* a fim de demonstrar os antecedentes do problema do conhecimento da verdade na filosofia tomista. Em especial, analisaremos o *ser* compreendido como *ousia*. Mas, o que esse termo significa? O próprio Aristóteles em diversas passagens utiliza *ousia* para designar coisas distintas, haja vista a quantidade de sentidos que o termo possuía no uso cotidiano. Entenda-se o uso cotidiano não o uso no senso comum, mas, o praticado nas escolas filosóficas da época¹⁴. Inclusive Platão, segundo Suzanne Mansion, utilizara a palavra *ousia* em vários sentidos:

...assim, deve-se traduzir *ousia*, ora por *realidade*, ora por *existência*, ora por *essência*, o que é uma coisa. A *ousia* é, por exemplo, o ser, a *realidade verdadeira*, oposta ao fluxo das *coisas mutáveis*, é o *ser* em oposição ao *vir-a-ser*, ou bem a *totalidade do real*, ou, ao contrário, o *elemento que compõe* uma realidade. *ousia* é sempre o *ser*, mas com algumas nuances especiais, conforme seja encarada como *natureza*, como *existente*, como conjunto ou como *parte constitutiva* daquilo que é, como *realidade estável* etc¹⁵.

O que tentará Aristóteles é precisar melhor o que significa *ousia*, relacionando-a ao conhecimento pois, o que é primeiro no ser é também primeiro no conhecimento¹⁶. Por isso, a *ousia*, no quesito *ser enquanto ser* assume um papel preponderante: assim o ser

¹³ ARISTÓTELES, 2002, p. 133 - *Metafísica*, Livro IV 2 1003b5-10

¹⁴ Cf. ANGIANI, Lucas. Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da Ousia. **Cadernos de História da Filosofia Contemporânea**. Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, jul.-dez. 2003, p. 248.

¹⁵ MANSION, Suzane. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a metafísica de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005 p. 74

¹⁶ *What is first in being is also first in knowledge* (BARNES, Jonathan. **Metaphysics**. In: BARNES, Jonathan (org). **Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press, 1995. p. 100).

lar, mas o *ser* por excelência é a substância¹⁷. Em outro lugar, Aristóteles novamente relaciona diretamente *ousia* e conhecimento: “Ora, o termo *primeiro* entende-se em múltiplos significados, mas a substância é primeira em todos os significados do termo: (a) pela noção, (b) pelo conhecimento e (c) pelo tempo¹⁸. Ou seja, a *ousia* é aquilo que primeiro conhecemos das coisas, pois é aquilo que primeiro nosso intelecto concebe e conseqüentemente extrai os conceitos. Por isso cabe pontuar de maneira mais adequada o que vem a ser *ousia* na filosofia aristotélica e como essa teoria terá influência capital na obra de Santo Tomás de Aquino.

Não se pode duvidar da importância da noção de *ousia* para a tradição filosófica, uma vez que ela pretende nos mostrar como é a realidade das coisas em si, pois é fato que muitos dos grandes sistemas filosóficos arriscaram uma definição daquilo que viria a ser a *ousia*. Mas, depois de toda a reviravolta kantiana, das incursões de Hegel e, mais contemporaneamente, das investigações de Heidegger, podemos dizer que o problema da *ousia* está superado? De maneira nenhuma, acreditamos. O problema da *ousia* permanece, de modo que ainda hoje é uma questão que dá o que pensar. Esta questão versa justamente sobre aquilo que a realidade é de fato: “a reflexão [filosófica] levou alguns filósofos a admitir a existência de uma realidade, que eles caracterizam de tal e tal maneira e que chamaram de substância¹⁹. O Estagirita foi o primeiro grande problematizador da questão da *ousia*²⁰, e a ligava diretamente aquilo que os filósofos, mesmo anteriores a ele, como Parmênides, Heráclito e Platão, chamavam de realidade, ou *ser* pois, o homem fala, discursa sobre as coisas mas, sobre o que fala? O homem fala sobre o *ser*, aquilo que *é*, portanto:

E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que é ser, equivale a este: “que é a substância (e alguns dizem que a substância é única, outros, ao contrário, que são muitas e, dentre estes, alguns sustentam que são em número finito, outros em número infinito); por isso também nós devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser entendido neste significado²¹.

Pioneiro enquanto tematizador da questão da *ousia*, Aristóteles tenta dar-lhe um sentido mais preciso, limitando primeiramente a *ousia* a certas propriedades, já anunciadas no livro V da *Metafísica*: “segue-se daí que a substância se entende segundo dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que, sendo

¹⁷ ARISTÓTELES, 2002, p. 289 - *Metafísica*, Livro VII 1028a30.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. MANSION, 2005. p. 73.

²⁰ Cf. *Ibid.* p. 75

²¹ ARISTÓTELES, 2002, p. 289 - *Metafísica*, Livro VII , 1028b2-7.

ser separável, como a estrutura e forma de cada coisa²², ou seja, a *ousia* é, fundamentalmente o que é *um isso (tode ti)* determinado, e que é *dissociável, separável*²³ (*choriston*). Também vemos essas propriedades aparecerem no livro VII õpois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser algo determinado²⁴. Outra propriedade ou característica definidora da *ousia* aparece por consequência dessas duas acima, pois, para ser *um isto* e ser *dissociável* é necessário que a *ousia* seja *una* com ela mesma. Já no livro VIII 2-3 Aristóteles acrescenta mais outra característica intrínseca da *ousia*: ser algo que está em ato²⁵. Essas propriedades serão uma espécie de regra pela qual os candidatos a *ousia* terão de cumprir. Ciente das regras e através de um delineamento mais aproximativo, Aristóteles propõe alguns candidatos ao posto de *ousia*: ãA substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar o substrato²⁶, ou seja, respectivamente, *to ti en einai, katolon, to genos* e *hypokeimenon*. Começemos analisando o problema a partir do conceito de *Hypokeimenon*.

1.2 DELINEAMENTOS APROXIMATIVOS DO QUE VEM A SER OUSIA

Uma vez tematizada a questão da *ousia* o Estagirita tenta definir seu conceito principalmente em duas obras: *As Categorias* e a *Metafísica*. Vejamos primeiramente a definição exposta nas *Categorias*.

Aquilo a que chamamos de substância de modo mais próprio, primeiro e principal, é aquilo que nem é dito de um sujeito nem existe em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo. Chamam-se substâncias segundas as espécies a que as coisas primeiramente chamadas substâncias pertencem e também os gêneros dessas espécies. Por exemplo, um certo homem pertence a espécie homem, e animal é o gênero da espécie; por conseguinte, homem e animal são chamados substâncias segundas²⁷.

Este conceito de *ousia* a considera como aquilo que é o indivíduo sensível, subjacente ou *hypokeimenon*, dado primeiramente aos sentidos. Esta definição parece se

²² *Ibid.*, p. 217 - *Metafísica*. 1017b 23-26.

²³ A noção de *separável* é bastante confusa pois, na citação acima, Aristóteles afirma que a forma é separável, e isto se daria através do pensamento, que abstrai a forma da matéria na qual a forma reside mas, por outro lado ser *separável* pode significar também algo que tenha uma existência independente na natureza. Para maiores esclarecimentos cf. BOSTOCK, D. **Aristotles metaphysics books zeta and eta**. Trad. e comentários de David Bostock. New York: Oxford University Press, 1994. p. 82-83

²⁴ ARISTÓTELES, 2002, p. 295 - *Metafísica*, 1029a28-29.

²⁵ *Ibid.*, p. 371-383 - *Metafísica*, livro VIII 2-3

²⁶ *Ibid.*, p. 291- *Metafísica* 1028b 33-37

²⁷ ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995. 2a 11-15 p. 39

...m de cumprir pois, é *um isto, dissociável*, na medida em que tem uma existência independente, *una consigo mesma* e é em *ato*. Até então, parece que o indivíduo sensível se encaixa perfeitamente no conceito de *ousia*. Esta definição não suscitaria mais problemas se não houvesse outros complicadores que entram em cena na *Física* e, principalmente, na *Metafísica*: õuma vez introduzida a análise hilemórfica das substâncias sensíveis, o indivíduo deixaria de despontar como entidade mais básica²⁸. A *ousia* compreendida como o indivíduo sensível é uma definição preliminar, pertencente, segundo Lucas Angioni, a fase juvenil de Aristóteles²⁹.

Portanto, aquilo que fora estipulado nas *Categorias* como uma definição mais própria de *ousia* ganha outros contornos na medida em que Aristóteles amadurecia seu pensamento, tratado com mais profundidade no livro VII da *Metafísica*:

Por um lado, Aristóteles admite que os indivíduos são as entidades mais básicas, entre todas as coisas que existem, e não há nenhum indício de que ele tenha abandonado essa tese em *Metafísica* ZH. Por outro lado, quando se trata de saber porque esses indivíduos são o que são, isto é, tem as características que os fazem ser o que são, é claro que eles mesmos não mais oferecem uma boa resposta³⁰.

Mesmo assim, a *ousia* possui características ou propriedades constantes as quais as *Categorias* anunciara e o livro VII mantivera: õtodas essas coisas são ditas substâncias porque não são predicadas de um substrato, mas tudo o mais é predicado delas³¹, õsó é primeiro aquilo que não implica a predicação de alguma coisa a outra coisa³². Faz-se interessante notar que - ser dito de - significa as coisas ditas de um sujeito, ou seja, os universais, ou os predicados do sujeito tal como a humanidade, dita de um indivíduo concreto, segundo o professor Ricardo Santos³³, tradutor e comentador do tratado das *Categorias*, e como diz o próprio Aristóteles õa substância primeira de cada indivíduo é própria de cada um e não pertence a outros, o universal, ao contrário, é comum: de fato, diz-se universal aquilo que, por natureza, pertence a uma multiplicidade de coisas³⁴. Quanto a algo existir num sujeito, Aristóteles exemplifica com: um certo conhecimento gramatical (que existe na alma) e um

²⁸ ANGIONI, Lucas. **As noções aristotélicas de substância e essência**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2005. p. 11

²⁹ *Idem*, 2008. p. 12

³⁰ *Ibid.* p. 13

³¹ ARISTÓTELES, 2002, p. 215 - *Metafísica*, Livro V 1017b10.

³² *Ibid.*, p. 299 - *Metafísica*, Livro VII 1030a10-15

³³ Cf. SANTOS, Ricardo. **Comentário**. In: ARISTÓTELES, **Categorias**. Trad. de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995, p. 75.

³⁴ ARISTÓTELES, 2002, p. 347 - *Metafísica*, Livro VII 1038b10.

o). Desta maneira estamos falando propriamente dos acidentes, da maneira como o próprio Estagirita define na *Metafísica*:

Acidente significa o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado com verdade da coisa, mas não sempre nem habitualmente: por exemplo, se alguém cava um buraco para plantar uma árvore e encontra um tesouro. Esse achado do tesouro é, portanto, um acidente para quem cava o buraco: de fato, uma coisa não deriva da outra nem segue necessariamente à outra; e nem habitualmente se encontra um tesouro quando se planta uma árvore³⁵.

Ou seja, acidente é tudo aquilo pelo qual a coisa, para ser o que é, não precisa necessariamente tê-lo de uma maneira definida, como alguém para ser homem não necessita necessariamente ter cabelos. Por isso mesmo, só tem existência relativa, haja vista que não existem independentemente da *ousia*, não estão aptos a serem por si. Logo, sua definição é incompleta. Aristóteles exemplifica isso, utilizando o exemplo da qualidade, que se enquadra dentro das coisas elencadas por ele como acidente:

Com efeito, podemos perguntar que é a qualidade como algo que é, não em sentido absoluto, mas do mesmo modo que também do não-ser alguns afirmam, dialeticamente, que é não-ser: evidentemente, não em sentido absoluto, mas enquanto é não-ser; o mesmo vale para a qualidade³⁶.

E isso pode ser facilmente constatado, pois, quando definimos o *quod* é uma coisa não o fazemos a partir de seus acidentes, uma vez que não definimos homem a partir da brancura ou negritude de sua pele, mas, como o animal racional. Por isso que a *ousia* é o ser no sentido mais forte do termo, haja vista que é a realidade última que sustenta tudo o que aparece para nós em forma de acidentes, portanto, podemos dizer deles que são *seres* somente em sentido fraco ou relativo.

Como fora dito, nas *Categorias* de Aristóteles a análise da *ousia* compreendida enquanto aquilo que é o subjacente, *hypokeimenon*, traz complicadores e estes se dão na medida em que quando o analisamos enquanto a unidade básica da realidade que é o indivíduo, encontramos um composto de matéria e forma³⁷ e, por ser um composto deixaria de ser algo primeiro³⁸, para ser algo secundário, pressupondo, por isso, que haja algo que seja anterior ao sínolo. O que é anterior senão a matéria e a forma? Seria, portanto, a matéria ou a

³⁵ ARISTÓTELES, 2002, p. 263 - *Metafísica*, Livro V 1025a14-19.

³⁶ *Ibid.*, p. 299 - *Metafísica*, Livro VII 1030a23-26.

³⁷ Chamo matéria, por exemplo, o bronze, forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 293 - *Metafísica*, Livro VII 1029 a 5).

³⁸ Ora, convém deixar de lado a substância entendida como composto de matéria e forma, porque esta é posterior e seu significado é claro (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 293 - *Metafísica*, Livro VII. 1029 31-32).

s analisando a matéria, pois, logicamente, parece ser ela

ousia em sentido primeiro.

1.2.1 A matéria (*hylé*) enquanto *ousia*

Se ativermos-nos à definição de *ousia* que a coloca como substrato último, temos de consequentemente assumir que a matéria seria a *ousia* primeira, uma vez que a definição desta contida na *Metafísica* poderia nos levar a crer que aquilo que serve de substrato às mudanças accidentais e não se predica de nada mais seja a matéria. Por isso mesmo, Aristóteles dará a ela um certo status de *ousia*: *ὄ*É evidente, portanto, que também a matéria é substância: de fato, entre todos os movimentos que ocorrem entre opostos há algo que serve de substrato às mudanças³⁹. Pontue-se que matéria, neste contexto, pode ainda não ser a *matéria primeira*, ou seja, aquela completamente desprovida de determinações mas, também um composto de matéria e forma que serve de matéria para uma forma superveniente. Esta, por sua vez, remeteria uma outra subjacente a este composto de modo que a consequência seria encontrarmos uma matéria primeira que seria subjacente a tudo o mais. Por outro lado, falta a matéria primeira outros critérios que definiriam a *ousia* tais como ser um algo, um isto determinado e ser dissociável, ser una e ser em ato. Pois, o que dá individualidade, dissociabilidade, e atualidade é justamente a forma. Assim como os acidentes, a matéria é *ser* somente em um sentido fraco. Conclui-se que o composto hilemórfico ainda é mais *ousia* que a matéria na medida em que possuem mais características próprias a ela. Resta-nos analisar de que maneira pode a *forma* ser a *ousia* primeira.

1.2.2 A forma (*eidos*) enquanto *ousia*

Em contraposição à matéria, enquanto candidata ao status de *ousia* encontramos a *forma*. Parece bastante estranho que Aristóteles busque justamente na *forma*, a *ousia*, na medida em que a forma é algo que está unido à matéria e parece nem ser *um isto* nem ser *dissociada*, pois, a forma está unida à matéria, e não é algo que exista por si a ponto de ser *um isto* na medida em que esta unida a matéria deixando também de ser dissociada. Analisemos a *forma* no sentido de *ousia* partindo da ideia de que se a matéria em si não é cognoscível e a *ousia* é algo inteligível, e determinável, logo, seu princípio de inteligibilidade

³⁹ ARISTÓTELES, 2002, p. 371 - *Metafísica*. Livro VIII 1, 1042 a 32-34.

por consequência. Dentro dos critérios estabelecidos por

Aristóteles para que algo receba o título de *ousia*, a *forma* é separável ou dissociável somente a partir do pensamento. Sob essa ótica, os critérios acerca do que seja *ousia* estariam parcialmente satisfeitos, na medida em que, se por um lado ela cumpre os critérios supracitados, por outro, ainda deixa de explicar de que maneira seria ela *una*, *um isto* distinto de outras coisas, já que a *forma* tende ao universal⁴⁰. Cumpre de antemão, demonstrar que *ousia* compreendida enquanto algo universal e genérico é algo muito complicado, pontuando as partes onde Aristóteles supõe descartar os sentidos universais da *ousia*, enquanto *ousia* primeira.

1.2.3 A *ousia* é algo de universal?

Analisemos a *ousia* enquanto o universal (*katolon*) e o Gênero (*to genos*), que embora candidatas ao estatuto de *ousia*⁴¹ apresentam logo de início uma dificuldade essencial pois, tudo leva a crer que estes candidatos contrariam dois critérios estabelecidos para a *ousia* pois, esta deve ser algo individualizado e dissociável. Aristóteles tentara buscar um conceito de realidade que pudesse estar aquém das meras opiniões e por isso buscou compreender o que é *ousia*. É conhecida a polêmica antiplatônica nas obras do Estagirita. Platão tentou nos seus confrontos com os sofistas mostrar como o discurso acerca das coisas deve captar aquilo que há de verdadeiro nelas, ou seja, aquilo que há de mais real e daí obter conhecimento:

É precisamente porque não possuíam nenhum desejo de verdade das coisas que os sofistas dirigiam todos os seus esforços para a eficácia do discurso, fazendo deste uma arma incomparável para transmitir o falso como verdadeiro ou, ao menos, como *verossímil*⁴².

Fora objetivo de Platão em várias de suas obras refutar os sofistas e com isso assegurar a possibilidade de se obter conhecimento verdadeiro. Pierre Aubenque afirma que a teoria da reminiscência platônica⁴³ tinha como alvo refutar argumentos sofísticos que

⁴⁰ Sobre *forma e universalidade*, cf. LESHER, James H. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, 2005, p. 235-246.

⁴¹ Cf. p. 15 de nossa dissertação

⁴² Cf. AUBENQUE, 2012b p. 96.

⁴³ Esta teoria platônica afirma, em linhas gerais, a preexistência da alma onde esta habitava o mundo inteligível e contemplava a verdade, que eram as Formas inteligíveis (note-se o uso do ðFö maiúsculo em Forma. Isto se deve ao estatuto ontológico privilegiado da forma no pensamento de Platão). Com a queda do homem no mundo sensível, a alma teria se esquecido da verdade e as coisas sensíveis o lembrariam, através de parcas semelhanças com as formas inteligíveis (das quais as sensíveis seriam meras cópias), daquilo que fora contemplado no mundo inteligível. A consequência dessa teoria é que as coisas não teriam sua verdade ou essência em si mesmas mas, nas formas inteligíveis gerando, para Aristóteles problemas de diversas ordens.

aprendizado das coisas tanto as que já se supunham conhecidas quanto às desconhecidas⁴⁴. Porém, Aristóteles não se deu por satisfeito com as respostas dadas por seu antigo mestre, de modo que muito de seu pensamento é dedicado a responder as especulações dos sofistas, uma vez que estes, de maneira geral, não se preocupavam com algum fundamento o qual garantisse qualquer conhecimento verdadeiro:

Sem dúvida, não é exagero dizer que a investigação de Aristóteles teve como objeto principal responder aos sofistas: a polêmica contra os sofistas é presente em toda parte, em sua obra, não somente em seus escritos lógicos, mas também na *Metafísica* e mesmo na *Física*, e ela é encontrada em numerosas passagens em que a sofística não é visada expressamente⁴⁵.

Aristóteles foi bastante rígido nas críticas com respeito ao seu mestre. Considerava que Platão não havia resolvido os problemas sofísticos, mas, apenas, mascarado estes mesmos problemas com sua forma inconsistente de refutar os argumentos sofísticos. E por mais que Platão tivesse tentado fundamentar o conhecimento racional de maneira segura, Aristóteles não ficou convencido de que a solução platônica fosse viável.

No caso platônico, as Formas ou Ideias, é que se identificariam com a *ousia*, porque são subsistentes em si e estão aquém da corrupção das coisas sensíveis, que são dotadas de matéria e, matéria esta que, pelo que parece, é a causa da corrupção, ao contrário das Ideias, que são incorruptíveis. Neste caso, a coisa sensível e sua ideia são coisas distintas. Por exemplo, podemos dizer que há dois tipos de cavalos: os sensíveis que aparecem a nós e a ideia de cavalo. Desta maneira, é forçoso admitir que o cavalo sensível e o inteligível são ditos simplesmente por homonímia:

... pois para cada grupo de substâncias há uma Forma correspondente que possui o mesmo nome e existe independentemente das substâncias, o mesmo ocorrendo com todos os outros grupos nos quais há um caráter comum a muitas coisas, estejam as coisas neste mundo mutável ou sejam elas eternas⁴⁶.

Como é sabido, a consequência necessária que o pensamento de Platão nos revela é de que o *ser* das coisas não está nelas mesmas, mas em outro mundo e os seres sensíveis, são como um reflexo mal feito, uma cópia da realidade inteligível. Essa relação entre o sensível e o inteligível é algo de extrema complexidade, pois de que maneira o uno (a Ideia) se relaciona com o múltiplo (os seres sensíveis)?

Para um aprofundamento sobre o tema, vide a obra onde a questão da reminiscência é tematizada agudamente: PLATÃO. *Mênnon*. Trad. de Maura Iglésias. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

⁴⁴AUBENQUE, 2012b, p. 97.

⁴⁵*Ibid.*, p. 95.

⁴⁶*Ibid.*

a teoria chamada de *synanairesis* (co-destruição). Para tanto, cito Lucas Angioni: «Entendemos por *synanairesis* o teste que Platão e seus seguidores imediatos teriam usado para discernir as condições sob as quais é legítimo afirmar que x é anterior a y : se x sobrevive à destruição de y , ao passo que y é co-destruído pela destruição de x , então x é anterior a y »⁴⁷. Essa teoria é de extrema importância para justificar a concepção pela qual os platônicos sustentavam a tese de que a Forma preexiste às coisas:

Como critério para discernir o que é anterior do ponto de vista explanatório, a *synanairesis* levaria às primeiras causas e aos primeiros princípios; como critério para discernir o que é anterior do ponto de vista ontológico, a *synanairesis* levaria às primeiras substâncias, às entidades que subsistem em si mesmas⁴⁸.

Muito embora, do ponto de vista lógico e de certa maneira existencial o teste da *synanairesis* se faça interessante, ele não traz, segundo Angioni⁴⁹, garantia alguma de que haja uma prioridade ontológica da Forma, de maneira a admitirmos com segurança racional que a mesma exista separadamente do ente sensível composto de matéria e forma, pois, novamente, não consegue dar conta do problema do uno e do múltiplo, haja vista que ainda ficaria por explicar a maneira pela qual a Forma se ligaria à coisa.

Cumprido, agora, destacar os motivos pelos quais a hipótese de sustentar a *ousia* enquanto universal é algo bastante complicado. Já foi dito acima que a *ousia* é algo que tende de singular e só pode ser singular se, aquilo o qual estamos nos referindo, é algo de real e verdadeiro, já que no real o que encontramos é o ser individualizado. Porém, como ficamos nos casos a respeito da predicação? É claro que o universal estará implicado no silogismo, sendo uma de suas características fundamentais. Para Ross:

A primazia da substância individual é um dos pontos mais firmes do pensamento de Aristóteles e é o ponto em que ele diverge claramente da doutrina de Platão. Mas enquanto substância primeira é para ele a coisa mais real, a substância secundária, e em particular a espécie ínfima, é o ponto central de sua lógica. A lógica é um estudo do pensamento, e que o indivíduo que contém para além da sua natureza específica é devida ao assunto em particular no qual está incorporado, e, assim, pensou escapar. Na medida em que pode ser conhecido, os membros de uma espécie ínfima são idênticos, e são apenas as propriedades dos que fluem de sua natureza específica, que pode ser compreendido pela ciência⁵⁰.

⁴⁷ ANGIONI, 2005, p. 32.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ «The primacy of individual substance is one of the most fixed points of Aristotle's thought—the point at which he most clearly diverges from Plato's doctrine. But while primary substance is for him the most real thing, secondary substance, and in particular the infima species, is the central point of his logic. For logic is a study

as coisas particulares que contém princípios comuns uns com os outros tornam-se uma ideia única no conceito, fica difícil imaginar como poderíamos conciliar o que a coisa é proclamando a sua definição e esta, por natureza, tende a universalização, com a individualidade e separabilidade da *ousia*. Santo Tomás tem uma solução para esse problema dos universais que está exposta no *Ente e a Essência*, principalmente no capítulo II e III, especialmente com o conceito de *essência absolutamente considerada*, conceito este que veremos no segundo capítulo de nossa dissertação mais especificamente no ponto 2.2.1. Mas, como Aristóteles busca resolver este problema? Isso não fica muito claro na *Metafísica*.

