

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANDREI PEDRO VANIN**

**ENTE REAL E ENTE DE RAZÃO NAS DISPUTAS METAFÍSICAS DE FRANCISCO  
SUÁREZ**

**Guarulhos**

**2024**

**ANDREI PEDRO VANIN**

**ENTE REAL E ENTE DE RAZÃO NAS DISPUTAS METAFÍSICAS DE FRANCISCO  
SUÁREZ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

**Guarulhos**

**2024**

## Ficha catalográfica

Vanin, Andrei Pedro.

Ente real e ente de razão nas Disputas Metafísicas de Francisco Suárez. / Andrei Pedro Vanin – 2024.

1 f.

Tese - Doutorado em Filosofia – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2024.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

Real being and being of reason in Metaphysical Disputes of Francisco Suarez

1. Filosofia. 2. Francisco Suárez. 3. Metafísica. I. Ribas Cezar, Cesar. II. Universidade Federal de São Paulo.

**ANDREI PEDRO VANIN**

**ENTE REAL E ENTE DE RAZÃO NAS DISPUTAS METAFÍSICAS DE FRANCISCO SUÁREZ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo – Campus Guarulhos como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

Aprovado em: 14 de maio de 2024

---

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

---

Prof. Dr. Eduardo Kickhöfel

Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

---

Prof. Dr. Luiz Marcos Silva Filho

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

---

Prof. Dr. Pedro Monticelli

Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação – FAPCOM

---

Prof. Dr. Djalma Medeiros

Faculdade São Bento

---

Prof. Dr. Breno Andrade Zuppolini

Universidade Federal de São Paulo

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Cesar Ribas Cezar, que ao longo de todos estes anos, sempre me incetivou e guiou pelos difíceis caminhos de Suárez. Nesse tempo pude desfrutar e apreender contigo os gestos da amizade, humildade, lealdade e sabedoria.

Aos Prof. Breno, André e Eduardo pela avaliação e sugestões no exame de qualificação e por aceitarem ler, discutir e construir esse trabalho comigo. Ao Juvenal, Eduardo, Luiz Marcos, Pedro, Djalma e Breno por aceitarem participar da banca de defesa.

A Manu pelo amor, constante incentivo e compreensão. Desde muito antes do ingresso no doutorado compartilhamos os percalços e motivações diárias da vida. E em meio a escrita da tese, casamos.

O meu pai e minha mãe pelo incentivo e dedicação total. O doutorado não teria sido possível sem o incondicional trabalho e apoio de vocês. O amor e cuidado de vocês dá sentido as coisas.

A Dai e o Renan são constantes anjos que ajudam a guiar existência.

Meus professores: Thiago Leite, o amigo mestre dos mestres; Márcio Soares, o amigo que ensinou e incentivou a seriedade para com os textos; o Jerzy, pela lógica e leveza da filosofia. O Eduardo Kickhöfel me ensinou que além da sala de aula podemos desfrutar da arte da amizade. O Luciano Cesar Garcia Pinto por todas as aulas de latim, dignas de admiração pela maestria e sabedoria. O Juvenal Savian pela disciplina na pós, pela clareza e rigor filosófico digno de admiração. A Cecília pelo espírito leve e alegre. O Luciano Codato pelo rigor kantiano.

Antônio, Douglas, Fernando, Maurício, Thiago e Tiago por sempre serem os amigos do peito.

Fernando e Douglas são sempre boas amizades porque feitas e refeitas pela filosofia.

Meus colegas e alunos do Integrado da Universidade de Passo Fundo – UPF por atualizarem, desafiarem e afiarem minha navalha filosófica toda semana.

Devido a pandemia não tive a oportunidade de fazer novos amigos na UNIFESP. Por sorte do destino, restaram e fortaleceu-se os laços com os do mestrado: Diogenes, Fábio e Deborah.

A Susiane que é minha amiga no mundo filosófico há pelos menos 10 anos pela revisão dessa tese.

Estudar com bolsa CAPES e na UNIFESP muito me orgulha.