Em Z3 Aristóteles volta a falar da *ousia* em termos de subsistência, *hypokeimenon*, e isto parece remeter à noção de *ousia* dada nas *Categorias*. Porém, subjacente, pode ter um sentido mais amplo significando ora o indivíduo, que subjaz aos acidentes, ora, aquilo que é exposto como sujeito, ocupando o lado esquerdo numa sentença predicativa⁵¹. Aristóteles mesmo cogita acerca dessa possibilidade: “Mas o universal, mesmo não podendo ser substância no sentido de essência, poderia encontrar-se na essência como, por exemplo, o animal encontra-se no homem e no cavalo”⁵². Porém, se assim procedermos, iremos inevitavelmente contrariar aquilo que foi pressuposto pelo próprio Aristóteles: “Ademais, chama-se substância o que não é referido a um substrato; o universal, ao contrário, sempre se predica de um substrato”⁵³. Daí nota-se o quão complicado é postular que a *ousia* é algo de universal. “Dessas reflexões fica evidente de que nada que é universal é substância e nada do que se predica em comum exprime algo determinado, mas só exprime de que espécie é a coisa. Se não fosse assim, além de muitas outras dificuldades, surgiria também a do terceiro homem”⁵⁴.

of thought, and that which the individual contains over and above its specific nature is due to the particular matter in which it is embodied, and thus eludes thought. In so far as they can be known, the members of an infima species are identical, and it is only those properties of them which flow from their specific nature that can be grasped by science (ROSS, Sir David. **Aristotle**. New York: Routledge, 1995. p. 24).

⁵¹Pela complexidade do tema e necessário posicionamento interpretativo, não entraremos na complexa questão sobre forma e subsistência. Para melhor compreensão acerca deste problema cf. ANGIONI, 2003.

⁵²ARISTÓTELES, 2002, p. 347 ó *Metafísica*, VII 1038b16-17.

⁵³*Ibid.*, p. 347 - *Metafísica* VII 1038b18-20

⁵⁴*Ibid.*, p. 349 - *Metafísica* VII 1038b35-1039a3 - A teoria do terceiro homem citada acima, consiste em dizer que: para cada grupo de substância, há uma Ideia da qual esse grupo recebe o seu nome e sua essência. Como se o conjunto de homens do mundo sensível tivesse a sua essência não em si mesmo, mas, numa Ideia de homem que é distinta da coisa de que é Ideia. Porém, de que maneira esses dois homens, o ideal e o sensível estariam ligados? Seria necessário um terceiro homem que unificaria a essência desses dois homens. Para maiores detalhes acerca do problema do terceiro homem cf. VLATOS, Gregory. The third man argument in the Parmenides. **The Philosophical Review**, v. 63, n. 3, 1954, p. 319-349. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2182692?uid=2&uid=4&sid=21103880915821>>. Acesso em: 06/05/2014

s maiores gênios da humanidade, mas, mediante as inconsistências das possíveis respostas ao problema ão que é *ousia*?õ será que conseguiríamos chegar, a partir do pensamento aristotélico, a uma resposta satisfatória acerca da questão da *ousia* enquanto conceito resolvido e acabado? Acreditamos que não, pois as vacilações de Aristóteles entre dizer que a *ousia* é da ordem do singular (um isto) e ao mesmo tempo, cogitar a *forma* como candidata a *ousia* mostra o quanto é problemático sustentar alguma solução. Mas, focando novamente no problema do uno e do múltiplo, tender para o sentido universal da *ousia* é contraditório se admitirmos que a noção de *ousia* tematizada e conceitualmente problematizado na *Metafísica* é um conceito que visa romper com a dualidade platônica entre as coisas sensíveis e as ideias separadas. Justamente por esta aparente insuficiência platônica para lidar com o uno e o múltiplo, Aristóteles se verá compelido a formular a sua própria teoria metafísica da *ousia*: ãesta consideração encontra sua aplicação aqui, pois é a antinomia do Um e do Múltiplo que Aristóteles quis resolver graças à noção de substânciaõ⁵⁵. O Estagirita pensa que se admitirmos a teoria platônica das ideias, não resolveríamos o problema do conhecimento da realidade, que Aristóteles tenta resolver através do problema da *ousia* , mas, o problematizaria muito mais. Portanto, a ideia platônica, longe de resolver a problemática do uno e do múltiplo, insere outra e o que ela tentara resolver acaba por deixar irresolvido: ãDizer que as Formas são ãmodelosõ e que as coisas sensíveis ãparticipamõ delas significa falar sem dizer nada e recorrer a meras imagens poéticasõ⁵⁶.

Como fora dito anteriormente, os sentidos universais que foram atribuídos a *ousia* mais complicam que explicam, até porque, sendo um universal, a coisa designada deixaria de ser um isso para ser um aquilo, ou seja, a *ousia* só é aquilo que se refere a *um isto*, a um ente que possui individualidade concreta no mundo real e não uma Forma da coisa distinta dela mesma. Portanto, parece-nos adequado endossar com Aristóteles em muitas de suas passagens quando frisa que o que queremos dizer com *ousia* está relacionado à coisa individual que não é predicada de nenhum outro sujeito anterior e que tenha em si uma existência independente. Continuaremos a trabalhar a ideia de *ousia* enquanto *forma*, porém, mostrando o quanto a discussão da *forma* é a discussão do *to ti en einai*, elencados mais acima como possíveis candidatos a *ousia*, faltando ainda, por isso, um aprofundamento maior nestes dois aspectos.

⁵⁵ ANGIONI, 2005, p. 32.

⁵⁶ ARISTÓTELES, 2002, p. 55 - *Metafísica*, 1991a20-21.

De antemão, já discutimos o quão problemático é sustentar que a *ousia* em sentido primeiro é o *substrato*, *universal* ou o *gênero*. Pois estes não satisfazem plenamente as regras estabelecidas previamente para que algo seja *ousia*. Cabe salientar que no fim do capítulo 3 do livro VII⁵⁷, Aristóteles promete falar acerca da *forma* (*eidos*), enquanto outro sentido de *ousia*, porém, o que realmente se dá, principalmente do capítulo 4 ao 12 é uma análise do que seja *ti esti* e *to ti en einai*, traduzidas comumente por *essência*⁵⁸ de maneira que a leitura do texto parece em diversos trechos colocar *essência* e *forma* como bastante próximos: ãembora os dois termos não sejam exatamente sinônimos, pois um é constantemente oposto à matéria, enquanto o outro não comporta nenhuma referência desse gênero, a análise ulterior permitirá identificá-los⁵⁹. Pierre Aubenque segue sua argumentação mostrando como essas duas noções poderão se identificar na medida em que tanto uma como a outra faz referência àquilo que é mais inteligível, mais determinado no ser. Nesta mesma linha argumentativa, afirma Bostock:

A partir do capítulo 4 inicia-se uma discussão aparentemente não relacionada à essência, esta promessa parece ser deixada em suspenso, e não ouvimos falar muito da forma até os capítulos 7-9. Mas, então torna-se claro que Aristóteles simplesmente iguala forma e essência, então a discussão de um é, ao mesmo tempo, a discussão da outra⁶⁰

Essa questão espinhosa não será tratada *ex professo* na presente dissertação mas, ao invés, colocaremos de que maneira *forma*, (*eidos*) e *to ti en einai* se aproximam. A noção

⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 295 - *Metafísica*, VII 1029a30-35.

⁵⁸ Mesmo que a tradução para as duas palavras seja *essência*, há uma diferenciação que deverá ser feita: enquanto a expressão *ti esti* foi traduzida por *essência*, de maneira mais ampla e genérica ãDe fato, o ãque é (ti estin), significa de num sentido, a substância e algo determinado, noutra sentido significa cada uma das outras categorias: quantidade, qualidade e todas as restantes (ARISTÓTELES, 2002, p. 299 - *Metafísica*. 1030a 19-21). *To ti en einai* se refere a um sentido mais específico, necessário, o qual se opõe aos acidentes eventuais que são contingentes, como nota Nicola Abbagnano no verbete ãessência, em seu Dicionário de filosofia: ãPor este termo, entende-se em geral qualquer resposta à pergunta ãque? P. ex., nas expressões quem ãfoi Sócrates? Um filósofo ão que é o açúcar? Uma coisa branca e doce ão que é o homem? Um animal racional ã as palavras ãum filósofo ãuma coisa branca e doce ãum animal racional ã exprimem a E. das coisas a que se faz referência nas respectivas perguntas. Algumas dessas respostas limitam-se a indicar uma qualidade do objeto (p. ex., a de ser branco ou doce), ou um caráter (como o de ser filósofo) que o objeto também poderia não ter. Outras, como por ex., a que afirma que o homem é um animal racional, parecem indicar algo a mais, um caráter que qualquer coisa chamada ãhomem ã não pode não possuir e que, por isso, é um caráter *necessário* do objeto definido (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi e revisão de Ivone Castilho Bennedeti. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 358-359).

⁵⁹ AUBENQUE, 2012b, p. 425.

⁶⁰ ãSince chapter 4 begins an apparently unrelated discussion of essence, this promise appears to be left in suspense, and we do not begin to hear very much about form until chapters 7-9. But then it becomes clear that Aristotle simply equates form and essence, so that the discussion of the one is at the same time the discussion of the other (BOSTOCK, 1994, p. 71).

isso em que nos limitaremos em demonstrar como uma e

outra, no contexto subsequente do capítulo, se aproximam.

Forma (eidos) guarda em sua etimologia um sentido que a aproxima do de *to ti en einai*, pois, *eidos* é oriundo do verbo *horáo*, que significa *ver*. Do mesmo modo a forma é o que vemos da coisa, o que nela nos é mais manifesto⁶¹ ou seja, melhor dado à nossa compreensão, portanto, mais cognoscível e determinado no objeto e é justamente isto que é o *to ti en einai*.

As noções de *to ti en einai* e *ousia* estão intrinsecamente ligadas ora denotando uma semelhança absoluta, ora sugerindo diferenças mas, sempre estas duas noções se encontram relacionadas por satisfazer vários critérios pelos quais algo pode ser chamado *ousia*, como na passagem: Na realidade, só o que é determinado é essência⁶². Aristóteles define *to ti en einai* dizendo que a essência de cada coisa é o que ela é por si mesma. Tua essência, de fato não é a essência do músico, porque não és músico por ti mesmo. Tua essência portanto, é só aquilo que és por ti mesmo⁶³.

No livro VII da *Metafísica*, capítulo 4, Aristóteles comenta o sentido de *ousia* enquanto *to ti en einai*. É necessário lembrar que traduções do referido termo, segundo Pierre Aubenque, não conseguem captar o sentido que a expressão teria em grego, pois esta significaria *o que era ser, aquilo que era ser* ou ainda *aquilo pelo qual algo tem ser* e traduzir para nós o sentido que havia para os gregos não seria fácil empreitada⁶⁴. Porém, como aquilo que abordaremos no restante do capítulo é o *to ti en einai* no sentido de *ousia*, vejamos como Aristóteles faz essa relação. Só existe o *to ti en einai* quando este é primeiro e não derivado. Por sua vez, é expresso através da definição⁶⁵ (*orismós*), que segundo Aristóteles é o que declara o *to en einai*, na medida em que quando se define algo, faz-se a partir daquilo que lhe é inteligível, manifesto e determinado e isso nada mais é que o *to ti en einai* compreendido enquanto *ousia*. Note-se que podemos dizer o que são os acidentes através das definições delas oriundas mas, estas não são independentes e sempre se referem a algo mais estável e necessário, que é a *ousia*: a essência deve pertencer, em primeiro lugar e absolutamente, à substância e, secundariamente, também às outras categorias, assim como o que é: não como

⁶¹ AUBENQUE, 2012b, p. 425.

⁶² ARISTÓTELES, 2002, p. 297 *Metafísica*, 1030b 4

⁶³ *Ibid.*, - *Metafísica*, 1029b 14-15.

⁶⁴ Para aprofundamento sobre a questão, cf. AUBENQUE, 2012. Segunda parte.

⁶⁵ Só existe essência daquilo de que existe definição. Definição é um *logos*, um discurso explicativo que anuncia a *essência*, na medida em que declara o que a coisa é, o que ela tem de mais inteligível. É interessante pontuar que *definição* pode ter um sentido mais genérico que *essência* pois os acidentes são passíveis de definição e a *ousia* só existe definição quando uma noção exprime algo que é primeiro; e só é primeiro aquilo que não implica a predicação de uma coisa a outra coisa (cf. *Ibid.*).

como essência da qualidade ou quantidade⁶⁶ Não são

poucas as passagens presentes na *Metafísica*, especialmente no livro VII, em que Aristóteles correlaciona *ousia*, e *to ti en einai*.

Santo Tomás de Aquino também compartilhava da ideia de que *to ti en einai* e *ousia* são identificados, citando Boécio, que afirmava: “Com efeito, ousía entre os gregos é o mesmo que essência entre nós, como ele mesmo diz no livro *Sobre as duas naturezas*”⁶⁷.

Surge, novamente uma resposta a Platão e a sua teoria das ideias, quando Aristóteles pergunta se *to ti en einai* e termos per se - que significam as coisas que são subsistentes em si mesmas- são idênticas e se há algumas *ousiai* que tem outras *ousiai* anteriores a ela. Ele responde “Com efeito, se fossem diferentes o bem e a essência do bem, o animal e a essência do animal, o ser e a essência do ser, então deveriam existir outras substâncias, outras realidades e outras Ideias além das que são admitidas; se é verdade que a essência é substância”⁶⁸. Logo adiante, Aristóteles explica que só temos conhecimento de alguma coisa quando conhecemos o que ela é, seu *to ti en einai* e se ela não estiver na própria coisa fica bastante complicado explicar o processo pelo qual conhecemos a ela. A individualidade das coisas constitui a realidade delas mesmas, pois o que existe andando pelo meio da rua são Sócrates e Platão particulares e não uma definição de homem geral que não se individualiza. Podemos dizer que tudo aquilo que se encontra na realidade está individualizado. Mas, isso longe de sinalizar uma solução, nos demonstra um problema e tanto: como dar uma definição (que por si, se universaliza) de algo que só se dá empiricamente singularizada?

Parece-nos que o *to ti en einai* terá de sempre se referir primeiramente a coisa individual, para não cair no problema platônico das formas universais. Mas, o ente individual é composto de matéria e forma e contém em si, ao mesmo tempo, algo indeterminado por sua própria natureza, que é a matéria, e algo determinado que é a *forma* onde a primeira se comporta como potência, podendo vir a ser algo determinado e a última imprimindo atualidade e determinação. Se *ousia* é o que há de mais determinado, logo, a matéria deve ficar de fora da definição, logo, do *to ti en einai*. Mais uma vez *forma* e o *to ti en einai* se aproximam: Mas, não seria o conhecimento incompleto na medida em que deixa de lado a

⁶⁶ ARISTÓTELES, 2002, p. 301 - *Metafísica*, 1030b 30

⁶⁷ Cf. AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. 6. ed. Trad. de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2010. Capítulo II, parágrafo 15, p. 18

⁶⁸ ARISTÓTELES, 2002, p. 307 - *Metafísica*, 1031a31-1031b30

contra-se com composição de matéria e forma? Ou ainda,

será que o *to ti en einai* de alguma maneira não deveria considerar a matéria como parte dela?

Nos capítulos de 7 a 9 do livro VII da *Metafísica*, Aristóteles considera esta questão a partir da análise do devir. Estes capítulos mostram-se como um estudo das condições pelas quais um ser sensível vem a ser e a matéria como é indeterminada por si mesma, carrega em si a potência de vir a ser algo determinado através da forma: *“Todas as coisas geradas, seja por obra da natureza, seja por obra da arte, tem matéria: cada uma delas, de fato, tem potencialidade de ser e de não ser e essa potencialidade em cada uma delas é a matéria”*⁶⁹. É necessário lembrar que o devir não é um caráter accidental do ente sensível mas, próprio dele *“de fato a matéria é uma parte, porque ínsita na própria coisa que devém e também ela devém”*⁷⁰. Logo, faz-se mais que pertinente o questionamento sobre a maneira pela qual a matéria está ligada ao *to ti en einai* enquanto parte fundamental do ser sensível, que aparecerá no capítulo 10, com o questionamento sobre *“se é necessário que a noção das partes esteja presente na noção do todo ou não”*⁷¹, ou, se o *to ti en einai* da *ousia* contém também a matéria em sua definição.

Tomemos a ideia de matéria de duas maneiras: através do princípio de contingência da coisa a qual ela vem a ser, ou seja, do devir ou como determinação imprescindível à compreensão completa da coisa. No primeiro caso ela é instável e indeterminada, enquanto no segundo ela é parte do ser composto e, para a compreensão completa do todo deste é necessário que se inclua a matéria na definição. Aristóteles argumenta dizendo que a matéria deve ser mencionada na definição somente quando se diz respeito ao composto como no caso da estátua de bronze mas, na questão da pura forma, que é aquilo pelo qual algo faz-se inteligível não se precisa da matéria em sua definição pois, o bronze não se mostra necessário para a compreensão do que seja uma estátua:

E de fato, se a reta, dividida, se reduz a semi-reta, ou se o homem, dividido, se reduz a ossos nervos e carne, daí não se segue que estes sejam parte da substância, mas só partes materiais; eles são parte do sínolo mas, não da forma e daquilo a que se refere a noção; por isso, elas não entram na noção⁷²

A matéria que entraria na definição do ente composto não é a matéria individual e particular mas, a matéria como um todo que se liga à forma para designar não é um indivíduo

⁶⁹ ARISTÓTELES, 2002, p. 311 ó *Metafísica*, 1032a20-22

⁷⁰ *Ibid.*, p. 315 ó *Metafísica*, 1032b32-1033a1

⁷¹ *Ibid.*, p. 325 - 1034b20-24. Faz-se interessante notar também que noção e definição nesta parte são colocadas em sentidos muito próximos segundo Aristóteles: *“orismós logos estiō* ou seja, aō definição é uma noçãoō (cf. *Ibid.* p. 325 - *Metafísica*, 1034b20).

⁷² *Ibid.*, p. 327-329 - *Metafísica* 1035a18-22

pertence⁷³. Portanto, se a *ousia* é algo de primeiro, mais

inteligível, é necessário que para satisfazer critérios pelos quais algo seja dito *ousia*, a matéria não faça parte do *to ti en einai* tomada em si mesma mas, somente de um modo derivado.

Porém, o dilema inicial no qual pretere-se o *sínolo* à *forma* e que subjaz a isto tudo é: se a *ousia* é algo determinado, um isto individualizado e o que encontramos na realidade é o *sínolo*, nós só conheceríamos uma parte do todo e o nosso conhecimento seria incompleto acerca do ente sensível individualizado. Acresce também de que a questão da *forma* (*eidos*) enquanto *essência* (*to ti en einai*), obscurece a ideia da *ousia* enquanto algo individualizado na realidade na medida em que aquilo que pertence a definição se universaliza. Esse problema não foi resolvido por Aristóteles mas encontrará em Santo Tomás uma apropriação e conseqüente aprofundamento pois, se a *ousia* é aquilo que existe em sentido mais nobre e inteligível, deveríamos fundamentar o problema da *ousia* a partir de sua causa, que é justamente o que fará o Aquinate na medida em que esse problema é fundamental para o desenvolvimento de sua filosofia.

Almejamos neste primeiro capítulo expor o problema do *ser* no sentido da *ousia* e como é complexo seu conhecimento pois, se por um lado, aquilo que está posto para os nossos sentidos conhecerem é o ente sensível ou o *sínolo*, composto individual dotado de matéria e forma, por outro lado enquanto a *ousia* tomada em si mesma, em sua verdade ela se aproxima mais da forma ou *eidos*. Essa relação entre o ente sensível e o que dele é conhecido, captado por meio de sua essência, será algo bastante discutido em Santo Tomás de Aquino pois, este visou mostrar como seria perfeitamente possível obter conhecimento das coisas do mundo e o segundo e terceiro capítulo da dissertação mostrarão o quão pertinente foi o pensamento do aquinate para um problema bastante comum na história da filosofia: o problema entre ser e pensar.

Mostra-se, conseqüentemente, que a tematização do problema da *ousia* neste primeiro capítulo se deve a uma tentativa de mostrar a relação difícil de ser e pensar na linguagem e roupagem aristotélica e como esta mesma teoria reverberou de maneira a influenciar totalmente a teoria tomista acerca da verdade e sua adequação. Podemos grosso modo dizer que o problema que o Estagirita tentou resolver relacionando *to ti en einai* e *ousia* tencionou mostrar a relação que essas coisas têm em si e que possibilitam não somente uma visão mais correta acerca do que é a realidade em sentido mais forte (*ousia*) e fundamentá-la como fonte segura de conhecimento e a sua exata correspondência àquilo que está na mente,

⁷³ Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 319 - *Metafísica* 1033b24-25.

finição das coisas. É pressuposto que a *ousia* das coisas e o seu *to ti en einai* estejam conectados para que possamos dar uma definição própria a cada coisa e esta consiga ao mesmo tempo, referir-se exatamente àquilo que é real. Veremos em outros lugares mais adiante, no segundo capítulo, o quanto esta questão da *ousia* aqui tratada irá encontrar uma solução na filosofia tomista. Mesmo que com outra roupagem e acréscimo de vocabulário filosófico de outros pensadores, a questão fundamental vista nesta dissertação, que é o problema da verdade em Santo Tomás, oferece um esclarecimento desta problemática aristotélica.

Veremos no segundo capítulo de que maneira o Aquinate herda os elementos da filosofia aristotélica, interpretando-os e dando complementos que servirão de base argumentativa para toda a sua investigação acerca do problema do conhecimento. O conceito de *ousia* dará lugar ao de *ente* e Santo Tomás tentará solucionar em que medida aquilo que é dado aos sentidos ou *Hypokeimenon*, para usar a linguagem aristotélica, se relaciona ao *to ti en einai*, dessa maneira, harmonizando as tensões entre o conceito de *ousia* das *Categorias* e o da *Metafísica*.

A SANTO TOMÁS DE AQUINO

No capítulo 1 procuramos demonstrar de que maneira a questão do *ser* que, em sentido forte se identifica com a *ousia*, é importante para a teoria do conhecimento aristotélica. Procuramos mostrar, também, o quanto o conceito de *ser* em Aristóteles está radicalmente ligado com os seres os quais vemos cotidianamente, ou seja, tudo aquilo que nos cerca e é dotado de matéria e forma, e que o *ser*, tratado enquanto *ousia*, é algo inteligível por sua própria natureza e nos proporciona conhecimento filosófico adequado. Não seria exagerado analisar o conceito *ente* em Santo Tomás de Aquino partindo da noção da *ousia*. *Ente* (*ens*), assim como *ousia*, é um termo que designa um sentido mais específico para *ser*.

O conceito de *ser* em Santo Tomás, assim como o de Aristóteles, à primeira vista não é algo fácil de ser compreendido devido a gama de sentidos que este termo traz à tona na filosofia do Aquinate. Vejamos:

Ser pode ser interpretado como nome, significando ente (o que é), portanto, significando, coisas (objetos); pode ser interpretado como predicado (significando propriedades de coisas): seja como parte de um predicado complexo, exprimindo a inerência de propriedades nas coisas que foram mencionadas pelo sujeito (ser como cópula), seja como um predicado simples, significando a existência factual das coisas mencionadas pelo sujeito (ser como existência factual); finalmente essas considerações semânticas sugerem uma análise ômetafísica: *ser* pode significar o ato pelo qual algo (o ente) é⁷⁴.

Analisaremos o conceito de *ser* levando em conta que, mesmo havendo toda uma pluralidade de sentidos e funções atribuídos a ele, pois, chamamos de *ser* desde objetos concretos no mundo e seus acidentes, até o fundamento último da realidade, que é Deus, devemos partir de um conceito que baseie todo o conhecimento humano: ãOra, é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos⁷⁵. A base argumentativa de Santo Tomás parte da compreensão do problema da *ousia* aristotélica onde o aquinate utilizou o termo *substantia* como equivalente:

Segundo o Filósofo, no livro V da *Metafísica*, substância tem dois sentidos. O primeiro é a *quididade da coisa*, que se exprime na definição. Por isso, dizemos que *definição significa a substância da coisa*. Os gregos chamam tal substância de *ousia*, que podemos traduzir por *essência*. ó Em um

⁷⁴LANDIN FILHO, Raul. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 113, jun 2006. p. 29

⁷⁵AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aimom- Marie Roguet *et al.* São Paulo: Loyola, 2001. vol. I, I, 9 p. 151 e 152.

lo, chama-se substância ao *sujeito* ou ao *supósito que subsiste no gênero substância*⁷⁶.

E, segundo Suzanne Mansion:

A palavra *substância* deriva do latim *substantia* empregada pelos filósofos da Idade Média; e que a própria palavra *substantia* é uma tradução do termo grego *substantia*. *Substantia* não é, de resto, a tradução literal de *essentia*, pois *substantia* é o substantivo abstrato que deriva de *essentia*. Mas é fato que a palavra traduzida no latim por *substantia*, pelo menos, na Idade Média, é *essentia*⁷⁷.

Ou seja, *substantia* (doravante usaremos *substância*) para o Aquinate ora é o ser sensível, na medida em que é a unidade básica da realidade, donde os sentidos partem para o conhecimento da coisa, tal como nos relata Gilson: *Partindo, com Santo Tomás, dos entia, ou seres, que nos são dados pela experiência sensível, os designaremos com o termo -substâncias*⁷⁸, e ora, é *essentia* (doravante *essência*), na medida em que é passível definição já que é inteligível. Na tentativa de unir os conceitos de substância Santo Tomás utilizará o conceito de *ente*. Mas, se *substância* tem um sentido correlato ao de *ente*, porque então a necessidade que Santo Tomás vê em ora utilizar substância e ora ente? Afirmamos que mesmo levando em conta a aproximação entre esses dois conceitos, na medida em que o Aquinate irá unir as duas acepções de substância por ele comentada no conceito de ente, é preciso fazer uma distinção entre um e outro.

É necessário frisar que a noção de criação era estranha a Aristóteles. O Estagirita acreditava que o mundo era eterno, sempre teria existido. A noção de criação *ex nihilo* não era compartilhada na Grécia daquele tempo e acreditava-se que o mundo teria sido desde sempre eterno. Santo Tomás sabia perfeitamente bem que Aristóteles nunca havia ensinado a doutrina criação⁷⁹, logo se fez necessário que o Aquinate adaptasse o problema da *ousia* à realidade cristã criacionista.

Como a matéria e a forma são incriadas segundo Aristóteles, a *ousia*, por isso mesmo, seria também incriada⁸⁰, pois, se assim não o fosse, haveria algo que a antecederse, dando-se dessa maneira, um regresso ao infinito. O Deus de Aristóteles não é criador e por

⁷⁶ AQUINO, 2001, p. 526. v. I. I, 29 a. 2

⁷⁷ MANSION *In*: ZINGANO, 2005, p. 74.

⁷⁸ *Partiendo, com Santo Tomás, de los entia, o seres, que nos son dados por La experiencia sensible, los designaremos com el término -substancias*. Cf. GILSON, Etienne. **El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960, p. 46 e 47.

⁷⁹ *he knew perfectly well that Aristotle never explicitly taught the doctrine of creation* (MAURER, 1990, p. 5)

⁸⁰ Cf. ARISTÓTELES. **Física**. Trad. e notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995b. p.

fazer qualquer teoria da criação, logo, seu deus era essencialmente distinto do Deus Cristão conforme comenta Etienne Gilson:

Ainda que se concedesse, contra todos os textos, que o ser enquanto ser de Aristóteles é um ser único, ainda assim esse ser não seria nada mais do que o ato puro do pensamento que se pensa. Ele seria isso tudo, porém nada mais que isso, e é, aliás, esse o motivo pelo qual os atributos do Deus de Aristóteles se limitam estritamente ao pensamento. Na boa doutrina aristotélica, o primeiro nome de Deus é pensamento, e o ser puro se reduz ao pensamento puro; na boa doutrina cristã, o primeiro nome de Deus é ser, e é porque não se pode recusar ao Ser nem o pensamento, nem a vontade, nem a potência, que os atributos do Deus cristão excederão em todos os sentidos os do Deus de Aristóteles⁸¹.

Outra coisa relevante em Aristóteles é que a *substância* divina e a não divina tinham o mesmo conceito, justamente por não haver a doutrina da criação. Para a filosofia aristotélica é inconcebível a distinção entre o ser de Deus e o ser das outras coisas, tal qual o próprio Aristóteles afirma quando fala da relação entre ser e bem: "o bem tem tantas acepções quantas o termo ser (uma vez que é predicado na categoria de substância, como de Deus e da razão"⁸², ou como relata Nicola Abbagnano, comentando Aristóteles acerca do mesmo tema: "Deus e a mente são substâncias precisamente no mesmo sentido"⁸³. Também a esse respeito nos fala Frederico Copleston:

O mundo é um mundo de substâncias ou coisas, mas o mundo é eterno e increado e, tendo como fundamento justo este mundo eterno e increado, Aristóteles analisa o conceito de substância. Santo Tomás aceita a análise aristotélica da substância, porém para ele o mundo consistia de substâncias finitas, cada uma das causas é totalmente dependente de Deus⁸⁴.

É óbvio que Santo Tomás terá de separar a substância increada das criadas, sob o risco de se não o fizesse, cair no panteísmo. As criaturas não emanam de Deus, as criaturas, ao contrário, só existem por Ele, mas não são Dele. Se fossem, seriam idênticas a Ele, ou seja, não mais seriam criaturas⁸⁵. Por isso estão descartadas as teorias emanacionistas oriundas

⁸¹ GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 65-76.

⁸² ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006b. p. 22 - 1096a 25.

⁸³ ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 2005, vol. IV, p. 27.

⁸⁴ "El mundo es un mundo de sustancias o cosas, pero el mundo es eterno e increado y, teniendo como fundamento justo este mundo eterno e increado, Aristóteles analiza el concepto de sustancia. Sto. Tomás aceptó el análisis aristotélico de La sustancia, pero para él el mundo consistia de sustancias finitas, cada una de La cuales es totalmente dependiente de Dios" (COPLESTON, Frederico C. **El pensamiento de Santo Tomás**. 6. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 88).

⁸⁵ GILSON, Etienne. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. Trad. de Trad. de Cristiane Negreiros Abud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007. p. 273

que se houvesse emanção haveria compartilhamento de substância. Disso, seguir-se-ia que as criaturas seriam necessárias, eternas etc., coisa que obviamente não são.

Daí decorre a necessidade de Santo Tomás em utilizar *substância* entendida de maneira diferenciada, a partir da noção de *ente* compreendida enquanto composto de *essência* e *existência*.

Porém, como dissemos, o *ente* será compreendido em termos de substancialidade, no sentido da *ousia* aristotélica o qual foi trabalhado no primeiro capítulo. Ou seja, o conceito de *ente* para Santo Tomás guarda uma certa similitude com a *ousia* para Aristóteles. Isso pode ser extraído do próprio Santo Tomás na medida em que ele ilustra isso com passagens tais como: ão ente por si se diz de dois modos: de um modo que é dividido por dez gêneros; de outro modo, significando a verdade das proposições⁸⁷. Ou ainda ãO ente se diz de maneira absoluta e primeiro das substâncias⁸⁸. Por isso conclui Rodrigo Guerizoli: ãSubstancialidade significa uma compreensão do ente enquanto elemento individual, concreto, constituído de forma e matéria⁸⁹. Vejamos como o Aquinate compreende o conceito de *ente*.

2.1 CONCEITO DE ENTE SEGUNDO SANTO TOMÁS DE AQUINO

Compararemos o conceito de *ousia* e *ente* mas, Santo Tomás faz algumas distinções que considera necessário para que haja uma melhor adequação entre o conceito aristotélico e a sua visão criacionista medieval. Não podemos prescindir jamais do fato de que Santo Tomás visava explicar o, por assim dizer, ãmecanismo de funcionamento⁹⁰ do

⁸⁶ ãTodos os seres, enquanto permanecem, produzem necessariamente em torno de si e de sua substância uma realidade que tende para o exterior e provém de sua atualidade presente. Essa realidade é como uma imagem dos arquétipos dos quais nasceu: é assim que do fogo nasce o calor e que a neve não retém em si o frio. Mas são principalmente os objetos perfumados que provam isso, pois, enquanto existem, algo emana deles e em torno deles, uma realidade de que usufruem todos os que estão próximos. Além disso, todos os seres que chegaram à perfeição geram; por isso, o ser que é sempre perfeito gera sempre: gera um ser eterno, mas inferior a ele - *Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente em ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimana de ellas en torno a ellas algún efluviio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca. Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo* (PLOTINO. **Enéadas (V-VI)**. Introd., trad. y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 31 - En., V, 1, 6).

⁸⁷ AQUINO, 2010, p 15

⁸⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁹ GUERIZZOLI, Rodrigo. **A metafísica no Tractatus de Primo Principio de Duns Escoto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 49.

ita para Deus. Santo Tomás foi um dos maiores sábios da história da filosofia, foi um arquiteto de ideias como disse o professor Carlos Arthur⁹⁰. A filosofia tomista visa chegar ao conhecimento de Deus que é permitido ao homem ter. E este conhecimento de Deus é obtido através da filosofia, tal como o próprio Aquinate assevera, quando diz que o conhecimento filosófico é o mais sublime porque por ele o homem aproxima-se o mais possível da semelhança de Deus, o qual *fez todas as coisas sabiamente* (SI 103, 24)⁹¹.

E que semelhança seria essa? Como é sabido o *terminus a quo* da metafísica aristotélica é o *ser enquanto ser*⁹², uma investigação que vem desde antes de Aristóteles, remetendo a Heráclito e Parmênides. Por outro lado, há uma preocupação com o *ser* oriunda da tradição judaica, muito embora a análise do que pode ser sintetizada a partir de um versículo da Bíblia, mais especificamente no *Livro do Êxodo*, onde Moisés, encontrando com Deus e indagando a Este qual seria o seu nome, obtém a resposta: *Eu Sou aquele que é* (Ex. 3,13-14). Esta expressão é uma tradução literal do hebraico que, não sem muita relutância por parte de alguns, foi legada a tradição⁹³. Perceba-se que o interesse particular na questão do *ser*, enquanto algo teologicamente tematizado, aparece não na cultura judaica, como seria de se esperar, mas, sim, na cultura cristã que bebera das fontes filosóficas gregas, em especial, Platão e Aristóteles.

Não tardou para que os medievais escolásticos, agora de posse dos escritos tanto de Aristóteles como de comentários⁹⁴ árabes, sobretudo os de Averróis e Avicena⁹⁵, imprimissem a sua marca na interpretação da obra do Estagirita. Estes dois grandes teólogos e

⁹⁰ NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício**: Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011. p. 6

⁹¹ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Trad. de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol I, p. 21 - Livro I, Capítulo II.

⁹² Assinala Aristóteles, na sua *Metafísica*: *“Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas”* (ARISTÓTELES, 2002, p. 131. *ó Metafísica*, Livro IV 1003a20-25.

⁹³ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2002. p. 106.

⁹⁴ É importante lembrar que um comentário na linguagem escolástica não tem exatamente o mesmo significado que um comentário para nós, pois, no contexto escolástico significava todo um tratado filosófico acerca da obra a qual se destinava tal comentário.

⁹⁵ Sobre a influência destes comentadores em Santo Tomás cf. BURREL, David. B. Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers. In: KRETZMANN, Norman ; STUMP, Eleonore (org.). **The cambridge companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 60-84

retação que teve Santo Tomás a respeito de Aristóteles, onde, concordando ou discordando destes, não se pode negar a influência que deles recebeu⁹⁶.

Aristóteles oferecia refinados métodos para análise, porém, carecia de dados fundamentais sobre o ser que só eram acessíveis através da revelação divina, uma vez que:

... o Deus cristão é Criador, Primeiro Princípio e origem de todo o ser. Todos os seres criados dependem dele e só existem por Ele; sua existência é totalmente condicionada pela existência de Deus, que é o ser inteiramente incondicionado (*anhypótheton*). Deus *ōēō*, independentemente de qualquer condição. É fora de dúvida que a exclusividade, a plenitude, a perfeição e a transcendência próprias ao ser divino permaneceram ocultas a Aristóteles e até mesmo Platão. Este conceito do ser divino foi revelado pelo próprio Deus, ao indagar-lhe Moisés acerca do seu nome⁹⁷.

A esta investigação Étienne Gilson, na intenção de conferir originalidade aos escolásticos, dá o nome de *metafísica do êxodo*⁹⁸.

Como o conhecimento acerca de Deus não pode ser dado de maneira direta, através de nossos sentidos, segundo Santo Tomás de Aquino⁹⁹, cabe ao homem partir do conhecimento do que é *ser*, este oriundo das coisas sensíveis, e posteriormente se elevar e compreender o *ser*, mesmo que precariamente, de Deus, como explica Étienne Gilson e Philotheus Boehner, em sua *História da Filosofia Cristã*:

A fim de obter um conhecimento ou saber atual, o intelecto precisa voltar-se para as coisas sensíveis e apropriar-se dos inteligíveis que nelas se contêm. Só as coisas sensíveis são imediatamente acessíveis ao homem, não, porém, as realidades espirituais, como Deus e os anjos; de tais realidades ele possui apenas um saber abstrativo, adquirido com a ajuda da experiência sensível. Por esse motivo Santo Tomás rejeita, de modo coerente, todo conhecimento apriorístico e puramente espiritual, cuja possibilidade é defendida, até certo ponto, pelo agostinismo¹⁰⁰.

Por isso, o entendimento do conceito de *ser* se fará primeiro e necessário a toda e qualquer investigação racional, seja ela qual for, até mesmo, a teologia. Neste novo contexto, se sobressai uma questão: de onde vem o ato pelo qual a *substância*, constituída de forma e matéria, *é* ou existe? E é precisamente neste contexto onde o conceito de *ente*, difere do de

⁹⁶ Amiúde vemos nas obras de Santo Tomás os nomes de Averróis e Avicena, porém há uma obra do Etienne Gilson chamada *õPor que Santo Tomás Criticou Santo Agostinhoõ* onde se trabalha bastante a questão acerca as divergências de Santo Tomás em relação a estes dois pensadores (cf. GILSON, Etienne. **Por que Santo Tomás criticou Santo Agostinho/Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. Trad. de Tiago José Riso Leme. São Paulo: Paulus, 2010. 184 p.).

⁹⁷ BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens a Nicolau de Cusa. 9. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 15.

⁹⁸ Cf. GILSON, 2006, p. 67

⁹⁹ AQUINO, 2001, p. 163.

¹⁰⁰ BOEHNER ; GILSON, 2004, p. 473.

é o *porquê* que há o ato único donde a matéria se une a forma para integrar o composto. Nem a matéria, nem a forma, enquanto aquilo que constituem a essência do ente sensível são causas do existir e, nada pode dar existência a si próprio, pois, a matéria é pura potencialidade de ser e não existe por si, e a forma também não tem capacidade de dar existência a si própria, portanto:

Tudo, porém, que cabe a algo, ou é causado pelos princípios de sua natureza, como a capacidade de rir, ou advém de algum princípio extrínseco, como a luminosidade no ar pela influência do Sol. Ora, não pode ser que o próprio ser seja causado pela própria forma ou quiddidade da coisa, quero dizer, como causa eficiente; pois, assim, alguma coisa seria causa de si mesma, e alguma coisa levaria a si mesma a ser, o que é impossível. Portanto, é preciso que toda coisa tal que seu ser é outro que sua natureza, tenha o ser a partir de outro. E como tudo o que é por outro reduz-se ao que é por si, como uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois, toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e esse é a causa primeira que é Deus¹⁰¹.

Como nem a matéria nem a forma são causas do existir, a *essência* precisa de algo que a ponha em ato. Por isso é que todas as coisas não existem por si mas, por outro que as põe em ato e, por isso, este ser é o responsável pela produção dos outros seres e este ser é Deus. Por isso, que Deus é *ser* em grau máximo e que todas as coisas são compostas de essência e existência. A distinção entre essência e existência é primordial para o correto entendimento da obra do Aquinate. Por isso, ressalta Nicola Abbagnano:

Este princípio é pois, a chave da abóbada do sistema tomista. É ele que guia S. Tomás na determinação das relações entre razão e fé e no estabelecimento pela razão da regula fidei; no centrar a função cognoscitiva do homem à volta da função da abstracção; na formulação das provas da existência de Deus; no aclarar os dogmas fundamentais da fé. S. Tomás formulou este princípio na sua primeira obra, *De ente et essentia*, como distinção real entre essência e existência; mas é também expresso na fórmula da analogicidade do ser, da qual também se utiliza muitas vezes¹⁰².

Vejamos o que o próprio Aquinate compreende por Essência (*Essentia*):

E, visto que, como já se disse, o ente dito deste modo é dividido por dez gêneros, é preciso que a essência signifique algo comum a todas as naturezas, pelas quais os diversos entes são colocados em diversos gêneros e espécies, assim como a humanidade é a essência do homem e igualmente a respeito dos demais. E visto que aquilo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isto que é significado pela definição indicando o que a

¹⁰¹ AQUINO, 2010, p. 34

¹⁰² ABBAGNANO, 2005, p. 24

em que o nome de essência é transformado pelos filósofos no nome quiddidade e isto é o que o filósofo denomina frequentemente ãaquilo que algo era serö, quer dizer, isto pelo que algo tem o ser algo¹⁰³.

Assim, *essência* quer dizer ãaquilo que faz com que a coisa seja o que ela éõ aquilo que responde a pergunta: ãque é isto?õ com uma definição necessária da coisa. Neste sentido, o conceito de *essência* em Santo Tomás se aproxima ao *to ti en einai* de Aristóteles, sendo assim uma tradução do termo grego, uma vez que tomamos a essência enquanto representação da coisa expressa pela definição e com fundamento na realidade. Para Copleston:

Mas, santo Tomás viu mais profundamente que Aristóteles: viu que em toda coisa finita há uma dualidade de princípios, a dualidade da essência e a existência, que a essência é em potência sua existência, que não existe necessariamente, e assim pôde argumentar não meramente ao aristotélico Motor imóvel, mas até o Ser necessário, Deus criador. Santo Tomás pode, além do mais, discernir a essência de Deus como Existência não simplesmente como pensamento que se pensa a si mesmo, senão como *ipsum esse subsistens*, e desse modo, sem deixar de seguir os passos de Aristóteles, pôde chegar mais longe que Aristóteles. Ao não distinguir claramente a essência e a existência no ser finito, Aristóteles não pôde chegar à ideia de existência mesma como essência de Deus¹⁰⁴.

A *existência* será aquilo que traz a *essência*, que é potência, ou possibilidade de vir a ser, à atualidade. O conceito de *existência* em Santo Tomás é de extrema complexidade, de maneira que seria necessário um trabalho acadêmico à parte para tratar adequadamente do assunto, haja vista que por existência podemos entender tanto o ato pelo qual a coisa é tanto quanto o fundamento último pelo qual a coisa é. Abordaremos o conceito de existência enquanto ele faz-se necessário à compreensão ao problema do conhecimento, excluindo os diversos aprofundamentos de ordem metafísica e teológica que o termo suscita.

Todo ente será composto por estes dois princípios, essência e existência. Muito embora seja problemática a questão sobre se estes dois princípios sejam realmente distintos,

¹⁰³ AQUINO, 2005, p. 15

¹⁰⁴ ãPero santo Tomás vio más profundamente que Aristóteles: vio que en toda cosa finita hay una dualidad de principios, la dualidad de la esencia y la existencia, que la esencia es en potencia su existencia, que no existe necesariamente, y así pudo argumentar no meramente hasta el aristotélico Motor inmóvil, sino hasta el Ser necesario, Dios creador. Santo Tomás pudo, además, discernir la esencia de Dios como existencia, no simplemente como pensamiento que se piensa a sí mismo, sino como *ipsum esse subsistens*, y de ese modo, sin dejar de seguir los pasos de Aristóteles, pudo llegar más allá que Aristóteles. Al no distinguir claramente la esencia y la existencia en el ser finito, Aristóteles no pudo llegar a la idea de existencia misma como esencia de Dios, de la cual proceden todas las existencias limitadasõ (COPLESTON, F. C. **Historia de la filosofía**. Vol. II, Barcelona: Ariel, 1983, vol. II, p. 411

Tomás parece dar foco à ideia de que eles são compósitos

indistintos inicialmente, mas, em última análise, distintos:

Ele fala mais sobre a composição de essência e *esse* do que sobre sua real distinção. Mesmo assim, as vezes ele se refere a eles enquanto coisas realmente distintas, presumivelmente porque ele percebe que se eles entram em composição real um com o outro, eles devem em algum grau, serem distintos um do outro¹⁰⁶.

Santo Tomás, para salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, que é eterno e incriado dos entes finitos que não tem existência por si, diz que a *essência* é distinta da *existência*, uma vez que se a *essência* corresponderia à possibilidade da coisa vir a existir, precisaria, assim, de algo que a traga ao ato, sendo este algo mesmo a *existência* e como nada em Deus é potência logo, *essência* e *existência* em Deus são uma e mesma coisa. Deus não pode ser possível mas, deve ser necessário uma vez que se algo tem de vir de outro algo que o traga a existência, é necessário que haja um ato primeiro, ou primeiro motor que gere todas as coisas sem ele mesmo ter sido gerado, afim de que não caiamos num regresso ao infinito. Se esse mesmo Deus é o originador de todas as coisas, ele não pode ser possível e sim, necessário e não contingente, uma vez que se fosse ele possível, a criação poderia não existir e se ela existe é porque um ser necessário o gerou¹⁰⁷.

O conceito de existência é importante para que compreendamos que é a partir dele que os entes terão seu fundamento e sentido. É através dela que podemos indagar o *que* determinado ente *é*, por isso, é a *existência* que é a realidade em sentido mais alto e que nos possibilita conhecer as coisas. É o meio pelo qual formulamos conceitos e buscamos sua essência. Em outras palavras, a existência de algo é o que nos faz compreender o que *é* (essência) tal coisa.

Nossa investigação acerca do que é o *ente* servirá para mostrar o ponto de partida do conhecimento em Santo Tomás. O conceito de *ente* merecera ser explicitado uma vez que em linhas gerais este conceito exprime o fundamento da cosmovisão do Aquinate, pois, toda a realidade pode ser explicada em termos de *essência* e *existência*, inclusive a hierarquia dos seres no mundo desde os mais ordinários Àquele que é fundamento pelo qual tudo *é*. Nossa

¹⁰⁵ WIPPEL, John F. **Metaphysics**. In: KRETZMANN; STUMP, 1993, p. 99

¹⁰⁶ *He speaks more frequently about composition of essence and esse than about their real distinction. Nonetheless, at times he does refer to them as being really distinct, presumably because he realizes that if they are to enter into real composition with one another, they must to that degree be distinct from one another* (Ibid).

¹⁰⁷ Este argumento explica parcamente as três primeiras vias que provam a existência de Deus enquanto ele se mostra como: o primeiro motor, causa eficiente e Ser necessário em contraposição aos seres contingentes. Para maior detalhamento sobre as vias que provam a existência de Deus, cf. AQUINO, 2001, p. 166 ó *Suma Teológica v. I. I, Q1 a3*

grande parte de caráter epistemológico mas, acreditamos que foi necessário fundamentar metafisicamente o objeto da análise filosófica afim de compreender aquilo sobre o qual versa o conhecimento filosófico e Deus, mostra-se um fundamento menos teológico, que racional para a compreensão do porquê as coisas são e estão tais quais nos aparecem.

Explicitado o objeto do conhecimento humano, que é o ente, e de que maneira ele é composto, ou seja, de essência e existência, passemos para a explicação de como a partir dele obtemos conhecimento, reconstruindo assim, o itinerário do pensamento de Santo Tomás que nos dará base para explicar como o conhecimento é efetivado.

2.1.1 O ente compreendido como aquilo o que o intelecto primeiramente concebe

Como é sabido, para Santo Tomás o conhecimento se principia pelos sentidos de maneira que ãa origem sensível de nossos conhecimentos é como um dogma essencial da Noética tomista¹⁰⁸. Ao contrário de Santo Agostinho, que colocava a posição da alma sempre ativa no que diz respeito às sensações, Santo Tomás acreditava que a alma sofria influência dos objetos externos que nos chegavam aos sentidos. Obviamente, prescindir de tal fato é bastante imprudente no trato com a filosofia tomista. O ponto de partida do conhecimento é aquilo que é dado primeiramente aos sentidos, aquilo que é óbvio e primeiro, que é por consequência a causa do conhecimento, ou seja o *ente* sensível e suas propriedades. Para uma melhor explicação sobre a maneira que o ente é captado pelos sentidos, podemos começar demonstrando a ordem em que os sentidos captam o ente.