## RESUMO

Esse trabalho investiga o ente real e o ente de razão nas *Disputas Metafísicas* (1597) de Francisco Suárez (1548-1617). Os entes de razão são forjados pelo intelecto a partir dos entes reais, eles são ‘sombras dos entes’, possuem ‘propriedades quase-transcendentais’ e são conhecidos por analogia aos entes reais. Deste modo, para determinar o que é o ente de razão, primeiro é preciso determinar o que é o ente real e justificar porque ele é objeto adequado da metafísica. Esclarecido isso, procura-se compreender, a partir da disputa 54, o que é ente de razão, a natureza, a existência, as causas e a divisão dos entes de razão. Objetiva-se compreender o que é ‘ente real’ e ‘ente de razão’, as propriedades que lhes cabem, a importância e a implicação destes conceitos na metafísica construída por Suárez nas *Disputas Metafísicas*, já que conhecer o ente de razão contribui para o conhecimento do próprio ente real. Com esse percurso, defende-se que a metafísica construída por Suárez nas *Disputas Metafísicas* é uma ciência real.

**Palavras-chave:** Ente real. Ente de razão. Objeto da metafísica. Propriedades do ente. Francisco Suárez.

## ABSTRACT

This work investigates the real being and the being of reason in the *Metaphysical Disputes* (1597) of Francisco Suárez (1548-1617). Beings of reason are forged by the intellect from real beings; they are shadows of beings, possess almost transcendental properties, and are known by analogy to real beings. Thus, to determine what a being of reason is, it is first necessary to determine what a real being is and to justify why it is the proper object of metaphysics. Once this is clarified, the aim is to understand, starting from dispute 54, what a being of reason is, its nature, existence, causes, and the division of beings of reason. The objective is to understand what 'real being' and 'being of reason' are, the properties that belong to them, the importance, and the implication of these concepts in the metaphysics constructed by Suárez in the *Metaphysical Disputes*, since knowing the being of reason contributes to the knowledge of real being itself. Through this journey, it is argued that the metaphysics constructed by Suárez in the *Metaphysical Disputes* is a real science, with a real object.

**Keywords:** Real being. Being of reason. Object of metaphysics. Properties of the being. Francisco Suarez.

## ABREVIACÕES

DM – Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez

Prol – Prológo das DM de Francisco Suárez

Index – Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis de Francisco Suárez

Met – Obra *Metafísica* de Aristóteles

AP – Obra *Analíticos Posteriores* de Aristóteles

### Sobre as citações

As citações das *Disputas Metafísicas* de Francisco Suárez serão indicadas nesta tese por DM, número da disputa, número da seção e número do parágrafo. Assim, (DM, 1, 2, 1) indica disputa 1, seção 2, parágrafo primeiro. Essa escolha ao invés do padrão (Autor, Data) visa facilitar o encontro do referido texto do jesuíta nas citações desse trabalho.

Todas as citações do texto serão referidas por nota de pé de página com o texto latino (da edição preparada pelos professores Salvador Castellote e Michael Renemann, disponível em: <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>) seguindo esse formato, acrescido da página na edição Vivés, por exemplo (DM, 1, 2, 1, p. 44).

As citações de Aristóteles não seguirão o formato (Autor, data). Cito sempre a obra com a respectiva paginação oficial. Assim, *Met* 980a indica o texto de Aristóteles na obra *Metafísica* e assim com as demais obras do estagirita.