Nossos sentidos particulares captam aquilo que lhes é correspondente, por isso são chamados de *sentidos próprios*¹⁰⁹, uma vez que captam do ente somente aquilo que lhe é próprio sentir. Não é difícil compreender a primazia dos sentidos e como estes, através dos objetos externos, são ãcaptadores do conhecimentoö, sendo assim, o meio necessário pelo qual nosso conhecimento é realizado. Nossas sensações estão em potência até que um objeto externo lhes excite e essas se ponham em ato. Só é sentido do objeto aquilo que lhe é correspondente: sentimos o calor de algo que é quente, ou frio de algo que é frio, o cheiro do que tem cheiro etc.

¹⁰⁸ ROUSSELOT, Pierre. **A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino**. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1999. p. 73

¹⁰⁹ BOEHNER ; GILSON, 2004, p. 471.

...ore as coisas partia da ideia da organização hierárquica de tudo, supunha-se a que quanto mais ligado a matéria uma coisa esteja mais inferior é ela na escala hierárquica de perfeição. Com o conhecimento sensitivo não poderia ser diferente. Na hierarquia mais baixa estão as sensações do quente e do frio, do molhado e do seco, uma vez que estes sentidos assumem a forma correspondente do que é quente, frio, molhado, seco etc. Situado imediatamente acima está o sentido do paladar, que não assume a forma doce, por exemplo, mas, é alterado imediatamente pela presença de tal ente que provoca o umedecimento da língua. O olfato e a audição estão acima dos sentidos supracitados à medida em que não sofrem alteração material alguma. Por último, temos o sentido da visão que é o mais elevado dentre os sentidos porque além de não sofrer alteração material, percebe os entes perecíveis e alguns imperecíveis como as estrelas (leve-se em conta o fato de se haver a noção oriunda de Aristóteles de que as estrelas eram eternas)¹¹⁰. Todos estes sentidos têm o seu objeto próprio e por isso estes são chamados sensíveis próprios, já que se destinam a um sentindo próprio, como a cor à visão, o cheiro ao olfato, etc.¹¹¹

Mas, as sensações são remetidas para um centro organizador chamado de ãsentido comum. Os sentidos tomados em si mesmos são capazes de perceber seu objeto próprio e distinguir em seus domínios próprios uma multiplicidade de características distintas. Por exemplo, a visão consegue perceber diversas cores, o olfato consegue perceber diversos odores num mesmo ambiente, mas, a visão não discerne cheiros e nem o olfato vê os objetos dos quais os odores são provenientes. Para que haja uma organização dos dados oferecidos pelos sentidos é que existe o sentido comum que ãcomo um pássaro pousado num galho está por isso mesmo também pousado na árvore, assim tudo o que está nos sentidos externos está por isso mesmo no tronco comum de todos esses sentidos que é o sentido central.õ¹¹².

Logo em seguida essas impressões organizadas sobre o ente sensível formam uma imagem dele que será abstraída a partir do intelecto agente, que forma o inteligível e posteriormente atualiza o intelecto possível que por sua vez produz o conceito da coisa¹¹³.

¹¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, 2002. p. 423-425. ó *Metafísica* Livro IX 1050b 20-28

¹¹¹ Sobre esta questão cf. AQUINO, 2001, v. I, p. 377 - Q 17. a 2.

¹¹² RUPPEL, Ernesto. **A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino**. Portugal: Livraria Cruz, 1974. p. 44.

¹¹³ Sobre o conceito de intelecto possível: ã...visto que o homem se encontra às vezes em potência, é necessário considerar haver no homem algum princípio intelectual que exista em potência para as coisas inteligíveis. E a este princípio o Filósofo dá o nome de, no livro III de *sobre a alma, intelecto possível*. Assim, deve este intelecto possível estar em potência para todas as coisas que são inteligíveis pelo homem (AQUINO, Tomás de. **Questões Disputadas Sobre a Alma**. Trad. de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2012. p. 59-61). Sobre o que vem a ser o intelecto agente: ã...o intelecto possível está em potência para os inteligíveis, é então necessário que os inteligíveis movam o intelecto possível. Mas aquilo que não tem ser não pode mover algo. E o que é inteligível mediante o intelecto possível não é algo existente na natureza como inteligível; pois

em todas as sensações, no que confere ao conhecimento, dizem respeito ao *ente* enquanto tal. Ele é aquilo que nossos sentidos entram em contato direto e donde o processo de abstração se inicia para então formar conceitos. Logo, podemos afirmar com segurança que o conceito de ente é algo que faz-se necessário enquanto ponto de partida para a teoria do conhecimento.

Pela dependência dos sentidos e a necessidade de começar a investigação por um ponto de partida, afim de não regressarmos ao infinito, uma vez que o infinito não é atravessável, e, se não existir nada que seja primeiro na ordem do conhecimento, não podemos conhecer o subsequente e, por isso, nos impossibilitaria de qualquer conhecimento certo e seguro. Por este motivo é que o *ente* será o ponto de partida de onde Santo Tomás partirá para erigir sua filosofia:

Assim como nas demonstrações de proposições é preciso efetuar a redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto, o mesmo ocorre ao investigar o que seja uma determinada coisa; senão em ambos os casos haveria regresso ao infinito e seriam impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e a qual se resumem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente¹¹⁴.

Ou seja, todas as conclusões que podemos obter acerca de qualquer tema já estão nelas incluídas o conceito de *ente*, mesmo que ainda não tematizado e pouco compreendido. Todo o ensino e toda a instrução procedem de conhecimento pré-existente¹¹⁵. Em suma, o método que Santo Tomás segue é o *resolutio* ou *reductio* do conhecimento humano que consiste na tese de que devemos reconduzir o conhecimento humano até as suas raízes fundamentais, até não haver nada anterior a estas pois, conhecimento pré-existente quer dizer que algo já sempre é compreendido por nós, ainda que não esteja claro, pela familiaridade, pela intimidade que temos com este algo sempre pressuposto. Este algo que se encontra mais próximo de nós mesmos são os entes.

É interessante notar que, segundo Jan Aertsen a tese do ente enquanto primeira concepção do intelecto não é uma tese aristotélica, mas, remete a Avicena: ãa tese que ente é a

nosso intelecto possível não é algo existente na natureza como inteligível; pois nosso intelecto possível entende algo que é *um em muitos*, ou *um a partir de muitos*, e isto não se encontra na natureza subsistente das coisas, como prova Aristóteles no livro VII da *Metafísica* (*Ibid.* p. 101). Mais adiante: ão...o intelecto possível não pode entender senão movido por um inteligível, o qual, visto que não preexiste na natureza das coisas, tem de ser produzido pelo intelecto agente (*Ibid.* p. 103).

¹¹⁴ AQUINO, Tomás. Sobre a verdade. In: **Verdade e conhecimento**. Sel., trad. e introd. de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. p. 145.

¹¹⁵ ARISTÓTELES. **Analíticos posteriores**. 2. ed. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010. p. 251 - 71a 1.

oiada por uma referência ao filósofo árabe Avicena e não como poderia se esperar, de Aristóteles¹¹⁶.

A noção de ciência, em sua antiga acepção, trazia a ideia de que, na ordem do conhecimento, partíamos de algo previamente conhecido, pois, ciência é mais que simplesmente um sistema de proposições enquanto formulações mentais. Somente conclusões de silogismos demonstrativos é que seriam conhecimento científico em sentido próprio. Porém, isso significa que ao mesmo tempo que este mesmo conhecimento científico é derivado pois, a conclusão é oriunda de proposições previamente conhecidas, a saber, as premissas do silogismo. *Ciência*, neste sentido, quer dizer algo (conclusão) que é inferido de outro algo (premissas) que eram previamente conhecidas¹¹⁷, ou seja, nós sempre partimos de algum conhecimento prévio para atingir outro posterior e a unidade mais básica donde partimos é o *ente*.

Da mesma maneira que o *ente* é o primeiro na ordem do conhecimento, é ele também aquilo que é mais comum. A noção de *ente* deverá ter também a máxima extensão possível, ou seja, tudo aquilo que cai sobre os sentidos e de fato, existe, é um ente e compartilha os mesmos princípios. Passemos agora a tematizar de que maneira o conhecimento é obtido através do *ente*.

2.2 ENTE E CONHECIMENTO

Desde o início deste texto, há um grande esforço em relacionar a *ousia* com o conhecimento. Ficou claro que o ponto de partida para a teoria do conhecimento tomista é o *ente*. Não é pretensão nossa de maneira alguma esgotar os sentidos os quais o termo *ente* possui e consideramos o esclarecimento precedente sobre ele como suficiente para dar prosseguimento em nossa dissertação.

¹¹⁶ *“The thesis that “being is the first conception of the intellect is supported by a reference to the Arabic philosopher Avicenna, and not, as one might have expected, to Aristotle” (AERTSEN, Jan. Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas. New York: NWO, 1996 p. 80).*

¹¹⁷ Sobre este tema, ver. AERTSEN, 1996 p. 76. E para uma análise mais contemporânea sobre o tema, ver a obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger mais especificamente no parágrafo 32 do capítulo quinto, donde destacamos: *“a interpretação de algo como algo, funda-se, essencialmente, numa posição prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual, se compraz em basear nisso que está no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como aquilo que a interpretação necessariamente já *ōpōēō*, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia (cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 15. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. Parte I. p. 207).*

colocar de que maneira o intelecto humano abstrai do ente, ou seja, de que maneira se dá o processo de conhecimento a partir daquilo que o ente é, a saber, o objeto próprio do intelecto, uma vez que, como pronuncia Santo Tomás citando Aristóteles: ãa alma é de certo modo todas as coisas¹¹⁸, daí deduzimos que a alma tem o poder de, sob determinado ponto de vista, obter conhecimento de todas as coisas na medida em que ela pode abstrair e reter na memória todas as coisas.

A alma racional deve ser, enquanto forma do ente homem, um algo, distinto de outras coisas, mas pela sua própria natureza poder abstrair noções universais sobre as coisas. O problema gerado por essa questão é algo clássico na história da filosofia: a aporia do uno e do múltiplo. O que o intelecto abstrai é a essência de cada *ente* que, na natureza, se apresenta uno e indiviso. O conhecimento gerado, porém, é universal. Como conciliar essas duas coisas?

Vejamos, então, o que é que Santo Tomás compreende por abstração e tentemos demonstrar como esse tema toca o problema clássico do uno e do múltiplo na filosofia pois, para que haja conhecimento verdadeiro, é necessário que exista compatibilidade entre o intelecto e a coisa¹¹⁹.

Segundo Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, Santo Tomás reduz o conhecimento intelectual à operação de abstração:

Abstrair a forma da matéria individual e assim extrair o universal do particular, a espécie inteligível das imagens singulares. Assim como podemos considerar a cor de um fruto prescindindo do fruto, sem por isso afirmar que ela existe separadamente do fruto, também podemos conhecer as formas ou as espécies universais do homem, do cavalo, da pedra, etc., prescindindo dos princípios individuais a que estão unidas, mas, sem afirmar que existem separadamente destes¹²⁰.

A abstração, primeiramente, é um ato realizado pelo intelecto por exclusão das características individuantes do ente. A partir da imagem formada pelo intelecto, o indivíduo capta sua *essência*. Desde já vemos que a abstração se afasta do platonismo que considerava as essências distintas das próprias coisas das quais eram essência, na medida em que é

¹¹⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Parte I ó Questões de 44 a 119. Trad. de Aimom- Marie Roguet *et al.* São Paulo: Loyola, 2002. vol II p. 501

¹¹⁹ O tema da abstração foi tratado tematicamente nos comentários de Santo Tomás: **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio** ó Questões 5 e 6. Trad. e Int. de Carlos Arthur R. do Nascimento São Paulo: UNESP, 1999b ; **Commentaire du Peryermenias de Aristote**. Trad. de Bruno e Maylis Couillaud. Paris: Les Belles Lettres, 2004. I, 1 , p. 5 e **Commentary on Aristotle's Metaphysics**. Trad. de John P. Rowan. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995, 1, VI, cap. 4.

¹²⁰ ABBAGNANO, 2003, p. 4.

questão da abstração que a base desta seja a individualidade do ente em sua essência.

A teoria da abstração também não apela para nenhuma outra instância do conhecimento senão a coisa e o intelecto. O comentário onde a teoria da abstração encontra-se melhor delineado é no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Nesse texto Santo Tomás se apoia no exposto no livro III do *De Anima* de Aristóteles onde se afirma que há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece, de tudo, o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo¹²¹.

Segundo Santo Tomás, a primeira operação faz a apreensão da *essência* e:

visa a natureza da coisa, de acordo com a qual a coisa inteligida ocupa um certo grau entre os entes, quer seja uma coisa completa como um certo todo, quer seja uma coisa incompleta como uma parte ou acidente. A segunda operação visa ao próprio ser da coisa que resulta da união dos princípios da coisa nos compostos ou acompanha a própria natureza simples da coisa como nas substâncias simples¹²².

A segunda operação do intelecto só poderá ser realizada quando a primeira já estiver sido, como se verá no decorrer deste capítulo. A intelecção dos indivisíveis tem um papel essencial e radical na apreensão e formação de conceitos em Santo Tomás pois, é através da apreensão do *que é* a coisa ou seja, a sua essência, que podemos produzir conceitos dos entes. Vale salientar a declaração do Raul Landin:

A primeira operação é pré-judicativa, ela não visa ao ser das coisas, mas apenas o modo de compreender as coisas ou de considerá-las intelectualmente. A operação abstrativa se exerce sobre essa primeira operação do intelecto; ela não separa, mas entende uma coisa a partir de outras coisas que foram deixadas de lado; ela exprime apenas um modo de compreender, não supondo, portanto, que o que foi abstraído esteja efetivamente unido ou separado do que foi deixado de lado¹²³.

A respeito da primeira operação do intelecto, a *essência* é abstraída da imagem sensível, que é a representação subjetiva de um conteúdo singular¹²⁴ e se torna conceito. Este conceito, uno por sua natureza, deve representar diversos entes com suas essências próprias e que por sua vez caem sob uma mesma definição. Nesta parte analisaremos de que maneira há a possibilidade de diversos entes distintos numericamente e com essências

¹²¹ AQUINO, 1999b, p. 118

¹²² *Ibid.*

¹²³ LANDIN FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. *Analytica*. v. 12, n. 2, 2008. p. 17

¹²⁴ LANDIN FILHO, 2006, p. 36

mesmo conceito e de que maneira esses conceitos podem,

sem risco de contradição, dizer respeito a todo e qualquer ente o qual eles se refiram.

Neste momento iremos tocar brevemente sobre a questão dos universais¹²⁵, a fim de dar um esclarecimento sobre como o intelecto capta conceitos unos e esses mesmos conceitos se aplicam a uma multiplicidade de entes, e para tanto, faz-se necessário explicar a teoria da *essência absolutamente considerada*.

2.2.1 A essência absolutamente considerada

É sabido que o *ente* é o objeto primeiro do intelecto, porque é o que se oferece de imediato ao nosso entendimento enquanto tal. Qualquer coisa que concebamos a apreendemos enquanto algo que *é*¹²⁶. No real, na ordem do conhecimento apreendemos aquilo que tem existência (*esse*) e o que ele é (*essentia*). O intelecto capta o ente, faz uma cópia mental do real e a partir dela é capaz de fabricar modelos teóricos do mesmo, explicações dos fenômenos que circundam a realidade¹²⁷. Daí o título do opúsculo mais famoso do Aquinate: *O Ente e a Essência*. Segundo o próprio Santo Tomás, a essência (*essentia*) ou quiddidade (*quidditas*) é que é o objeto próprio do intelecto. O objeto próprio do intelecto é a quiddidade¹²⁸. Por este motivo, focaremos essa parte da dissertação na questão da essência, mais especificamente, na *essência absolutamente considerada*.

E o que seria a *essência absolutamente considerada*? A captação da essência da coisa sensível a partir do intelecto agente é impressa no intelecto possível. É preciso que haja algo que ligue a essência da coisa sensível, que é una e indivisa a respeito de si mesma, com a essência na mente (universal) de maneira que haja algo de comum entre a coisa e o conteúdo inteligido, ou seja:

Tomada nela mesma, isto é, considerada absolutamente sem relação com a imagem da qual foi abstraída ou com o indivíduo que a singulariza ou com o

¹²⁵ Não é propósito da presente investigação tratar das diversas tipologias do tema dos universais. Para melhor compreensão do tema dos universais, sugerimos: LEITE JÚNIOR, Pedro. **O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001; PANNIER, R.; SULLIVAN, T. D. Aquinas's solution to the problem of universals in De Ente et Essentia. **American Catholic Philosophical Quarterly**, Supplement 68, p. 159-172, 1994; SPADE, P. V. (org). **Five texts in the medieval problem of universals** [Trad.: P. V. Spade]. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.

¹²⁶ GILSON, 1960., p. 63

¹²⁷ FAITANIN, Paulo. O ser é acessível à razão? A proposta gnosiológica de Tomás de Aquino. **Revista Aquinate**, n. 6, p. 112-125, 2008. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/06/Artigo%206-Faitanin.pdf> acesso em: 05.03.14

¹²⁸ AQUINO, 2001 - *Suma Teológica*, I, II, I, 85, 6,

exprime, ela não é nem una nem múltipla, nem universal nem singular, pois o seu modo de existência foi deixado de lado¹²⁹.

O conceito de *essência absolutamente considerada* foi trabalhado por Santo Tomás no capítulo III do *O Ente e a Essência* e é uma espécie de ponto comum entre o universal e o singular, donde nem um nem outro fica fora deste conceito: ã...a natureza do homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, de tal modo, porém, que não haja exclusão de nenhum deles¹³⁰. Também foi entendida como *Natureza Absolutamente Considerada*:

A natureza de uma coisa é anterior à sua singularidade e universalidade. Assim, a natureza de um homem, ou a humanidade, quando tomada em si mesma, não é algo universal, nem algo singular; antes ela se mantém indiferente, tanto para a universalidade (do conceito), como para a singularidade (da coisa individual). No objeto concreto existe como natureza individual; ao entendimento cabe convertê-la em natureza universal mediante abstração¹³¹.

Esta teoria foi amplamente discutida tanto por Santo Tomás quanto por Duns Escoto, pela sua importância na metafísica e seu papel na teoria do conhecimento. Somente através do conceito de *essência absolutamente considerada* é que podemos prosseguir em nossa investigação pois, a partir dela é que iremos esclarecer de que maneira é possível compatibilizar o uno do conceito com a multiplicidade de essências já que, como ficou explicitado, a *essência* é algo que existe nas coisas individualmente, ou seja, cada ente tem a sua própria essência de maneira que a mesma não é compartilhada com nenhum outro. Essa essência, a partir da primeira operação do intelecto, se torna um ente de razão ou intencional que está no intelecto de modo universal, de maneira que um mesmo conceito possa ser dito de muitos. Esta ideia faz-se crucial na teoria do conhecimento tomista uma vez que deve haver algo que explique de que modo, aquilo que pensamos da coisa é ela mesma de alguma maneira. Acima esclarecemos como os sentidos se relacionam com o ente e o ponto de partida do conhecimento. Passemos agora para a explicação de como é que o universal, que é predicado das coisas faz menção a indivíduos particulares.

Quando predico homem de um indivíduo particular, seja ele quem for, pressuponho uma universalidade do conceito que ao mesmo tempo pode se referir a cada indivíduo em sua singularidade e unicidade. Quando uso a fórmula ãX é homemö, Pedro, André, Ítalo, Carlos ou qualquer outro indivíduo humano, assumiria o lugar da variante ãXö.

¹²⁹ LANDIN FILHO, 2006, p. 31

¹³⁰ AQUINO, 2010, p. 26.

¹³¹ BOEHNER ; GILSON, 2004, p. 496.

seja concluída e ao mesmo tempo verdadeira é necessário que haja uma comunidade de certa maneira essencial entre todos os indivíduos.

Mas, como fica a questão da individualidade e, por conseguinte, diferença entre os indivíduos? Lembremos que o que constitui a essência dos entes compostos são a matéria e a forma que compõem o ente individual, de maneira que poderia se decorrer daí que os entes não tivessem uma definição universalizante, já que não há compartilhamento de substâncias na realidade.

Não é a essência individual que é predicada, pois teríamos por consequência a incompatibilidade conceitual entre os diversos homens existentes, de maneira que cada um teria um conceito que lhe seria próprio. Como podemos prescindir das determinações constituintes de cada ente, tanto essenciais quanto acidentais?

Como foi dito acima, a *essência absolutamente considerada* desconsidera o modo de existência das coisas, tanto na mente (universais) quanto na realidade onde se encontram os entes individuados¹³² e considera aquilo que há de comum entre eles, não prescindindo, porém de nenhum desses entes individuais. A *essência absolutamente considerada* deve ser neutra, e assim, possibilitadora de conhecimento do singular. A abstração que prescinde das características materiais individuantes dos entes é chamada de *Abstração Precisiva*. Porém, a *essência absolutamente considerada* é não-precisiva na medida em que não exclui nenhum ente mas, inclui todos eles de modo não determinado.

Seguindo aquilo que foi exposto no *De Ente et Essentia* podemos dizer que a *essência absolutamente considerada* nomeia inúmeras coisas que possuem uma natureza comum e por isso tal conceito possui máxima extensão, na medida em que o modo de ser das coisas ainda está indeterminado. Tomemos como exemplo a parte em que Santo Tomás

¹³² Devido a nossa natureza intelectual, não apreendemos diretamente um ente mas, mediante conceitos que, como fora dito, são similitudes de coisas. Para que conheçamos algo, precisamos abstrair e, então deixar de lado aquilo que a coisa tem de individual. Para Aristóteles o princípio de individuação seria não a matéria mas, a forma. Pois, a matéria em si mesma é indivisa e o que separa as coisas entre si e lhes confere identidade é a forma, como fora visto no primeiro capítulo (sobre o problema da forma individual cf. ANGIÓN, 2003). Já o Aquinate pensa que o que confere a identidade a coisa não é primeiramente a forma, pois esta é universal, mas a matéria. Porém, não é a matéria ordinária mas, a matéria assinalada. Eis de que maneira a matéria assinalada enquanto conceito nos é apresentada por Santo Tomás de Aquino: *õDenomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadasõ (AQUINO, 2010, p. 19) . Ou seja, o que confere a *estidade* da coisa, o seu *isto*, é a matéria assinalada por que não é uma matéria em geral senão, esta matéria que pertence a este indivíduo em particular, ou tal como o Aquinatense comenta em outro lugar: *õé impossível que uma forma esteja unida a uma matéria que não seja particular e que não seja assinalada pela quantidade determinada, por meio da qual a matéria não é comunicável a outra forma mais além, por que essa quantidade não pode ser encontrada, segundo a mesma determinação em outra formaõ (AQUINO, Tomás de. **Sobre el principio de individuación**. Trad., Introd, e notas de Paulo Faitanin. Navarra: Eurograf, 1999c, p. 103).**

Aquinate distingue entre dois tipos de *todo*: *todo integral*

e *todo universal*:

Ora, pode ser assim conhecido tanto o *todo universal*, no qual as partes estão contidas em potência, quanto o *todo integral*. Com efeito, ambos os *todos* podem ser conhecidos numa certa confusão sem que as partes sejam conhecidas distintamente¹³³.

O *todo integral* é todo aquele ente que é composto de *partes integrais*, ou seja, de partes que lhes são inerentes, tal como o chão, as paredes e o teto são partes inerentes de uma casa. O *todo universal*, refere-se à pluralidade de partes ó dos diversos entes- que caem sob um determinado universal. Santo Tomás no capítulo 2 do *Ente e a Essência*, após mostrar que a essência nas substâncias compostas sempre leva em consideração a sua composição hilemórfica, salienta que esse fato pode levar a crer que os universais não teriam essência e definição. O Aquinate expõe que há uma ordem hierárquica que vai da coisa, una e indivisa e até a ideia expressa em forma de conceito no intelecto. Por exemplo, quando abstraímos o conceito õhomemõ de um determinado indivíduo, desconsideramos a sua matéria individual que será posta de lado na sua definição porque indivíduos tem essência una e indivisa, e por isso, não têm uma definição universal em si propriamente falando, mas, teria se fosse possível definir, por exemplo, a Pedro: õaté mesmo tudo que está na espécie está no gênero como não determinado. Pois, se o animal não fosse tudo que é o homem, mas uma parte dele, não seria predicado deleõ¹³⁴. O exemplo mais elucidativo sobre esta teoria encontrado no *Ente e a Essência* é a questão que envolve o corpo. Corpo, pode significar tanto parte material do animal (*todo integral*) quanto gênero de animal (*todo universal*), pois corpo pode significar tudo aquilo que é dotado de matéria e forma. Tomado enquanto gênero do qual se podem encontrar três dimensões, corpo significará qualquer ente composto hilemórficamente, tanto mineral quanto vegetal quanto animal, ou seja, contém em si toda uma multiplicidade de essências que se encontram em potência dentro do grande gênero corpo. Corpo assim entendido não excluirá nada que puder ser predicado a partir dele. De maneira que qualquer especificação posterior que seja dada, lhe será acrescentada de modo a ser parte do gênero corpo. Por isso, podemos dizer que homem é corpo, pois homem aqui é tomado como uma espécie dentro de um gênero extremamente amplo. Mas, também podemos dizer que o homem é o composto de corpo e alma. Neste caso, corpo será entendido como parte integral de homem. Corpo, embora esteja exercendo duas funções distintas nos casos citados, ainda

¹³³ AQUINO, 2001, p. 531 - *Suma Teológica*, Parte I ó Questões de 44 a 119.

¹³⁴ AQUINO, 2010, p. 19.

os uma diferença específica à alma, para definir homem e é por isso que podemos dizer que homem é o composto de corpo e alma. Fica claro, portanto, que o conceito de homem está compreendido no conceito de corpo mas, de maneira ainda não determinada. Podemos dizer que é assim da maneira como se apresentam as relações entre gênero espécie e indivíduo. E o que os diferenciaria um do outro?

O que confere uma identidade a determinado ente, como foi dito anteriormente¹³⁵, é a *matéria assinalada*, uma vez que ela confere a unidade numérica e essencial a Pedro. Do mesmo jeito, o que configurará a identidade da espécie em relação ao gênero será a sua matéria determinativa e, embora indeterminada a respeito do indivíduo, se mostra determinada a respeito do seu gênero. Faz-se interessante notar que estas distinções são dadas na razão mas, com fundamento sempre no real, na medida em que aquilo que se encontra individualizado num ente não é compartilhado de maneira nenhuma na realidade, õpois não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo que há nele é individualizadoö¹³⁶. Note-se que não é porque o todo da espécie está contido no gênero que as essências distintas nas diferentes espécies são iguais. É claro que há uma diferença quididativa enorme entre um homem e uma porta, de maneira que ambos são corpos, mas, não é possível dizer de Pedro que ele é uma porta (a não ser no sentido figurado). Da mesma forma, não podemos dizer que um homem é um peixe, uma vez que temos duas espécies distintas aí empregadas. Faz-se interessante notar que Santo Tomás amiúde em sua metafísica sempre toma cuidado em não cair no platonismo, afirmando que a realidade é na verdade a realidade das formas inteligíveis, sempre enfocando que tudo no indivíduo é próprio dele.

A importância dessa parte na argumentação é que neste quesito, a essência mais específica não se relaciona de modo a ser uma parte distinta com o gênero imediatamente acima que se une a ele formando a espécie, tal como racionalidade não é uma parte distinta do conceito de animal. De modo que tudo o que há na espécie há também no gênero embora ainda não determinado. Melhor explicando, segundo Santo Tomás, o gênero significa aquilo que há de mais material na coisa, por exemplo, o gênero animal contém tudo o que há de material em todo e qualquer animal. Mas, não é por isso que o gênero animal não terá nenhuma determinação pois, ainda que bastante difuso e indeterminado, há uma definição para este gênero, que é ser corpo animado, dotado de vida e sensibilidade. Dentro da noção de

¹³⁵ Cf. nota 132.

¹³⁶ AQUINO, 2010, p. 27

e irracional. Por isso é que temos garantia de que as predicções do tipo ão homem é um animalö são completamente possíveis.

Com isso, podemos dizer que a *essência absolutamente considerada* é abstraída dos entes, mas, não exclui nenhum deles, na medida em que prescinde de sua unidade e multiplicidade significando, portanto, indeterminação. Frisemos também que embora haja uma aparente vacuidade nessa ideia, é justo considerar que é a partir dela que a predicção pode ser efetuada.

Mostrada a possibilidade da predicção a partir da indeterminação, nos resta demonstrar como é que de fato os predicamentos acontecem, de forma que devemos explicar o modo pelo qual termos gerais podem se referir a entes individuais se a essência absolutamente considerada não se relaciona a nada nem universal ou individual. Segundo Raul Landin:

A semântica de Tomás classifica as orações predicativas elementares (unas e simples , segundo o vocabulário tomásico) do ponto de vista da sua qualidade (afirmativas/negativas) e do ponto de vista da sua quantidade (universais/particulares/singulares/indefinidas). Uma oração predicativa é universal, se o seu conceito-sujeito é tomado universalmente. Note-se que o conceito é sempre universal. Quantificá-lo significa tomar o universal (conceito) universal, particular ou singularmente. Uma oração predicativa é particular(singular), se o seu conceito-sujeito é tomado particularmente (singularmente). Uma oração predicativa é indefinida, se o seu conceito-sujeito não é precedido pelos sincategoremas ãtodoö, ãalgumö, ãesteö. Nesse caso, ela é assimilada a uma oração particular. Assim, quantificar uma oração significa quantificar o conceito-sujeito da oração predicativa¹³⁷.

A noção de quantificador serve para esclarecer como é que há de fato a predicção e como essa é essencial para compreender como a abstração do ente pode dizer a respeito dele aquilo o que ele é. O conceito-sujeito da oração sempre faz referência a algum indivíduo singularizado na realidade ou melhor, a alguma característica comum aos vários indivíduos singulares. Estes, por sua vez, são elementos básicos para a predicção e são através deles que outras predicções envolvendo espécies e gêneros são realizadas.

Como a *essência absolutamente considerada* é indeterminada acerca de seu modo de existência, pode-se falar tanto sobre o que há em comum no gênero quanto na espécie e até o que há de comum no que é abstraído do indivíduo. Permite-se que se fale, por exemplo, este homem é Pedro ou Pedro é homem. No primeiro caso, usamos o conceito ãhomemö que foi abstraído de maneira não-precisiva e que significa uma única coisa. Já no segundo exemplo,

¹³⁷ LANDIN FILHO, 2006, p. 35

tem em comum algo com João, Carlos, Plácido. Por isso que, considerando a proposição $\forall x (Hx \rightarrow \text{homem})$ é homem, qualquer um dos que acima foram citados satisfazem a condição de ser homem. Podemos concluir que indivíduos têm uma propriedade comum, significada pelo conceito, que pode ser expressa mediante certa proposição.

Sob este modo de abstração, podemos dizer que é assim que o pensamento opera. Mas, uma questão pode advir: os acidentes que são inerentes ao ente podem ser captados mediante abstração? Ou melhor: há essência nos acidentes?

Esta questão se mostra importante na medida em que nos aproxima mais da realidade do objeto, haja vista que todo e qualquer objeto real, possui acidentes indissociáveis de seu ser pois, quando falamos acerca de um objeto determinado ou *deste* objeto em particular, como *deste* caderno, *deste* notebook, que são objetos pelos quais abstraímos conhecimento, tem em si acidentes que lhes são inerentes e dão-lhes caráter singular. Em outras palavras, podemos dizer que o que primeiramente captamos, com os sentidos, do ente sensível são seus acidentes. No capítulo VI do *Ente e a Essência*, capítulo final da obra, Santo Tomás se dedica a mostrar de que maneira há essência nos acidentes que, para nós, se traduz na pergunta: de que maneira compreendemos a multiplicidade de coisas em sua singularidade numérica e de que maneira esses acidentes nos conduzem à essência da coisa, uma vez que os acidentes se ligam diretamente à coisa e nos apontam para sua essência?

É patente que os acidentes tem uma definição incompleta por que não conseguem subsistir nem fazer parte da definição do sujeito, sendo algo como que agregado à essência. Quanto a isto, Santo Tomás se pronuncia:

Ora, (os acidentes) têm uma definição incompleta, pois não podem ser definidos a não ser que o sujeito seja posto na sua definição; e isto é assim porque não têm ser por si separado do sujeito; mas, assim como da forma e da matéria resulta o ser substancial quando se compõem, igualmente, do acidente e do sujeito resulta o ser acidental, quando o acidente advém ao sujeito¹³⁸.

Da mesma maneira que os acidentes não tem essência por si, a forma substancial e a matéria de entes compostos, enquanto separadas, também não os têm, uma vez que na definição da forma substancial é preciso ser posto aquilo do qual é forma, ou seja a matéria.

Porém, a essência do ente composto que é a conjunção de matéria e forma compõe um ser mediante a coisa subsistente por si. Ao contrário, aquilo a que sobrevém o acidente, a substância, já é um ser por si e é causa dos acidentes enquanto estes não são causas da

¹³⁸ AQUINO, 2010, p. 41

definição de uma substância sem recorrer automaticamente aos seus acidentes, porém, o contrário não é verdadeiro.

Os acidentes podem incidir sobre a substância composta e a substância simples. Excluiremos aqui de que maneira os acidentes incidem nas substâncias simples, já que estas não tocam o problema do conhecimento na esfera que nos interessa aqui. Nas substâncias compostas, o acidente pode ocorrer advindo principalmente da matéria ou principalmente da forma. Os acidentes ligados à forma podemos chamá-los de atributos próprios, sem prejuízo à terminologia tomista: ãos acidentes que se seguem à forma são afecções próprias do gênero ou da espécie; donde se encontrarem em todos que participam da natureza do gênero ou da espécie, assim como a capacidade de rir segue-se à forma no homem, porque o riso acontece por alguma apreensão da alma do homem¹³⁹. Dentre todas as espécies de animal, somente o homem é capaz do riso, mas, isto não lhe é um atributo essencial na medida em que ele não deixa de ser homem quando não está rindo. A hiena faz um barulho que se assemelha ao riso, mas, não pode ser considerado como tal pois, o riso implica atividade racional. E é por isto que o acidente pode ocorrer principalmente advindo da forma.

Os acidentes decorrentes da matéria estão ligados ao indivíduo, pois a matéria assinalada é principio de individuação, então, os múltiplos indivíduos de uma mesma espécie se diferenciam por conta da matéria assinalada. Assim ficam expostas as maneiras pelas quais há acidentes na substância. Porém, ainda existe a questão sobre de que maneira podemos falar sobre como se dá a inerência do acidente na essência ou na *substância*.

Dessa maneira só nos resta dizer que há inerência do acidente na essência, porém, podemos dizer que há inerência somente de maneira análoga. Pela analogia podemos dizer que há uma certa essência no acidente, já que também dizemos do acidente que ele *é*. O método analógico¹⁴⁰ é usado sobretudo para tratar acerca do *ser* enquanto *ser*, que já nos remete a uma unidade do conceito de ser e como a substância e acidentes estão num mesmo

¹³⁹ AQUINO, 2010, p. 43

¹⁴⁰ Assim é definida a *analogia* por Marie-Joseph Nicolas no *Vocabulário da Suma Teológica In: AQUINAS, 2001, p. 73* ão ponto de partida desta teoria é uma questão de linguagem. Como realidades diversas podem ser denominadas por um mesmo nome? Poderia tratar-se de pura equivocidade: as realidades são pura e simplesmente diversas entre si, a comunidade de nome é acidental e não exprime nenhuma comunidade de conceito. Poderia tratar-se igualmente de univocidade: a unidade de denominação designa a unidade pelo menos genérica de essência. Mas pode tratar-se igualmente de analogia (em grego, analogia significa proporção). Nesse caso, realidades que permanecem diversas entre si por sua essência (a ponto de pertencer por vezes a ordens diferentes de ser) dão, contudo, lugar a uma mesma denominação, em razão de certa proporção. Para um aprofundamento sobre a questão da analogia, cf. MONTAGNES, Bernard. **The Doctrine of Analogy of Being According to Thomas Aquinas**. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

também de que maneira Deus e criatura são denominados

ser, mesmo com substâncias distintas.

Dizemos, por isso, que o predicado pode fazer menção a um sujeito existente na realidade indicando através de proposições aquilo que ele é através suas características essenciais e, de certa maneira, também acidentais. Para que haja conhecimento da coisa, porém é preciso que nos reconduzamos a uma relação necessária entre essência e a coisa representada, é preciso concretizá-la. A isso, o comentador de Santo Tomás, Marèchal, dá o nome de *síntese concretiva*¹⁴¹. Vejamos abaixo o que vem a ser *síntese concretiva*.

2.2.2 A síntese concretiva

Segundo Fernando Arruda Campos, a *síntese concretiva* constitui a ósíntese do elemento representativo do conceito, isto é, a expressão da estreita união existente entre um *-suppositum material*, representado pelo sujeito do julgamento, e a forma abstrata de um aspecto do ser, representado pelo predicado¹⁴². É a *síntese concretiva* que permite que haja predicacões do tipo *S é P*, de maneira que *P* signifique algum conceito universal e *S* uma imagem sensível formada a partir de um ente singular.

No primeiro capítulo vimos todo o esforço de Aristóteles em colocar que tudo aquilo que conhecemos parte da *ousia*. O Estagirita faz questão de deixar claro que aquilo pelo qual o conhecimento é obtido é exatamente o que nos é primeiro no entendimento, o que é mais próximo, ou seja, a *ousia*. A teoria da *síntese concretiva* visa mostrar como uma essência abstrata se correlaciona diretamente a imagem sensível do ente extramental, ou seja, a um *isto* determinado. O pronome indicativo serve para acentuar ainda mais o caráter individual e uno do ente que é o fundamento pelo qual o conhecimento é realizado. Em outras palavras, a faculdade cognoscitiva, através do *intelecto agente*, produz o inteligível pela imagem sensível de algum ente que foi dado mediante os sentidos, e percebe que esta mesma essência é inerente à imagem do individual concreto. Sendo assim:

O momento da "síntese concretiva", cuja razão última é a receptividade de uma faculdade cognoscitiva não-intuitiva como é a nossa, o que supõe o conhecimento intelectual como passagem da potência ao ato, implica a alteridade do objeto e, portanto, a sua objetividade incoativa, na medida em que a sua natureza (essência), quidditativamente ou abstratamente expressa, é

¹⁴¹ Para maior aprofundamento do tema, cf. MARÈCHAL, Joseph. **Le Point de départ de la Métaphysique**, Cahier V, 2. éd., Bruxelles-Paris, L'Édition Universelle - Desclée, 1949.

¹⁴² CAMPOS, Fernando Arruda. Tomismo hoje. In: ALMEIDA, Phillippe Oliveira. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. **Revista pensar (meio eletrônico)** Belo Horizonte, v. 2 n. 1, 2011, p. 71.

em que a sua existência (esse) é afirmada em virtude dessa mesma natureza¹⁴³.

Até agora, a exposição acerca de que maneira o conhecimento é realizado por meio do ente só havia tangenciado o problema do conhecimento a partir do singular, de maneira que paulatinamente fomos nos distanciando desta singularidade, chegando até a universalidade da essência abstraída, e fomos cada vez mais discutindo a explicação da maneira pela qual o universal diz respeito ao singular. Desde a explicitação sobre o que venha a ser a *essência absolutamente considerada* até o presente momento, usamos o termo *ser* a partir da função copulativa, ou seja, no seu papel de ligar o sujeito ao predicado de maneira puramente lógica, mas, como esta trata somente da retidão de pensamento e como nosso conhecimento versa exatamente sobre aquilo que *é*, aquilo que existe de fato, foi preciso ir além e mostrar como um conceito universal pode ser considerado como uma representação (similitude) inteligível de objetos singulares¹⁴⁴ através da *síntese concretiva*. Porém, a *síntese concretiva* demonstra simplesmente a condição pela qual possa ser efetuada uma predicação pertencendo ainda à primeira operação do intelecto que abstrai a essência de um ente sensível.

O ponto de partida da metafísica do Aquinate, segundo a interpretação de Marechal, interpretação esta que foi adotada pelo padre Lima Vaz, é o Juízo¹⁴⁵. É através dele que o plano lógico se liga ao ontológico na medida em que se a primeira operação do intelecto demonstra a possibilidade da representação conceitual de objetos, a segunda operação demonstra o conhecimento de objetos propriamente ditos.

Aqui, falaremos mais propriamente sobre a segunda operação do intelecto citada acima¹⁴⁶. É através daquilo que os medievais chamavam de *separatio* ou aquilo que Santo Tomás denomina de operação de composição e divisão, uma vez que o ato do intelecto que compõe e divide designa a ação pela qual o intelecto humano julga construindo uma proposição, na qual um atributo é afirmado de um sujeito (composição) ou negado (divisão)¹⁴⁷. Ou seja, quando compomos, afirmando algum atributo do sujeito, estamos afirmando a existência, na medida em que estamos dizendo que algo é ou não é o caso. Para melhor explicar de que maneira há uma diferenciação do *ser* enquanto operador lógico na

¹⁴³ VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século. **Revista Síntese**. v. 23, n. 73, 1996, p. 183.

¹⁴⁴ LANDIN FILHO, 2006, p. 36.

¹⁴⁵ VAZ, 1996, p. 187.

¹⁴⁶ Cf. 2.2 de nossa dissertação

¹⁴⁷ AQUINO, 2001, p. 360 - *Suma teológica*, Parte I ó Questões de 1 a 43.

de existência de uma determinada coisa, seguiremos o raciocínio de Raul Landin quando este remete a Santo Tomás no *Comentário ao Peryermeneias de Aristóteles*, e nos fala acerca do que sejam *orações predicativas de segundo e terceiro adjacente*, pois õessa distinção esclarece a função desempenhada pelo verbo *ser* e diferencia a função atributiva da função existencial dos enunciados¹⁴⁸. Mais a frente, Raul Landin conceitua o que venha a ser uma oração predicativa de terceiro adjacente:

Uma oração de terceiro adjacente é composta de um termo-sujeito e de um predicado formado por duas palavras: o verbo *ser* e uma outra expressão (termo-nome que significa um conceito). A forma desse enunciado é *S é P*, onde *é P* é uma expressão complexa, formada por dois termos, sendo que um deles é um nome¹⁴⁹.

Logo após, cita o Aquinate visando esclarecer melhor sua afirmação:

... *é*, é predicado como adjacente ao principal predicado. E diz-se que é terceiro, não porque seja um terceiro predicado, mas porque é uma **terceira expressão** colocada no enunciado que, simultaneamente, com um nome-predicado forma **um único predicado**, de tal maneira que o enunciado é dividido em duas e não em três partes¹⁵⁰.

Com isso, *ser* na predicação tem a função de demonstrar que o que foi predicado está ou não está naquilo que foi significado pelo sujeito, inere a ele enquanto propriedade. Já a oração de segundo adjacente tem a forma *S é* e tem por intenção demonstrar que algo simplesmente existe, tal como *õPlatão éõ* que quer dizer *õPlatão existeõ*. Neste momento o termo *ser* muda de sentido. Até o presente momento vimos que *ser* desempenha a função de operador lógico da síntese concretiva, que mostra como pode ser possível que uma essência universal possa se referir a um indivíduo concreto. Mas, no contexto supracitado, há uma mudança de sentido do termo *ser*, demonstrando que pode significar não somente cópula mas, existência. Porém, as orações de segundo adjacente, simplesmente por declarar a existência de algo, não exerce necessariamente valor apofântico numa predicação já que podem ser usadas numa pergunta ou prece; já as de terceiro adjacente não postulam a existência do ente mas, a supõe. É necessário que *ser*, a respeito da segunda operação do intelecto, possa não somente postular a existência mas, ligar o sujeito ao predicado. Desta maneira é necessário que se vá além da primeira operação do intelecto e se chegue a segunda. É através dela que Santo Tomás afirma que podemos alcançar o conhecimento verdadeiro propriamente dito. Porém,

¹⁴⁸ LANDIN FILHO, 2006, p. 29

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ AQUINO, Tomás de. *Expositio libri peryermeneias*. ed. rev. aum. In: **Opera Omnia**, t. 1, introd. e notas de R. Gauthier, ed. Leonina. Paris: Vrin, 1989. In: LANDIN FILHO, 2006, p. 39

dos próprios e o que a primeira operação do intelecto captam do ente não é o verdadeiro?

Há, sim uma intelecção verdadeira mas, aquilo que se capta mediante os sentidos próprios e a primeira operação do intelecto não envolvem, como ficará explícito no terceiro capítulo, mais especificamente no ponto 3.2., a consciência de tal fato. A verdade envolve a consciência do ato que julga, pois, é próprio do intelecto conformar-se às coisas. A captação do ente pelos sentidos não pode fazer tal coisa e também não o pode a primeira operação do intelecto, pois: ãNão envolvendo essa consciência da relação, não pode envolver a consciência do dinamismo do intelecto, que é o de se conformar às coisas. Segue-se que o ato de produzir conceitos não envolve uma reflexão completa¹⁵¹.

Afirmamos neste segundo capítulo que o conhecimento inicia-se pela captação da essência do ente via abstração, porém, há uma insuficiência deste modo de conhecer na medida em que para que haja efetivamente o conhecimento, é necessário também que estejamos diretamente em contato com o ente e aquilo que seja predicado dele esteja a ele proporcionado, e que isso seja dado de maneira consciente e envolva a reflexão do ato. É por isto que a teoria da verdade faz-se extremamente necessária para que o conhecimento seja efetivamente concretizado, uma vez que nela fica realmente provado e comprovado que o ente existente na realidade e sua representação pelo intelecto são convertíveis entre si e de que maneira pode haver ciência. Veremos como, através da teoria dos transcendentais, o juízo conhece as coisas através da conformação do intelecto à coisa.

¹⁵¹ LANDIN FILHO, 2006, p. 43.

TO

Até o presente momento, viemos demonstrando a maneira pela qual o conhecimento é efetuado através do processo de abstração e do juízo de modo que, sendo uma preocupação estritamente filosófica, acaba por remeter a uma frase que acreditamos ser essencial para toda a filosofia de maneira que a mesma pode ser sintetizada sob essa égide: *ōpois o mesmo é a pensar e portanto, ser*¹⁵². Este problema, colocado primeiramente por Parmênides, é corrente na história da filosofia e recebe várias roupagens de acordo com a época histórica o qual está inserida. Iniciamos demonstrando como esta questão estava delineada em Aristóteles através do problema da *ousia* e como este veio a reverberar no medievo através da querela dos universais tratada especificamente através do conceito de *essência absolutamente considerada*. Lembremos que embora nossa dissertação tenha um viés predominantemente epistemológico, categorias metafísicas são necessárias para fins de fundamentação e como já fora dito na introdução, a distinção rígida entre epistemologia e metafísica é algo que não fazia parte do contexto tomista.

O problema entre *ser* e pensar é algo que realmente dá o que filosofar. Como é que nós poderíamos dizer que o que há no pensamento é idêntico ao que há fora dele? Como se dá essa correspondência? E, uma vez que há correspondência, esta será a mesma para todos? Em outras palavras, pode haver verdade compartilhada, universal, de maneira que o mesmo conteúdo acerca de um mesmo tema seja possível estar em um sujeito e ao mesmo tempo em outros? Se há verdade, há filosofia. Porém, como é que essa verdade se sustenta? Como é que ela é possível? Se filosofia é fundamento, se visa não somente uma garantia de validade, mas, também de verdade em sentido ontológico, é necessário que haja um alicerce que faça-nos ir além do meramente lógico. No capítulo precedente analisamos como é que o intelecto opera com seu conteúdo próprio que é a essência do ente e como ao mesmo tempo, a operação da abstração garante a correção dos predicados formulados sobre as coisas. Ora, sabemos também que é no juízo intelectual que se fundamenta, antes de tudo, o conhecimento e a verdade, pois como fora afirmado por Santo Tomás: *ōa verdade, como foi dito, segundo sua razão primeira está no intelecto*¹⁵³, pois, somente o intelecto pode fazer a operação de

¹⁵² Cf. nota 2

¹⁵³ AQUINO, 2001, p. 361 - *Suma teológica*, Parte I - Questões 1 - 43.

e, como fora dito, é a operação de compor (afirmar um atributo a um determinado sujeito) e dividir (negar um atributo a respeito do sujeito)¹⁵⁴.

Uma vez que conseguimos demonstrar a maneira pela qual o juízo opera, resta agora fundamentar ainda mais a questão do conhecimento na medida em que se o juízo é a porta de entrada da metafísica tomista, segundo Marèchal, já que se pressupõe a existência de um objeto extrínseco ao nosso intelecto, é necessário que haja efetivamente ligação entre a coisa e o pensamento. Segundo Santo Tomás, o juízo não se engana acerca de seu objeto próprio, já que o juízo em si, é perfeito. Resta-nos mostrar de que maneira há verdade nos juízos e como o conhecimento, que é o efeito da verdade, é efetuado.

Iniciaremos pela obra onde melhor este problema está delineado, que é o *Sobre a Verdade 1.1*, uma vez que ela contém a mais completa exposição sobre o problema. O conceito de verdade lá contido, é o que melhor explica como há compatibilidade entre aquilo que é extramental e àquilo que é intramental, ou seja, os conteúdos abstraídos pelo intelecto e aquilo do qual algo foi abstraído. O conceito de verdade lá exposto inicia com a questão: òO que é a verdadeö? Num primeiro momento, citando santo Agostinho, Santo Tomás dirá que a verdade se identifica com ente, quando diz nos Solilóquios òVerdadeiro é aquilo que éö. Disso, resulta que ente e verdade são idênticos. Mas, se ente e verdade forem idênticos, seria repetição inútil dizer que o ente é verdadeiro. Noutro momento, diz-se que o ente e verdade são os mesmos segundo os supósitos¹⁵⁵ mas, diferem pela definição. O que se verá mais a frente é que não constituirá tautologia assemelhar ente e verdade, por exemplo, se colocarmos a proposição òo ente é verdadeiroö, e no lugar de ente em sentido genérico, algum ente específico, a proposição vai ser sempre verdadeira e essa é *conditio sine qua non* para a realização do conhecimento, ou seja, a correta relação do ente e verdade. No segundo capítulo deixamos explícito de onde é que o conhecimento provinha necessariamente, que é do ente. Então, podemos dizer que a verdade está fundamentada sob o ente e que guarda com ele uma relação de grande intimidade.

Já que todas as concepções são obtidas a partir do ente, é necessário que o conhecimento esteja agregado ao próprio ente. Portanto, é preciso que algo seja acrescentado

¹⁵⁴ Cf. p. 54

¹⁵⁵ A Teoria dos supósitos foi longamente discutida na idade média. Porém, basta-nos compreender os supósitos enquanto: òNa lógica terminista medieval, é o *significado denotativo* dos termos presentes na proposição, enquanto o significado em sentido estrito é o conotativo (v. SIGNIFICADO). Nesse sentido, a S. é definida como uma *positio pro alio*, um *estarem lugar de* alguma outra coisa: p. ex., quando dizemos òo homem correö o termo òhomemö está em lugar de Sócrates, Platão ou algum outro (PEDRO HISPANO, *Summ. Log.*, 6.03)ö (ABBAGNANO, 2003, p. 934).

lógico, de maneira que não seja repetição inútil dizer, por exemplo: ão *ente* é verdadeiroã nem que seja algo extrínseco a ele:

Ora, ao ente não se lhe pode acrescentar nada de estranho, como se acrescenta a diferença ao gênero, ou o acidente ao sujeito, porque qualquer natureza é essencialmente ente; daí que o Filósofo III *Metaph.* 8, também, prova que o ente não pode ser um gênero, mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente, enquanto exprimem um modo do próprio ente que pelo nome de ente não se expressa¹⁵⁶.

No *Sobre a Verdade* 21.1¹⁵⁷, que tem por questão principal: ãO bem acrescenta algo ao ente?ã, é demonstrado que há três maneiras pelas quais podemos dizer que algo acrescenta algo a outro, a saber: aquilo que acresce alguma realidade ao ente, tal como um acidente, que está fora da essência, acrescenta algo a esta mesma essência, tal como, grande acrescenta algo a homem de maneira não essencial mas, categorial em sentido aristotélico-tomista e é por isso que dizemos: ãhomem grandeã sem prejuízo algum em termos conceituais à essência. Outro modo de acréscimo é aquele pelo qual contraímos e determinamos algo, tal como o conceito de cachorro acrescenta algo ao conceito de animal, uma vez que determina, dentro do imenso gênero *animal*, qual é a espécie referida. Lembremos que há no animal tudo aquilo que há na espécie e no indivíduo, porém, de maneira puramente intelectual e não real. Por último, temos o modo pelo qual algo acrescenta ao ente simplesmente de modo conceitual e vazia, como por exemplo, a cegueira ao homem¹⁵⁸. Como já fora mencionado em outros momentos, tanto Aristóteles quanto Santo Tomás evitam ao máximo cair no problema platônico a respeito do fundamento do conhecimento, uma vez que o platonismo interpretado por Aristóteles e por consequência Santo Tomás, pressupõe a existência de gêneros extramente. Por isso, está descartada a ideia de que algo acrescente algo ao ente da mesma maneira que uma diferença específica ao gênero, pois, não faz parte da essência do gênero ter diferenciações e, como fora dito, toda natureza é essencialmente ente. Em outras palavras, todo e qualquer ente é uno e individuado, ou seja, tudo o que há nele é de caráter exclusivo,

¹⁵⁶ AQUINO, Tomás de. **Sobre a verdade** (Proêmio e art.1.). trad. de Paulo Faitanin. p. 322 Q1. A1. Disponível em: http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Traducoes/05/Quaestiones%20disputatae%20de%20veritate-proemium-et-art.1.pdf. Acesso em: 07/04/2014

¹⁵⁷ AQUINO, Tomás de. **Sobre a Verdade**, Q21 a1. Disponível em: <<http://dhsprory.org/thomas/QDdeVer21.htm>>. Acesso em: 07/04/2014

¹⁵⁸ Como a cegueira não é algo no sentido de existir mas, privação de visão, logo, só dizemos que a cegueira é de maneira a significar verdade numa proposição. Por isso, afirma Santo Tomás acerca da distinção entre o ente que existe e o que simplesmente serve para designar valor de verdade lógica na proposição: ãA diferença destes é que, do segundo modo, pode ser dito ente tudo aquilo do qual pode ser formada uma proposição afirmativa, ainda que aquilo nada ponha na coisa; modo pelo qual as privações e negações são ditas entes, pois dizemos que a afirmação é oposta a negação e que a cegueira está no olho. Mas, do primeiro modo, não pode ser dito ente senão aquilo que põe algo na coisa. Donde, a cegueira e similares não serem entes do primeiro modoã (Cf. AQUINO, 2010, p. 15).

à maneira platônica. Embora haja na noção de gênero o todo que há na espécie e no indivíduo, isso não se dá de maneira real mas, conceitual e indistinta, porque no conceito de animal as espécies e os indivíduos encontram-se em estado potencial e por isso, não atualmente distintos, por exemplo, um animal (gênero) pode ser potencialmente um homem, gato, girafa, ornitorrinco etc. Não podemos dizer também que o acidente acrescenta algo de real ao *ente* tomado em si mesmo, ou o *ente enquanto ente*, pois não existe coisa natural a qual esteja fora da essência do ente universal¹⁵⁹, e o acidente seria um acréscimo à essência do *ente* tomado em sua comunidade portanto, estranho a ele. Descartadas estas possibilidades de acréscimo, Santo Tomás mostra que isso pode acontecer de dois modos: (1) Quando o modo expresso é algum modo especial do ente¹⁶⁰ e (2) quando o modo expresso é um modo geral e consequente a todo ente¹⁶¹

No caso (1):

Com efeito, existem diversos graus de entidade, segundo os quais se consideram os diversos modos de ser e, segundo estes modos, se consideram os diversos gêneros das coisas. A substância, pois, não acrescenta sobre o ente nenhuma diferença, que designe alguma natureza acrescida sobre o ente, mas pelo nome substância exprime-se certo modo especial de ser, ou seja, o ente por si, e o mesmo para os outros gêneros¹⁶².

Nesses graus ou modos de entidade estão sendo considerados os dez gêneros do ente, ou seja, as categorias estabelecidas por Aristóteles. Notemos que esses graus de entidade correspondem àquilo que em maior ou menor grau tem uma existência real ou ontológica sendo, porém, completamente dependente do ente para a sua existência, sendo ele independente e uno consigo mesmo. A substância é a primeira categoria pois é o ente por si (*per se*) donde, por consequência, temos todas as outras categorias que por sua vez tem sua existência por outro (*ab alio*). Como o ente não pode ser contraído da mesma maneira que um gênero para com suas espécies, ele é contraído de acordo com os diversos modos de predicção: O ente é dividido nos dez predicamentos de acordo com os diversos modos do ente. Estes modos do ente são proporcionais aos modos de predicção. Pois, quando nós predicamos algo de outra coisa dizemos que o posterior é primeiro¹⁶³. Os dez grandes gêneros são chamados também de predicamentos. Por este ponto de vista, as categorias ou

¹⁵⁹ AERTSEN, 1996, p. 87

¹⁶⁰ AQUINO, 2014, p. 322 - *Sobre a Verdade*, Q1.a1

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Being is divided into the ten predicaments according to diverse modes of being. These modes of being are proportional to the modes of predication. For when we predicate something of something else, we say that the latter is the former* (AERTSEN, 1996, p. 89)

ente nada de extrínseco mas, o contraem. E também é a partir destas especificações que nós podemos conhecer pois, são as categorias que primeiramente nos caem aos sentidos, de maneira que quando observo um cachorro, logo me vem a mente sua essência, que me permite que o reconheça como cachorro e não como uma árvore ou qualquer outro ente que não cachorro.

O outro modo de acréscimo ao ente é õquando ocorre quando o modo expresso é um modo geral conseqüente a todo enteö. Neste ponto da argumentação, Santo Tomás chega ao seu objetivo de toda exposição anterior na medida em que, uma vez descartadas maneiras precedentes de adição ao ente, nos resta analisar este modo geral e conseqüente do ente que finalmente nos traz ao conceito de transcendental.

O termo transcendental é amplamente conhecido na tradição filosófica, principalmente depois do sentido o qual Kant impôs ao termo. Segundo Nicola Abbagnano, transcendental significa, de forma genérica, õpropriedades que todas as coisas têm em comum, que por isso excedem ou transcendem as diversidades de gênerosö¹⁶⁴, ou seja tomadas a partir de sua extensão, eles são aquilo que é maximamente comum a todos os entes. Os transcendentais para o Aquinate são: o Ente, o Verdadeiro, o Uno e o Bom. Note-se que transcendental não supõe algo acima ou que vá além do ente, mas, simplesmente compreende o ente nele mesmo, respeitando a sua unidade, indivisibilidade, dentre outras características próprias. Poderia ser isso a se interpretar levando em conta boa parte da história da filosofia que identifica o conceito de transcendental ao de Deus, por exemplo, que está acima, além de tudo aquilo que foi criado. O sentido de transcendental para os escolásticos também difere e muito daquele dado por Kant: õchamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*ö¹⁶⁵. Para este filósofo, o transcendental e categorias de pensamento estão intrinsecamente ligados e dizem respeito às possibilidades de conhecimento das coisas pelo nosso intelecto. Aliás, o que é transcendental para Kant é aquilo que chamamos categorias que conferem ao ser humano a possibilidade do conhecimento. Já para Santo Tomás, transcendental é algo oposto às categorias já que estas contraem o ser em alguma determinação e o transcendental, pelo contrário, tem a máxima extensão possível e por isso consegue ir além das categorias na medida em que vão de encontro ao ente em geral õOs transcendentais ultrapassam as categorias porque as atravessam. Elas não estão restritas a uma

¹⁶⁴ ABBAGNANO, 2005, p. 971

¹⁶⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 7. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010. p. 53.

das elasö¹⁶⁶. A consequência deste pensamento é a de que os transcendentais tem a mesma extensão entre si de maneira que todo ente é uno, bom e verdadeiro, ou seja, os transcendentais são convertíveis¹⁶⁷ entre si. Porém, a convertibilidade apresenta algumas dificuldades de compreensão à primeira vista. É difícil, por exemplo, conceber como ente, verdadeiro, uno e bem possuem a mesma extensão real e predicativa. Isto supõe, ao menos de uma certa maneira, que elas sejam idênticas entre si. Vejamos de que maneira isso pode ser possível.

É interessante notar que para que os transcendentais não sejam tautológicos entre si é necessário que, por exemplo, ente e verdade sejam convertíveis e que ão não é vão dizer ente verdadeiro, porque com o nome verdadeiro exprime-se algo que não se exprime com o nome ente; não porque difiram na realidadeö¹⁶⁸.

O modo transcendental é o (2)¹⁶⁹ pelo qual algo é expresso de modo geral e consequente a todo ente. Este modo, segundo Santo Tomás pode ser colocado de duas maneiras: O ente tomado em si mesmo e segundo o que se segue um ente com relação ao outro. Da primeira forma, ou seja, do ente tomado em si mesmo, ou se expressa do ente algo afirmativa ou negativamente. Porém, a única coisa que é dita de todo ente de maneira total é a sua essência ou quiddidade:

Não se encontra algo dito de modo absoluto que se aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz ser; e assim lhe é imposto o nome coisa, que nisso difere de ente, conforme Avicena no princípio da *Metaphysica* I, 6, que ente é tomado do ato de ser, mas o nome coisa expressa a quiddidade ou essência do ente¹⁷⁰.

Podemos conectar o acima exposto com a passagem inicial do *Ente e a Essência* onde Santo Tomás coloca que o que é afirmado do ente, de maneira que algo se siga imediatamente dele, é a sua essência¹⁷¹, uma vez que todo e cada ente tem um conteúdo, uma essência que recebe também o nome de coisa¹⁷².

¹⁶⁶ AERTSEN, 1996, p. 93: *Transcendentals surpass the categories because they run through all of them. They are not restricted to one or the categories but are common to themö.*

¹⁶⁷ É Convertível uma proposição que pode ser örevidadaö, ou seja, que permanece verdadeira se sujeito e predicado forem invertidos: ötodo homem é um animal racionalö, ötodo animal racional é homemö. Isto supõe que o sujeito e o predicado são duas noções, não sinônimos mas, de mesma extensão. Dizer que öunoö e öenteö são conversíveis é afirmar o seguinte: ötodo uno é um enteö (AQUINO, 2001. p. 248 - *Suma teológica*, Parte I - Questões 1 - 43.

¹⁶⁸ AQUINO, 2014, p. 322 - *Sobre a Verdade*, Q1. A1.

¹⁶⁹ Cf. p. 60

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ AQUINO, 2010, p. 15.

¹⁷² O conceito de coisa é algo bastante difundido na história da filosofia de maneira que este termo significa de forma genérica toda e qualquer coisa a qual se possa construir uma proposição afirmativa. Porém, o sentido de coisa utilizado por Santo Tomás é distinto, se aproximando um pouco do conceito entendido por Descartes

ção geral e absoluta de todo o ente e esta negação só pode ser efetuada a partir do momento em que nós pensamos o ente em sua indivisibilidade e portanto, *unidade* radical, pois todo ente, independente de qual seja, é uno consigo mesmo e é sempre não outro: õmas a negação consequente a todo ente de modo absoluto é a indivisão; ela se expressa pelo nome uno: com efeito nada é algo uno senão o ente indiviso¹⁷³. Como já frisamos em outros momentos do trabalho, a unidade do ente é algo essencial no pensamento do Aquinate.

Tomado a partir de sua relação com outro ente, Santo Tomás prossegue em sua argumentação mostrando de que isto pode se dar, novamente, segundo duas vias: a partir da divisão de um ente em relação a outro e por isso ele é chamado de *õaliquidõ*, literalmente, õoutro o queõ, significando õoutra coisaõ, uma vez que o ente, que é uno em si mesmo, se distingue dos outros.

Por último vejamos a questão do ente tomado segundo a sua conveniência com outro ente. Esta é a parte fulcral do argumento tomista pois, expressa a clássica definição de verdade por parte de Santo Tomás:

O outro modo é segundo a conveniência de um ente a outro; e isto, pois, não pode ser considerando a não ser se indicado alguma coisa que por sua natureza seja apta a convir com todo ente: isto, porém, é a alma, a qual de certo modo é todas as coisas, como se diz em III *De anima* 8. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva. Portanto, a conveniência do ente ao apetite expressa este nome bem, como se diz no princípio da *Ethicorum* I, 1, que se diz que *bem é o que todos apetezem*. Com efeito, a conveniência do ente ao intelecto é expressa pelo nome verdadeiro¹⁷⁴.

Com isso chegamos ao conceito formal de verdade em Santo Tomás, ou seja, a verdade é resultado da adequação do intelecto à coisa¹⁷⁵. Nossa dissertação iniciou colocando o problema da verdade enquanto não explícito, mas, não tão velado na filosofia aristotélica que tenta através do problema da *ousia* compreender de que maneira aquilo que está na mente se refere ao que está fora, ou seja, uma nova tentativa de responder ao problema posto por

enquanto substância, porém, com algumas sutis diferenças. A diferença mais gritante é que para Descartes, o conceito de coisa se identifica com o de substância entendida enquanto ente, composto de essência e existência porém, coisa, para o Aquinate é um termo derivado da essência exclusivamente. Cf. ABBAGNANO, 2003, p. 49-51. Atente-se também ao que disse Aertsen: õA distinção entre ãenteõ e ãcoisaõ é que o nome *ens* é derivado do ato de ser (actus essendi) enquanto o nome *res* expressa q quiddidade ou essência de algo - *The distinction between ãbeingõ and ãthingõ is that the name ens is derived from the act of being (actus essendi) while the name res expresses the quiddity or essence of somethingõ* (AERTSEN, 1996, p. 98 (54)). Faça-se notar também que ente e coisa não são duas coisas distintas na realidade, uma vez que ambos significam o mesmo ente concreto porém, chama-se o ente de coisa sob o ponto de vista de sua essência e de ser (ente) quando é entendido pelo ponto de vista de sua atualidade ou ato de ser.

¹⁷³ AQUINO, 2014, p. 322 - *Sobre a Verdade*, Q1. A1

¹⁷⁴ AQUINO, 2014, p. 322-323 - *Sobre a Verdade*, Q1. A1.

¹⁷⁵ AQUINO, 2012, p. 89 - *Questões Disputadas Sobre a Alma*, Q3

ários trabalhos foram escritos com a finalidade de explicar as relações entre *ser* e pensar de maneira que, se houve todo esse esforço na produção trabalhos acerca do tema, significa que ele não foi suficientemente resolvido, mesmo a despeito de todas as tentativas, o problema permanece irresolvido e cheio de possibilidades hermenêuticas onde, quem sabe um dia seja resolvido. Ao nosso ver, o problema da *ousia* pode ser interpretado desta maneira como uma tentativa de responder dignamente ao problema posto por Parmênides. Já no segundo capítulo, pontuamos a maneira pela qual nosso pensamento opera logicamente e como é que ele pode se referir as coisas individuais e transformá-las em universais contidos na mente. Porém, é necessário que o juízo formulado pelo intelecto esteja em conformidade com aquilo o qual ele julga e é aí que entra o conceito formal de verdade, garantindo a realização do conhecimento racional verdadeiro. Porém, onde é que a verdade reside mais própria e adequadamente? No intelecto ou nas coisas, fonte do conhecimento?

3.1 A VERDADE NAS COISAS SENSÍVEIS

Acompanhamos o raciocínio tomista e delineamos o conceito formal de verdade assumido pelo Aquinate. Como o nosso trabalho a partir do ponto 3.4 visará estabelecer de que maneira a verdade pode ser comunicada a todos, levando em consideração a unidade do intelecto, devemos pressupor uma verdade que seja extramental, ou seja, todas as coisas pelas quais chamamos verdadeiro devem ser à base da verdade na medida em que para algo ser verdadeiro ele tem de *ser*, ser um ente. Diante disso, e daquilo exposto sobre o ente no segundo capítulo onde fica claro como o ente é aquilo que podemos conhecer e é ele ponto de partida e de chegada do conhecimento, se o conhecimento é efeito da verdade e o objeto do conhecimento é o ente, logo é o ele o *terminus a quo* há conhecimento.

Porém, a definição formal de verdade inclui não somente o *ente* em sua essência mas, o intelecto. Qual seria o papel do intelecto nessa busca pela verdade? A verdade está nas coisas em certo sentido. Falamos em *õcerto sentidoõ* porque, como veremos adiante, a verdade reside mais propriamente no intelecto porém, a realidade enquanto problema ontológico não parece ser a maior das preocupações do Aquinate na medida em que este já pressupõe esta realidade quando fundamentou o ponto de partida do conhecimento a partir da noção de *ente*. A fundamentação criacionista nos coloca em um ponto onde, pelo viés da filosofia pós-metafísica, seria difícil sustentar que o mundo tenha sido criado por um ser

s cristão. Porém, como nossa dissertação leva em conta o

problema da verdade no contexto tomista, nós tentaremos pensar conjuntamente a Santo Tomás . O Aquinate acreditava que há verdade em cada ser¹⁷⁶ e para a filosofia cristã daquela época, era mais que lógico e evidente a noção de que o mundo era regido por Deus.

Baseado no que diz Aristóteles na *Metafísica* ãpor conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade quanto possui de ser.¹⁷⁷ ã podemos concluir que tudo o que *é*, ou seja, o ente, é verdadeiro. A fundamentação daquilo que chamamos verdade está no ente. Desde Aristóteles a preocupação subjacente com a questão da *ousia* e sua identidade ou diferença com o *to ti en einai* se deve a este problema de fundamentação do conhecimento. Como afirmamos no primeiro capítulo, Aristóteles buscava com o problema da *ousia* resolver a problemática do ãque é serö? A resposta dada pelo Estagirita é que ser em sentido forte é a *ousia* e esta, por sua vez é aquilo que há de mais íntimo na realidade. Assim, acreditou ele que conseguiria fundamentar o conhecimento do *ser*, logo da verdade, e por sua vez da ciência, através da correta análise da *ousia* e ao mesmo tempo responder a aporia parmenidiana e o problema da dualidade do mundo sensível e inteligível de Platão.

Por isso que a supracitada citação da *Metafísica* nos induz a crer que toda a fundamentação da verdade residiria primeiramente nas coisas e, por consequência no intelecto que apreende a verdade contida na coisa. Acreditamos que uma fundamentação puramente ontológica não seja suficiente para concluir que a verdade encontre-se primeiramente nas coisas, haja vista que deixa por esclarecer qual seria o papel do intelecto na busca da verdade, tornando-o passivo no processo. Como a verdade é uma relação do intelecto com a coisa e o conhecimento envolve abstração e posterior conformidade da coisa com aquilo que existe de modo universal no intelecto, logo, o papel do intelecto na busca pela verdade parece ser um pouco mais ativo já que é ele quem capta não somente a essência do ente quanto julga aquilo que o ente é a partir dessa mesma essência abstraída. Podemos perceber tal fato nos textos do Aquinate que tratam sobre o problema da verdade, sobretudo, no *Sobre a Verdade* 1.1.

3.2 A VERDADE NO INTELECTO

Santo Tomás, como bom aristotélico que foi, ao falar da verdade não poderia deixar de comentar a sentença expressa no livro VI da *Metafísica* 4 1027 c. 4 ãa verdade não

¹⁷⁶ AERTSEN, 1996, p. 250.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, 2002, p. 73. *Metafísica*, Livro II 993b 30-31

esta contrária, aparentemente a frase do Estagirita citada anteriormente¹⁷⁸ que parecia induzir a acreditar que a verdade estaria primeiramente nas coisas. Faz-se interessante pontuar que Santo Tomás, é um filósofo extremamente coerente de maneira que o mesmo visa compor um pensamento em que haja um encadeamento de raciocínio onde possa dispor cada coisa em seu lugar. O Aquinate tentou mostrar como a aparente incoerência entre as duas frases de Aristóteles poderia ser dissolvida a partir da compreensão de como a verdade está nas coisas e no intelecto. Na *Suma Teológica* podemos observar o quanto esta questão está alicerçada na questão transcendental:

Do mesmo modo que o bem está na coisa, enquanto ordenada ao apetite e por isso a razão da bondade passa da coisa que atrai ao apetite, de modo que o apetite se diz bom, conforme é do bem, assim também o verdadeiro, estando no intelecto à medida que ele se conforma com a coisa conhecida, é necessário que a razão de verdadeiro passe do intelecto à coisa conhecida, de modo que esta última seja dita verdadeira na medida em que tem alguma relação com o intelecto¹⁷⁹.

Em outro momento, Santo Tomás complementa esta explicação:

Assim como o bem tem a razão de ser atrativo, assim o verdadeiro está ordenado ao conhecimento. Ora, na medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível. Por esta razão se diz no tratado sobre a alma: *õA alma é, de certo modo, tudoõ, segundo o sentido e segundo o intelecto. Daí resulta que assim como o bem é convertível ao ente, assim o é o verdadeiro*¹⁸⁰.

Assim como o bem reside mais propriamente na coisa, a verdade reside no intelecto, pois, o que o conhecimento almeja é a verdade. Sendo assim, mesmo que o fundamento da verdade seja o ente, ela se realiza no intelecto, na medida em que é este que raciocina sobre os princípios das coisas, que através das proposições judicativas as quais falamos no capítulo anterior, une aquilo que está unido na realidade e separa aquilo que está separado na realidade, ou seja, através da união e separação o intelecto, pelo juízo certo e evidente, expressa a verdade da coisa. Por isso mesmo, o Aquinate assim explica também porque é que a verdade é um transcendental na medida em que está alicerçada no intelecto, enquanto este é potencialmente todas as coisas e as coisas serem o fundamento da verdade, pois, para preencher a prerrogativa de que todo ente é verdadeiro, e vice-versa, a verdade deve transpassar todo ente em sua generalidade, respeitando tudo aquilo que ele é, e a partir daí haver uma adequação, pois, esta nos traz uma igualdade, similitude ou proporção entre o

¹⁷⁸ P. 65

¹⁷⁹ AQUINO, 2001, p. 358 - *Suma teológica*, Parte I - Questões 1 ó 43.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 363

... se explica porque a convertibilidade é necessária para que obtenhamos conhecimento certo e seguro e de que modo ela é possível¹⁸¹. Com isso, justifica-se como a passagem do *Sobre a Verdade*, sobre a opinião de Santo Agostinho, pode ser tida como verdadeira:

... na medida em que tem fundamento na realidade, e não segundo aquilo que a noção de verdadeiro se completa na adequação da coisa ao intelecto. Ou dizendo, tal como se diz, *verdadeiro é aquilo que é*, o *é* não é tomado ali como o que significa o ato de ser, mas como o que é uma nota componente do intelecto, a saber, na medida em que significa a afirmação da proposição, enquanto signifique: *verdadeiro é aquilo que é*, ou seja, quando se acerca do ser de algo que ele é...¹⁸²

Levando em conta o exposto acima, fica-nos a pergunta: se a verdade está no intelecto propriamente, e nas coisas enquanto seu fundamento, e esta mesma verdade se dá no ato do juízo, se seguiria daí que não há verdade no ato da primeira operação do intelecto que é aquela que abstrai do ente sua essência ou naquilo que o sensível próprio capta? O Aquinate responde:

E assim como uma coisa é dita verdadeira por comparação com a sua medida, assim também o sentido ou o intelecto cuja a medida é a coisa fora da alma. Donde, o sentido ser dito verdadeiro quando, pela sua forma, conforma-se à coisa existente fora da alma. E assim, entende-se que o sentido acerca do sensível próprio é verdadeiro. E também deste modo o intelecto que apreende aquilo-que-algo-é sem composição e divisão, sempre é verdadeiro como é dito no livro III *Sobre a alma*¹⁸³.

Vemos então que há verdade, sim, nas operações supracitadas, mas, segundo o Aquinate embora o sentido acerca do objeto próprio seja verdadeiro, não conhece este verdadeiro¹⁸⁴. Da mesma maneira, a abstração da essência não constitui verdade em si pois quanto ao intelecto, ele pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível. No entanto, não é pelo fato de conhecer a essência da coisa que ele apreende essa conformidade, mas quando julga que a coisa é, como é a forma que dela apreendeu; é então que começa a conhecer e a dizer o verdadeiro¹⁸⁵. Tanto na *Suma teológica* quanto na *Exposição Sobre o Perihermeneias*, Santo Tomás afirma que a verdade tem uma relação intencional com o objeto conhecido; envolve a consciência de que o objeto está sendo conhecido naquele momento e por isso, segundo o Aquinate, os sentidos próprios e a primeira operação do intelecto não

¹⁸¹ Sobre o sentido de coisa ver nota 172, p. 63 de nossa dissertação.

¹⁸² AQUINO, 2014, p. 323 - *Sobre a Verdade*, Q1. A1. Pode-se encontrar uma complementação ou aprofundamento em AQUINO, 2001, p. 357-360 - *Suma teológica*, artigo 1.

¹⁸³ AQUINO, Tomás de. **Exposição sobre o Perihermeneias**. Livro I, cap. 3. In AQUINO, 1999 pp. 89-90. - *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 90

¹⁸⁵ AQUINO, 2001, p. 361 ó *Suma Teológica*. I, Q. 16, a. 2

Somente no juízo é que a verdade pode ser conhecida, pois, ela exige uma reflexão:

Por isso, a verdade é conhecida pelo intelecto na medida em que o intelecto reflete sobre seu próprio ato, não somente por conhecer seu próprio ato mas também por conhecer a proporção entre o próprio ato e a realidade; proporção que não pode ser conhecida se não for conhecida a natureza do próprio ato, a qual não pode ser conhecida se não for o conhecimento do princípio ativo, que é o próprio intelecto cuja a natureza é conformar-se às coisas¹⁸⁷.

Assim, o juízo tem o intelecto como princípio e este envolve uma consciência da finalidade do intelecto que é de se conformar às coisas. Com isso, acreditamos conseguir explicar como é que a verdade reside mais propriamente no intelecto e, ao mesmo tempo, indicamos com mais clareza a necessidade de ir mais além do que a apreensão da essência e dos sentidos próprios na busca pela verdade.

O que mais nos chamou a atenção até o momento foi como o pensamento do Aquinate no quesito coerência lógica é bem construído. É obvio que é próprio do filósofo fazer-se entender de maneira que nos convença que seu modo de pensar é coerente e que seja um bom instrumento de análise para compreensão da realidade, porém, o modo pelo qual o Aquinate descreve seu método a partir de filósofos anteriores parece ser perfeito, dado sua argumentação absolutamente intrincada logicamente. Porém, onde é que ficaria a questão do erro? Nos detivemos até o presente momento na exposição da fundamentação da teoria do conhecimento tomista, onde estas parecem explicar muito bem como é a origem do conhecimento e como ele é efetuado. Mas, mesmo com todo este aparato, percebemos que há o erro. O erro pode ser descrito como um dos motores que guiam a filosofia já que os sistemas filosóficos se sobrepuseram um ao outro na história da filosofia, justamente porque davam margem ao erro. É claro que houve diversos sistemas filosóficos brilhantes, mas, e quando esse sistema falha? A partir do momento em que já não consegue evitar contradições entre o pensamento e o mundo que nos cerca. Como se prevenir desta falibilidade quase que necessária para a progressão do pensamento filosófico? Acreditamos que isto é muito difícil de fazer, já que a história da filosofia é dinâmica e os fatos como os paradigmas modificam-se periodicamente, mas, Santo Tomás se antecipa e, em sua filosofia, coloca como é possível o erro e nos explica por quais motivos há o erro e como este não invalida sua teoria da verdade.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ AQUINO, 1999a, p. 251

Acreditamos que até o presente momento, expusemos de forma coerente o modo pelo qual o ente pode ser conhecido, a partir de várias etapas do pensamento de Santo Tomás no 2º capítulo, onde colocamos primeiramente o fundamento do conhecimento no ente, explicando o porquê desse ponto de partida. A fundamentação que parte do conceito de ente busca evidentemente compreender o que são as coisas e de que maneira elas são em si e para nós. Logo após expusemos de que maneira o pensamento opera extraindo aquilo que é a essência da coisa, uma consigo mesma, e transformando em conceito universal, na mente, através da explanação que o próprio Santo Tomás dá em algumas de suas obras. A explicação do Aquinate de como funciona o pensamento humano é extremamente difícil de rebater. Conseguimos entender claramente a análise tomista do conhecimento na medida em que ela é extremamente plausível e, mesmo hoje em dia permanece bastante atual dado seu rigor filosófico¹⁸⁸.

De onde seria derivado o erro? Se a verdade é consequência da adequação do intelecto à coisa, podemos dizer que o erro seria oriundo de uma inadequação, ou seja, ou da coisa para o intelecto ou do intelecto para as coisas. Como fora afirmado antes, a verdade é atingida pelo intelecto que julga. Se atingir o verdadeiro é julgar segundo enunciados, possivelmente a falsidade que origina o erro, se encontrará no intelecto. Por outro lado, se as coisas são fundamento da verdade, caso haja algo nas coisas que não são verdadeiras, estas poderiam turvar o intelecto e causar uma espécie de fantasia errônea nele, e daí, nos fazer cair em erro, e por isso, invalidar uma proposta filosófica para o conhecimento.

Começaremos a investigar a origem do erro indagando sobre o fundamento da verdade, que é o ente. A hipótese de que o ente possa originar falsidade, logo, erro no julgamento, deve ser problematizada, pois como dissemos antes, Santo Tomás não faz uma dedução cartesiana na intenção de provar que o mundo e as coisas existam tais e quais aparecem aos nossos sentidos. Porém, Santo Tomás parte do pressuposto que todas as coisas que existem são verdadeiras, como fora dito anteriormente, pela questão da criação. Somente este fato já justifica que não há falsidade nas coisas. Por outro lado, se a verdade reside mais propriamente no intelecto, é justo que o erro ou a falsidade deva ser buscado no intelecto:

¹⁸⁸ Sobre a atualidade do pensamento de Santo Tomás, encontramos algumas obras: CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 1989; ANSCOMBE, G.; GEACH, P. **Three philosophers Aristotle, Aquinas, Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1961; BROWER, J.; BROWER-TOLAND, S. Aquinas on mental representation: concepts and intentionality. **Philosophical Review**, 117, 2, p.193-243, 2008.

...ões, e os termos opostos o são em referência à mesma coisa, é necessário buscar a falsidade, antes de mais nada, onde se encontra a verdade, a saber no intelecto. Nas coisas não há verdade ou falsidade, a não ser com relação ao intelecto¹⁸⁹. Através de uma comparação entre a coisa produzida e seu artífice, para justificar a verdade nas coisas, Santo Tomás coloca que:

Nesta coisa conhecida, todavia, pode se referir ao intelecto por si ou por acidente. Ela se refere por si ao intelecto quando dele depende segundo seu ser; ela se refere por acidente ao intelecto pelo qual ela é cognoscível. Como se disséssemos que a casa se refere por si ao intelecto de seu artífice, e se refere por acidente ao intelecto de que não depende¹⁹⁰.

O conhecimento é feito a partir não do que lhe é accidental, mas, do que lhe é essencial. Deus cria todas as coisas e por isso elas são verdadeiras na medida em que estas dependem da ação de Dele para existir, pois estão de acordo com o conteúdo da mente divina. Por isso mesmo, naquilo que existe, não há nada que seja falso.

Com relação ao nosso intelecto, o qual se refere por acidente às coisas naturais, podemos dizer que elas são falsas. E isso pode ser dito de duas maneiras: a partir de uma oração de declare falsamente a coisa, causando um significado falso a ela, na medida em que aquilo que é declarado não se encontre na coisa significada. Em outro sentido, podemos dizer que são falsas as coisas na medida em que, se nosso julgamento principia pela experiência sensível e captamos aquilo que é accidental à coisa, daí pode-se decorrer o erro, uma vez que existem coisas que parecem ser, mas, não são e:

Como nos é natural julgar as coisas pelo que delas vemos exteriormente, pois nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos, e os sentidos têm como objeto próprio e essencial os acidentes exteriores das coisas, a semelhança de outras coisas é chamado falso em relação àquelas coisas. Assim como o fel é falso mel e o estanho falsa prata¹⁹¹.

Assim, muitas vezes os nossos sentidos são enganados por falsas percepções e isso é muito facilmente detectado. Quantas vezes nossos sentidos não se enganaram quando viram uma pessoa com características semelhantes à de alguém que nos é querido e somos pegos de surpresa ao perceber que aquela pessoa não era quem esperávamos? Com isso, poderíamos desconfiar que o erro, ou a falsidade, derivem diretamente dos sentidos.

Mesmo que os sentidos possam se enganar acerca do seu objeto, é notável que para haver engano, é necessário haver uma intelecção acerca desse mesmo erro e conduzi-lo

¹⁸⁹ AQUINO, 2001, p. 374 - *Suma teológica*, Parte I ó Q. de 1 a 43.

¹⁹⁰ *Ibid.*, Q16. a. 1. p. 358

¹⁹¹ AQUINO, 2001, p. 374.

emo nos enganar acerca das coisas a partir de uma confusão que os sentidos nos conduzem, porém, segundo Santo Tomás, os sentidos próprios não podem nos enganar acerca de seu objeto e o Aquinate mostra por que. Primeiramente, os sentidos julgam. Esta afirmação parece ser bastante estranha e até contraditória, mas, julgam, no plano da percepção, mesmo que seja de uma maneira distinta, remota e de modo analógico. Se conhecer é julgar:

O sentido conhece as coisas à medida que tem em si a semelhança delas. De três maneiras a semelhança de uma coisa está nos sentidos. Primeiramente e por si: assim, na vista está a semelhança da grandeza, da configuração e dos outros sensíveis próprios. Por si mas, não primeiramente: assim, na vista está a semelhança da grandeza, da configuração e dos outros sensíveis comuns. Nem primeiramente nem por si, mas por acidente: assim, na vista está a semelhança, a imagem de um homem, não como tal mas, enquanto esta coisa colorida acontece ser um homem¹⁹².

Primeiramente e por si é o que chamamos de sentido próprio, ou seja, a visão, o paladar, o olfato, etc. e tem semelhança com seu sensível próprio: a visão distingue cores, o olfato, cheiro etc. Acresce que os sentidos em relação aos seus sensíveis próprios¹⁹³, não se enganam, pois, não é possível sentir e não sentir. É como dizer que se viu e não se viu um objeto ou que sentiu o calor de um objeto e não sentiu. *Por si e não primeiramente*, se refere ao que chamamos de sentido comum. No sensível comum, onde, percebendo que há cor no objeto também percebe profundidade, que ele faz barulho ao ser movido, dentre outras categorias e por isso, nos dá dados sensoriais mais complexos acerca do objeto, porém, é uma atividade posterior ao que é captado pelo sentido próprio e exige maior complexidade da percepção. Já *Nem primeiramente nem por si, mas por acidente* significa que os sentidos nos fornecem dados que nos permitem perceber, por exemplo, que a reunião de diversas impressões sensoriais podem me indicar um sujeito ou substância tal como um homem, mas, não é papel dos sentidos perceberem a substância já que ela não é do campo do sensível e só acidentalmente podem captar a substância. Com isso, reitera-se que os sentidos próprios não se enganam: ãA percepção dos sentidos do sensível próprio nunca é falsa¹⁹⁴ö. O sentido comum pode nos fazer ser afetados de maneira que transmita para o juízo algo que de fato não está na coisa e nos faça julgar erroneamente mas, daí não se segue que haja nos sentidos a falsidade ou o erro. Com isso, só nos resta analisar o intelecto enquanto aquilo que nos faz incorrer em erro.

¹⁹² AQUINO, 2001, p. 377

¹⁹³ Acerca do que seja sensíveis próprios e comuns, cf. p. 40 desta dissertação.

¹⁹⁴ AQUINO, 2001, p. 378

o sentido acerca de seu sensível próprio não se engana, porém, isto acontece no sentido comum onde observamos que pode haver equívoco neste que possa proporcionar o erro. Já o intelecto, abstrai das coisas e cria o fantasma que irá servir para apreender a essência da coisa. Em outras palavras, conhecemos as coisas segundo sua forma, ou sua essência. O intelecto capta a essência das coisas, pois, é de sua natureza, captar aquilo que há de imaterial nelas. Lembremos também que o conhecimento se dá pela adequação da coisa ao intelecto, ou semelhança. Por isso, que, se virmos um homem sem uma perna, isso não nos deixa em dúvida sobre se aquilo que se apresenta na minha frente é um homem ou não, a não ser que os fantasmas nos enganem, pois, o intelecto vai além dos acidentes.

Assim como o sentido próprio, o intelecto não se engana acerca de seu objeto que é a quiddidade das coisas materiais. Porém, podemos errar quando há o julgamento uma vez que isto implica dizer o que algo é ou não é e a confusão gerada pelos fantasmas pode nos fazer atribuir algo que não está na coisa como se estivesse. De outra maneira, o intelecto pode se enganar ao construir proposições dando uma definição de uma coisa a outra, como quem diz: *o quadrado é um círculo, o homem é um animal racional translúcido*. Neste caso a proposição construída pelo intelecto falha na medida em que constrói uma definição errada.

De outra maneira, podemos dizer que o juízo é, em si, perfeito. Para resumir, tomemos como certo que o conhecimento segue o seguinte itinerário para ser realizado: primeiramente os sentidos captam o objeto sensível, organizam este mesmo objeto, formam o fantasma, e é a partir dele que o intelecto agente preparará o inteligível que será captado pelo intelecto possível e produzirá assim, conceitos. Daí, num movimento de retorno à coisa, julgamos se ela está adequada à essência que captamos e, assim, acontece a apreensão da verdade e, por consequência, do conhecimento. Por exemplo, vejo que há um objeto a minha frente e este mesmo objeto me comunica seus acidentes, daí, percebo sua essência e, num lance de retorno, observo se aquilo corresponde àquela essência captada. Se não houver equívoco na adequação nem no sentido comum será logrado sucesso no conhecimento.

Com isso, tentou-se mostrar que a teoria do conhecimento tomista é bastante consistente e que, dentro de um contexto criacionista, é perfeita para dar conta do conhecimento. Explicamos neste capítulo como a teoria tomista parece ser isenta de falhas. Porém, em todo o trajeto que percorremos, demonstramos como os sentidos e o intelecto cooperam para a aquisição da verdade. Esta teoria está bastante consolidada e firme enquanto fala de sentidos e intelecto no geral, ou seja, sem particularizar, sem falar sobre João ou

veem as coisas da mesma maneira? Se várias pessoas percebem as coisas de maneira diferente, como é que iríamos ter um consenso de verdade? O que garante que o que a evidência individual capta é a verdade? A debilidade do sentido comum e o mau uso do intelecto explicam o porquê do erro mas, de onde vem o parâmetro comparativo pelo qual julgamos o conhecimento obtido por outros verdadeiro? Em outras palavras: o que garante o consenso da verdade?

3.4 O FUNDAMENTO DO CONSENSO DA VERDADE

Começamos analisando de que maneira a alma é particular e, por isso, obtém conhecimentos particulares. O homem, em si mesmo, é dotado de corpo e alma, sendo assim, portanto, uma substância complexa. Lembremos que todo ente tem a característica de ser sempre em ato. Um corpo pode ser animado e inanimado e o que faz com que seja animado é sua alma: ãpara conhecer a natureza da alma deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados*¹⁹⁵. Vemos que a alma implica em um princípio motor, e é aquilo que dá a forma própria às coisas vivas na medida em que confere movimento e, por conseguinte a ação própria de cada indivíduo. No homem, estão presente almas do tipo vegetativo, sensitivo e intelectual. Esta última é aquela que dá a identidade do homem, pois é exatamente ela que o diferencia de qualquer outro animal pois estes não possuem esta perfeição de alma¹⁹⁶.

A alma humana é substância na medida em que é subsistente, porém, é simples na medida em que é imaterial. No segundo capítulo, falamos um pouco sobre o princípio de individuação¹⁹⁷ que é aquele pelo qual as coisas, mesmo assemelhando-se na espécie, se diferenciam na realidade e distinguem-se numericamente. O que distingue uma coisa de outra é sua *matéria assinalada*. No caso do homem, especificamente, o que lhe confere sua forma ou essência é sua alma. Esta, como fora dito no *Ente e Essência*¹⁹⁸, não é inicialmente individual, individua-se a partir da *matéria assinalada*. Somente passa a ser individualizada

¹⁹⁵ AQUINO, 2001, p. 356.

¹⁹⁶ Devemos lembrar que para Santo Tomás há uma hierarquia na questão da alma enquanto umas são mais perfeitas e, por isso, superiores: ãa alma vegetativa é superior à forma do metal, e a alma sensitiva, à alma vegetativa. Ora, a alma humana é entre as formas é a mais elevada em nobreza. Por sua potência transcende a matéria corporal na medida em que tem uma operação e potência nas quais a matéria corporal não participa de maneira alguma. Essa potência chama-se intelecto (AQUINO, 2001, p. 377).

¹⁹⁷ Cf. nota 132 p. 47

¹⁹⁸ AQUINO, 2010, p. 38.

amente com a matéria. Se o homem é matéria e forma, e se isso compõe o ente *homem*, é necessário dizer que o conhecimento gerado pelo intelecto, e este se assemelhando à alma intelectual, é individual, tal qual sua alma é. Dissemos anteriormente que o sentido comum pode se enganar na composição ou julgamento da coisa e o intelecto pode, acidentalmente, errar sobre a coisa. É justamente por isso que o homem pode errar sobre as coisas corpóreas pois, é na medida em que o sentido comum falha acerca do objeto que nos enganamos acerca deles e erramos também pelo intelecto na medida em que enganando-se pela confusão dos fantasmas, acaba por julgar algo diferente do que realmente é, e se a alma é a forma do ente homem ãÉ necessário dizer que o intelecto, princípio da ação intelectual, é a forma do corpo humano¹⁹⁹õ a união do corpo com a alma que pode fazer também as pessoas manifestarem opiniões diversas, certas e erradas sobre as coisas.

Inicialmente parece óbvio os motivos pelos quais há o erro no mundo Santo Tomás nos dá uma resposta convincente de como o problema do erro não compromete sua teoria acerca da verdade. Porém, quando pensamos acerca da verdade em si, ela deve ser universal por isso, comunicável, mas quem garante que haja um conhecimento certo e seguro e de quem seria a posse desse conhecimento pois, como fora dito, são várias as impressões e diversas as opiniões, portanto, como haveríamos de adequar a evidência múltipla à verdade única, ambas racionais?

Diante deste impasse, houve uma teoria medieval, de matiz árabe, o chamado *averroísmo* que pregava a ideia do intelecto uno²⁰⁰. Esta ideia parece ser bastante interessante e justificaria o motivo pelo qual há, a despeito das impressões diversas, uma só verdade que, pelo bom uso do intelecto poderia ser alcançada. Santo Tomás no famoso livro: *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*²⁰¹, combate essa ideia que mais e mais penetrava no ocidente, porém, nos fiaremos pelo exposto nas *Questões Disputadas Sobre a Alma* e no Volume II, parte I da *Suma Teológica*, mais especificamente nas Questões 76, a. 2 e 79 a. 5 que tratam de forma concisa e pontual o problema da unidade da alma.

O intelecto possível é imaterial, na medida em que não se mistura ao corpo, supõe-se ser possível afirmar que este mesmo intelecto possível é separado segundo o seu ser do corpo enquanto substância. Segundo Santo Tomás era tal opinião que sustentava

¹⁹⁹ AQUINO, 2002, p. 373

²⁰⁰ Sobre a questão da individuação da alma humana e o problema do intelecto uno, cf. FAITANIN, Paulo. A querela da individuação na escolástica. **Revista Aquinate**, 2005. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/01/a-querela-da-individuacao-na-escolastica.pdf> Acesso em: 05/05/2014

²⁰¹ AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Trad. de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, [s.d].

nate ã...se o intelecto possível fosse uma substância separada, seria impossível que *por ele o homem intelligisse*: pois não é possível, se alguma substância realiza alguma operação, que tal operação seja outra substância dela diversa²⁰³. O que compromete a ideia de que o intelecto possível seja separado enquanto substância. De fato, ele pode ser separado em sentidos determinados, ã... pois corrompido o corpo, o intelecto permanece na alma separada, mas não as potências sensitivas. Ou melhor, respondemos que o intelecto se diz separado porque não utiliza um órgão corporal em sua operação, como o fazem os sentidos²⁰⁴. Disso não se decorre que o intelecto possível seja, segundo seu ser, uma substância separada do homem. Daí, fica difícil ponderar de que maneira o intelecto possível seria uno para todos. Mesmo que pudesse ser dito que o intelecto possível é separado segundo o seu ser, ainda assim não se sustenta que ele seja uno para todos pois seria bastante inviável mostrar como haveria diferentes inteleccões acerca da mesma coisa. Segundo Santo Tomás as inteleccões poderiam se multiplicar por três causas: a partir dos objetos, do princípio operante e por parte do tempo. De fato, inteligimos diferentemente o homem e o macaco. Por parte do tempo, pois, ãuma coisa é conhecer numericamente o que sucedeu ontem, e outra o que sucedeu hoje, desde que a operação seja executada de maneira descontínua²⁰⁵. Porém, a inteleccão não pode ser multiplicada através do princípio de operação se admitirmos que o intelecto possível é um só para todos, ã... mas, se dois homens intelligissem o mesmo objeto e ao mesmo tempo, seria necessário que a inteleccão fosse uma e numericamente a mesma para ambos, o que é patentemente impossível²⁰⁶. Dada tal impossibilidade, fica explícito o motivo pelo qual o intelecto possível não é único para todos. O mesmo se daria acerca da unidade do intelecto agente ã... pela mesma razão referente ao caso do intelecto possível²⁰⁷.

Podemos dizer que o exposto na *Suma Teológica*, I, Parte II Q. 76, a. 2²⁰⁸ resume de maneira interessante como o que há são intelectos diversos e não um só para todos. Primeiramente é um absurdo imaginar tal fato, pois, se fossemos um só intelecto, seríamos também uma só alma e se, em sentido mais nobre e metafísico somos nossa alma, não haveria diferença alguma entre Sócrates e Platão. Se a forma específica do homem é sua alma deveríamos admitir que se assim fosse, haveria uma só alma para todos os homens e isto não é

²⁰² Cf. AQUINO, 2012, p. 443, nota 52

²⁰³ *Ibid.*, p. 61

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 65

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 85

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 117

²⁰⁸ AQUINO, 2002, p. 373. *Suma teológica*, vol. II, Parte I.

ssaltamos na dissertação de que maneira o ente é uno, individual e isto mostrou-se como um pressuposto básico para a investigação racional e, sendo o homem um ente, é necessário que tudo nele seja individualizado.

Outra resposta bem convincente dada por Santo Tomás ao caso da unidade do intelecto é a que fala sobre a questão da representação da coisa no intelecto e esta coisa em sua essência. Usemos como exemplo aquilo mesmo que o Aquinate falou a respeito disto:

Minha ação intelectual poderia distinguir-se da tua, em razão da diversidade de nossas representações imaginárias. Isso, porque a representação da pedra em mim não é a mesma que em ti, se a mesma representação, na medida em que é uma em mim e outra em ti, fosse a forma do intelecto possível. Porque o mesmo agente produz ações diversas por diversas formas, de maneira semelhante, formas diversas das coisas produzem em um mesmo olho diversas visões²⁰⁹.

Ou seja, segundo este raciocínio há diversas representações diferentes acerca de um mesmo ente, por exemplo, pedra. Existem de diversos tipos, tamanhos, cores etc. mas, é somente uma a espécie inteligível de todas elas que é abstraída, de maneira que em qualquer lugar do mundo poderíamos reconhecer uma pedra por mais que suas representações fossem diferentes. Santo Tomás assevera que é pela abstração de um ente que o intelecto de um único homem conhece em uma única operação a natureza de algo, no exemplo usado pelo Aquinate, da pedra, apesar da multiplicidade das representações. Então, conclui Santo Tomás:

...portanto, se todos os homens tivessem um só intelecto, a diversidade das representações imaginárias nos vários indivíduos não poderia causar a diversidade de operações intelectuais em cada um deles, como imaginou o comentador no livro III da *Alma*. ó é pois totalmente impossível e inconveniente afirmar um só intelecto de todos os homens²¹⁰.

Com isso, finalizamos esta parte acerca da individualidade do intelecto e tentaremos compreender se, a despeito da multiplicidade de intelectos, a evidência individual do conhecimento pode ser universalizada e satisfazer a condição de verdade em seu sentido universal.

O próximo passo a dar na dissertação é ir investigar o fundamento da evidência individual a fim de concluir a importância e o lugar do conhecimento obtido pelo indivíduo. Logo depois compararemos a evidência particular com a universal. O conhecimento se inicia pela abstração do sensível que capta a essência da coisa. Ficou claro anteriormente também que o conhecimento se inicia com o indivíduo . É claro que podemos ser ajudados ou

²⁰⁹ AQUINO, 2002, p. 381

²¹⁰ *Ibid.*

hecimento, como fora dito, é obtido via intelecto e este, individual, pessoal e intransferível. A evidência individual permite-nos discordar de outras pessoas quando as julgamos equivocadas acerca de algo ou sobre conceitos. Porém, ela não pode ser colocada enquanto critério fundamental para a verdade, haja vista a diversidade de opiniões sobre as coisas, até porque se a verdade é universal, ela deve ser apreciada por vários indivíduos distintos uns dos outros.

Como Santo Tomás pressupõe que as ferramentas humanas para o conhecimento são essencialmente capazes de perceber a verdade, e só acidentalmente se equivoquem acerca de seu objeto, é necessário pressupor que cada um dos indivíduos é capaz de chegar à verdade a partir do intelecto que abstrai. Melhor explicando, tomemos o exemplo de um matemático que se depara com um problema que rejeita toda e qualquer resolução pois, vários antes dele já tentaram e não obtiveram sucesso. Décadas se passam e um jovem consegue resolver esta questão com sucesso. No começo as pessoas começam a desconfiar da resolução pois, o olham como uma pessoa sem conhecimento aprofundado em matemática que acabara de sair do ensino médio. Porém, pouco a pouco vão percebendo que ele realmente resolveu aquele problema. Neste caso, alguém com mais inteligência conseguiu resolver o problema e todos os outros se equivocaram²¹¹.

Com isto queremos dizer que a verdade é tangível a qualquer um de nós na medida em que somos dotados de todas as ferramentas para chegar a ela, mesmo que haja mais facilidade em uns do que em outros para lograr êxito no empreendimento, como foi o caso hipotético acima. É fato que há inteligências mais dotadas que outras e por isso, conhecem melhor as coisas ou mais facilmente. Acerca do que significa conhecer melhor, Santo Tomás nos fala:

Há duas maneiras de considerar este problema. Primeiro, quando conhecer melhor se aplica à coisa compreendida. Nesse sentido, é impossível que alguém conheça uma mesma coisa melhor do que um outro. Se fosse compreendida de maneira diferente do que ela é na realidade, quer para melhor quer para pior, haveria erro, e não conhecimento, como argumenta Agostinho. O segundo, conhecer melhor se aplica àquele que conhece. Nesse

²¹¹ Um dos problemas mais antigos e obscuros da matemática, bastante parecido com o caso hipotético descrito acima, é a conjectura de Poincaré que visa explicar a geometria do espaço tridimensional. Este problema data de 1904 e teria sido resolvido em 2002 por um matemático russo de nome Grigori Perelman. Outros matemáticos tentaram resolver este problema, mas, não obtiveram êxito. Depois que Perelman, pretensamente havia solucionado a questão, outro matemático chamado John Morgan confirmou que Perelman a havia resolvido e junto com outros autores escreveu um livro explicando a solução para professores e pesquisadores de matemática, de maneira que a solução já se tornara um teorema. Cf. AGÊNCIA EFE. **Matemático confirma validade de solução à conjectura de Poincaré.** Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/ciencia/interna/0,,OI1105406-EI238,00.html>>. Acesso em: 21/05/2014.

... pode ter um conhecimento mais perfeito de uma realidade do que um outro, porque tem uma melhor potência de conhecer; do mesmo modo que vê melhor com os olhos aquele que tem uma potência mais perfeita e em quem a vista é mais perfeita²¹²

Segundo Santo Tomás, a superioridade do intelecto depende de duas condições. Primeiramente porque há intelectos mais perfeitos e isso se deve ao corpo õpois, quanto melhor disposto é o corpo, tanto mais elevada a alma que lhe é atribuída²¹³. À primeira vista fica difícil entender o que Santo Tomás queria dizer com isso. Porém, ao que parece, o que ele tem em mente é que quando a forma do corpo, que é a alma, se liga a um corpo material mais bem preparado fisicamente para receber seus dotes intelectuais, é possível haver mais perfeição no intelecto que conhece as coisas. Outro caso pelo qual há desigualdade epistêmica é que algumas pessoas tem mais imaginação, compreensão e memória que outras. Disto não se segue que não seja facultado a todo indivíduo racional conhecer a verdade mas, significa simplesmente que uns chegarão à verdade mais rapidamente e com mais facilidade que outros. E, uma vez que alguém consegue encontrar a verdade, esta pode ser partilhada com outro indivíduo e este passará a compreender também aquela verdade antes oculta. Com isso explica-se como é que alguns homens compreendem mais que outros, haja vista que muitos fantasmas causam confusão na nossa mente e podem turvar a investigação racional. Por isso, devemos expor aquilo que para nós é evidente para outras pessoas a fim de obter uma conclusão interessante sobre aquilo que para nós é evidente.

Expusemos de que maneira há a possibilidade de toda e qualquer pessoa encontrar a verdade, porém, se ela é realizada no juízo e este é apofântico, teoricamente, outros devem, para chegar a verdade, realizar também tal juízo, mas, por isso, torna-se aguda a problemática acerca da comunicação da verdade. Como é que nós poderíamos comunicar para outros a verdade? De antemão, afirmamos que este problema é pouco tratado por Santo Tomás. O que ele deixa bastante claro é que nós devemos submeter a outros aquilo que para nós é certo, verdadeiro e evidente, da mesma maneira como é submetida a uma comunidade científica específica aquilo que é uma verdade da ciência. Por isso, afirma o Aquinate:

Com efeito, o que é afirmado por todos é impossível ser totalmente falso. A opinião falsa é uma certa fraqueza da inteligência, como, por exemplo, um juízo falso a respeito do objeto próprio do sentido acontece por fraqueza do sentido. Ora, os defeitos são acidentais porque estão fora da inclinação da natureza. Ademais, o que é acidental não pode ser sempre e em tudo, por exemplo o juízo feito a respeito de um gosto comum não pode ser falso. Logo, o juízo que por todos é feito a respeito da verdade não pode incidir em

²¹² AQUINO, 2001, p. 541 - *Suma teológica*, vol. II Parte I - Questões 44 - 119.

²¹³ *Ibid.*



Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ntença comum de todos os filósofos que *do nada, nada e feito*.

Isto, pois, deve ser verdadeiro²¹⁴.

Com isso, encerramos nossa dissertação demonstrando a razoabilidade da teoria tomista da verdade e sua coerência. Porém, o que parece não constar enquanto algo filosoficamente tão embasado é a questão da comunicabilidade da verdade que, não pode ser feita senão a partir da prova da evidência de um indivíduo, que, submetida a outros, pode vir a constituir realmente verdade.

²¹⁴ AQUINO, 1990. p. 219 - *Suma contra os gentios* . vol I, Livro 1, Capítulo XXXIV.

CONCLUSÃO

Ao longo de nossa dissertação, buscamos mostrar como a teoria da verdade em Santo Tomás é bastante coesa e coerente na medida em que aceitamos a noção criacionista do mundo e que há a evidência do ente tal qual nos aparece aos sentidos e conseqüentemente ao intelecto. Nossa investigação teve como ponto de partida o problema clássico *ser e pensar* e o fio condutor fora o problema foi o *ser*. Este conceito fora brevemente analisado no primeiro capítulo e demonstrou como Aristóteles definiria as bases para o pensamento tomista. Isto foi levado a cabo a partir do problema da *ousia* que, como o próprio Aristóteles mencionara, é *ser* em sentido mais forte. Com a pergunta *o que é ousia*, responderíamos a pergunta *o que é ser?* e alguns candidatos ao título de *ousia* apareceram donde o *to ti en einai* desponta como o mais adequado para o posto já que ela seria aquilo que há de mais inteligível, logo o que é mais *ser* e subte-se que Aristóteles com isso aproxima-se de Parmênides ao ligar a *ousia*, que é *ser* ao que é mais inteligível, dado ao pensamento, ou *to ti en einai* da coisa. A análise de Aristóteles sobre a *ousia* conseguiu descobrir que o que há de mais inteligível no ser sensível é o seu *to ti en einai* ou *eidos (forma)*, porém, aquilo pelo que é dado aos sentidos é o composto de matéria e forma, dessa maneira, criou-se uma tensão entre para o que seria a *ousia* em sentido primeiro: o indivíduo subjacente (*hypokeimenon*) ou, o *to ti en einai*. A tensão entre indivíduo sensível, base para o conhecimento e aquilo que dele se apreende, ou seus caracteres mais inteligíveis, constituem um problema bastante agudo até hoje para quem se debruça sobre a filosofia aristotélica.

Santo Tomás seguirá de perto o pensamento do Estagirita, identificando *essência*, que é a tradução medieval para *to ti en einai*, com a *ousia*. O conceito de *ente* estabelecido pelo Aquinate conseguiu apaziguar as tensões entre o indivíduo sensível e o que dele se predica, ou seja, sua *essência* e ao mesmo tempo, adapta o problema aristotélico da *ousia* às exigências da realidade criacionista cristã, pois, o mesmo conceito não dá conta de explicar a causa pela qual o ser sensível é. Isso foi explicado através daquilo que seria o conceito *essência* e *existência*. Vimos também que pelo fato de nenhum ente poder existir por si, e a *essência* ser somente *potência* para a *existência*, precisa-se que outro ente em ato traga *atualidade* para ele. Numa relação de causalidade, inevitavelmente chegamos a Deus enquanto fundamento do ente, Aquele que traz o ente à *atualidade*. Santo Tomás fundamenta todo o conhecimento filosófico a partir dessa noção de ente.

to daquilo que é fundamento do conhecimento, nós nos ocupamos com o problema de como é que é efetuado o conhecimento da essência do ente. Através da operação da *abstração* que capta o inteligível em cada indivíduo, vimos como é que o intelecto apreende esse mesmo inteligível e dele forma conceitos. Porém, nos deparamos com o problema da adequação entre a essência (múltipla) que cada ente possui com o conceito (uno) gerado na mente. Mais uma vez, ser e pensar encontram-se em dissonância. Conseguimos unir estas duas instâncias através do conceito de *essência absolutamente considerada* já que o que está em jogo é o modo de existência das coisas, seja na mente, (universal) ou na realidade (individual), e o referido conceito abstrai destes modos, se comportando neutramente e ao mesmo tempo possibilitando haver sintonia entre o uno e o múltiplo.

Até o fim do segundo capítulo, exploramos a maneira pela qual o intelecto consegue abstrair conceitos do ente, demonstrando como o intelecto lida com o seu objeto. A demonstração de como os predicados abstratos fazem referência a um sujeito real, foi posta através daquilo que Marèchal denomina *síntese concretiva*. Desse modo acreditamos ter demonstrado como é possível que propriedades comuns expressas no conceito possam representar a imagem sensível de entes singulares num juízo por composição. Porém, a *síntese concretiva* ainda pertence à primeira operação do intelecto na medida em que se refere à representação conceitual de objetos. A segunda operação, diz respeito ao conhecimento dos entes propriamente ditos.

No terceiro capítulo mostramos de que maneira o conhecimento da verdade é, de fato, efetuado através do juízo e como é possível haver congruência entre ser e pensar, entre o conhecido e o ente do qual há conhecimento. Para tanto, utilizamos o conceito de transcendental, em especial o transcendental verdade, no qual equipara-se verdade e ente e ficou demonstrado que a congruência entre ser e pensar encontra-se na adequação da coisa ao intelecto. Foi visto também que a verdade reside mais propriamente no intelecto na medida em que o conhecimento, que é efeito da verdade, envolve não somente a operação predicativa mas, também, uma reflexão acerca daquilo que é a função natural do intelecto, que é conformar-se às coisas. Demonstrado isto, restou-nos indagar sobre se a tese de Santo Tomás ao problema do conhecimento poderia ser aplicada a todo e qualquer sujeito pois, se a teoria da verdade é tão perfeita, por qual motivo haveria o erro? Vimos que a resposta do Aquinate em suma foi a de que o erro se dava por conta da confusão que os fantasmas causavam no

ízo e este fato por si só não desconstruía a justificação do processo de conhecimento.

Ainda na perspectiva do ser e do pensar, por último, indagamos sobre a maneira pela qual poderia haver conformidade entre a verdade, que é universal, com o conhecimento gerado pela alma de cada indivíduo que é particular. Através da resposta dada pelo Aquinate aos averroístas acerca da unidade o intelecto, fora visto que o intelecto é individual e que o conhecimento verdadeiro é algo conseguido primeiramente pela evidência individual e posteriormente pela evidência de outras pessoas que virão a confirmar aquela evidência individual primeira.

Acreditamos com isso, ter exposto de que maneira ser e pensar se adéquam no pensamento tomista, porém, algumas questões que poderiam advir ficam com respostas ainda em aberto. Acreditamos que o problema acerca da transmissão do conhecimento não fora tratado *ex professo* pelo Aquinate, mas, constitui um problema ainda não resolvido para futuras investigações, pois, seria Santo Tomás um consensualista? E se o conhecimento parte da evidência do ente enquanto tal, essa mesma evidência pode ser partilhada? Essas respostas conduzem a uma análise metafísica mais aprofundada e que não são objetos de estudo da presente dissertação.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 2005. vol. IV.
- _____. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi e revisão de Ivone Castilho Bennedeti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AERTSEN, Jan. **Medieval phylosophy and the transcendentals: the case if Thomas Aquinas**. New York: NWO, 1996.
- AGÊNCIA EFE. **Matemático confirma validade de solução à conjectura de Poincaré**. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/ciencia/interna/0,,OI1105406-EI238,00.html>>. Acesso em: 21/05/2014.
- ANGIONI, Lucas. **As noções aristotélicas de substância e essência**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2005.
- _____. **Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da Ousia**. *Cadernos de História da Filosofia Contemporânea*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, jul.-dez. 2003.
- AQUINO, Tomás de. *Expositio libri peryermenias*. ed. rev. aum. In: **Opera Omnia**, t. 1, introd. e notas de R. Gauthier, ed. Leonina. Paris: Vrin, 1989. In: LANDIN FILHO, **Predicação e juízo em Tomás de Aquino**. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 113, jun 2006.
- _____. **Suma contra os gentios**. Trad. de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol I.
- _____. **Commentary on Aristotle's *Metaphysics***. Trad. de John P. Rowan. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.
- _____. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio** ó Questões 5 e 6. Trad. e introd. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999b.
- _____. **Sobre el principio de individuación**. Trad., Introd, e notas de Paulo Faitanin. Navarra: Eurograf, 1999c.
- _____. **Suma teológica**. Parte I ó Questões de 1 a 43. Trad. de Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. vol I.
- _____. **Suma teológica**. Parte I ó Questões de 44 a 119. Trad. de Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2002. vol II.
- _____. **Commentaire du *Peryermenias* de Aristote**. Trad. de Bruno e Maylis Couillaud. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- _____. **O ente e a essência**. 6. ed. Trad. de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **Questões Disputadas Sobre a Alma**. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2012
- _____. **Sobre a Verdade**. In: **Verdade e conhecimento**. Sel., trad. e introd. de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- _____. **Sobre a Verdade**. (Proêmio e art.1.). trad. Paulo Faitanin. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Traducoes/05/Quaestiones%20disputatae%20de%20veritate-proemium-et-art.1.pdf> Acesso em: 07/04/2014
- _____. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Trad. de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, [s.d].
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995a.
- _____. **Física**. Trad. e notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995b.

- comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Metafísica**. Livro VII (Gama) 1028b5. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006a.
- _____. **Ética a Nicômaco**. 1096a 25. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006b.
- _____. **Analíticos posteriores**. 2. ed. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.
- ANSCOMBE, G.; GEACH, P. **Three philosophers Aristotle, Aquinas, Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1961.
- AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?** São Paulo: Loyola, 2012a.
- _____. **O problema do ser em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012b.
- BARNES, Jonathan (org). **Cambridge companion to Aristotles**. Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press, 1995.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã: desde as origens a Nicolau de Cusa**. 9. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- BOSTOCK, D. **Aristotles metaphysics books zeta and eta**. Trad. e comentários de David Bostock. New York: Oxford University Press, 1994.
- BROWER, J.; BROWER-TOLAND, S. Aquinas on mental representation: concepts and intentionality. **Philosophical Review**, 117, 2, p.193-243, 2008.
- BURREL, David. B. Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers. In: KRETZMANN, Normam ; STUMP, Eleonore (org.). **The cambridge companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 60-84.
- CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo hoje** In: ALMEIDA, Phillippe Oliveira. **A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz**. Belo Horizonte, v. 2 n. 1, 2011.
- COPLESTON, Frederico C. **El pensamiento de Santo Tomás**. 6. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. **Historia de la filosofía**. Barcelona: Editora Ariel, 1983, vol. II.
- FAITANIN, Paulo. FAITANIN, Paulo. A querela da individuação na escolástica. **Revista Aquinate**, 2005. Disponível em: < http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/01/a-querela-da-individuacao-na-escolastica.pdf> Acesso em: 05/05/2014.
- _____. O ser é acessível à razão? A proposta gnosiológica de Tomás de Aquino. **Revista Aquinate**, n. 6, p. 112-125, 2008. Disponível em: <http://www.Aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/06/Artigo%206-Faitanin.pdf> Acesso em: 05.03.2014.
- GILSON, Etienne. **El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.
- _____. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. Trad. de Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.
- _____. **Por que Santo Tomás criticou Santo Agostinho/Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. Trad. de Tiago José Riso Leme. São Paulo: Paulus, 2010.
- GONZALEZ, Angel Luiz. **A Metafísica Tomista: Interpretações Contemporâneas**. **Revista AQUINATE**, n. 7, p. 48-76, 2008. Acesso em: 12/04/2014. Disponível em:<http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/07/Artigo%204-Gonzalez.pdf>.

- _____. **no Tractatus de Primo Principio de Duns Escoto.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** 15. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. Parte I.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** 7. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.
- LANDIN FILHO, Raul. **A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração.** Analytica. v. 12, n. 2, 2008
- _____. **Predicação e juízo em Tomás de Aquino.** Kriterion. Belo Horizonte, n. 113, jun 2006.
- LEITE JÚNIOR, Pedro. **O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001
- LESHER, James H. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. *In:* ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a metafísica de Aristóteles:** textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. p. 235-246.
- MACDONALD, Scott. Theory of knowledge. *In:* KRETZMANN, Normam ; STUMP, Eleonore (orgs.). **The cambridge companion to Aquinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MANSION, Suzane. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles *In:* ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a metafísica de Aristóteles:** textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- MARÈCHAL, Joseph. **Le Point de départ de la Métaphysique,** Cahier V, 2. éd., Bruxelles-Paris, L'Édition Universelle - Desclée, 1949.
- MAURER, Armand. **Being and knowing: studies in Thomas Aquinas.** Bélgica: UNIVERSA, 1990.
- MONTAGNES, Bernard. **The Doctrine of Analogy of Being According to Thomas Aquinas.** Milwaukee: Marquette University Press, 2004.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício: Tomás de Aquino.** São Paulo: Paulus, 2011.
- OWENS, J. **The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics.** 3 ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- PANNIER, R.; SULLIVAN, T. D. Aquinas's solution to the problem of universals in De Ente et Essentia. **American Catholic Philosophical Quarterly,** Supplement 68, p. 159-172, 1994
- PARMÊNIDES. Fragmentos. *In:* **Os Pré-Socráticos.** Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- PLATÃO. **Mênon.** Trad. de Maura Iglésias. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. **Teeteto: diálogos I. 155d** Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006.
- PLOTINO. **Enéadas (V-VI).** Introd., trad. y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- ROSS, Sir David. **Aristotle.** New York: Routledge, 1995.
- ROUSSELOT, Pierre. **A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino.** Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1999.
- RÜPPEL, Ernesto. **A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino.** Portugal: Livraria Cruz, 1974.
- SPADE, P. V. (org.). **Five texts in the medieval problem of universals** [Trad.: P. V. Spade]. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século.

Revista Síntese. v. 23, n. 73, 1996.

VLATOS, Gregory. The third man argument in the Parmenides. **The Philosophical Review**, v. 63, n. 3, 1954, p. 319-349. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2182692?uid=2&uid=4&sid=21103880915821>>. Acesso em: 06/05/2014.

WIPPEL, John F. Metaphysics *In*: KRETZMANN, Normam ; STUMP, Eleonore (org.). **The cambridge companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a metafísica de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.