Uso aspas duplas “ ” nas citações diretas do texto de Suárez ou comentadores. As referências indiretas, que são usadas para justificar o texto nos parágrafos, são indicadas sem o uso de aspas duplas, mas com o referido texto latino em nota de rodapé. Aspas simples ‘ ’ são utilizadas para frisar, chamar a atenção, para determinado conceito e quando há uma citação dentro de uma citação.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1.1    Vida e obra de Francisco Suárez.....	14
1.2    Razão e estrutura das <i>DM – Ad Lectorem e prooemium</i> .....	16
1    CAPÍTULO I - O OBJETO ADEQUADO DA METAFÍSICA .....	27
1.1    Estrutura DM 1, 1 .....	27
1.2    Os nomes da metafísica .....	28
1.3    Os seis candidatos a objeto adequado da metafísica.....	32
1.4    O ente enquanto ente real é o objeto adequado da metafísica .....	51
1.4.1 Propriedades e causas do ente enquanto ente real.....	52
1.5    Estrutura DM 1, 2 .....	62
1.5.1    O que a metafísica considera enquanto ciência: a metafísica e as ciências particulares .....	62
1.6    Estrutura DM 1, 3 .....	84
1.6.1    Unidade e definição da ciência metafísica .....	85
2    CAPÍTULO II - O QUE É O ENTE REAL.....	99
2.1    Estrutura DM 2, 1 .....	100
2.2    O conceito formal e objetivo de ente .....	101
2.2.1    O conceito formal de ente é uno.....	105
2.3    Estrutura DM 2, 2 .....	111
2.3.1    O conceito objetivo de ente é uno .....	112
2.4    Estrutura DM 2, 4 .....	121
2.4.1    Ente real.....	122
3    CAPÍTULO III – O QUE É O ENTE DE RAZÃO .....	132
3.1    Porque a metafísica trata dos entes de razão.....	132
3.2    Estrutura DM 54, 1 .....	135
3.2.1    Existem entes de razão?.....	135
3.3    Estrutura DM 54, 2 .....	146
3.3.1    O intelecto é a causa eficiente dos entes de razão .....	146
3.4    Estrutura DM 54, 3 .....	153
3.4.1    O ente de razão divide-se em negação, privação e relação .....	153
3.5    Estrutura DM 54, 4 .....	154
3.5.1    A divisão dos entes de razão em negação, privação e relação é suficiente? ....	155
3.6    Estrutura DM 54, 5 .....	157
3.6.1    Semelhanças e diferenças da negação e privação.....	157

3.7	Estrutura DM 54, 6 .....	160
3.7.1	As relações de razão .....	160
4	ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA.....	164
4.1	Estrutura DM 31, 1 .....	165
4.1.1	Distinção entre essência e existência.....	166
4.2	Estrutura DM 31, 2 .....	169
4.2.1	Essência possível e ente de razão .....	169
4.3	Estrutura DM 31, 3, DM 31,4.....	171
4.3.1	O ente real: ente atual e ente possível.....	172
4.4	Estrutura DM 31, 6 .....	175
4.4.1	A distinção entre essência e existência é de razão.....	176
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	180
5.1	Contra o suposto essencialismo de Suárez .....	180
5.2	A <i>barba</i> de Suárez e a filosofia analítica da ficção .....	183
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	192
	Fontes.....	192
	Secundária.....	192

## INTRODUÇÃO

Este trabalho investiga o ente real e o ente de razão a partir de passagens fundamentais sobre esses tópicos, das *Disputas Metafísicas*, de Francisco Suárez. O tópico geral desta tese, portanto, é compreender o que existe e o que propriamente não existe, segundo Suárez. Tal qual Berto (2012, p. 20) argumenta “quale problema potrebbe essere più importante di quello del senso dell’esistenza? Quale più profondo, celebre, e autenticamente filosofico?” Como busca-se mostrar no decorrer desta tese, não se pode compreender o sentido de ente de razão sem compreender o que é o ente real. Em outras palavras, compreender o que não existe depende da compreensão do que existe.

Objetiva-se acompanhar e analisar a argumentação dos textos das DM para defender a tese de que a metafísica de Suárez é uma ciência real, uma vez que há uma interpretação das DM que defende ser o “ente objetivo” o objeto adequado da metafísica, implicando que a ciência metafísica estaria sujeita a uma estrutura ‘intramental’ e seu objeto reduzir-se-ia, em última instância, ao pensável (*esse cogitabile*). Courtine (1990)<sup>1</sup> e Gilson (2016)<sup>2</sup> são os mais importantes intérpretes dessa posição<sup>3</sup>. Nessa perspectiva, Suárez teria exercido, via Wollf<sup>4</sup>, uma influência significativa na subjetivação e epistemologização da metafísica moderna<sup>5</sup>. De acordo com Gracia (1991, p. 288) nessa interpretação a metafísica estaria mais preocupada com nossos conceitos sobre o mundo do que com o próprio mundo.

Contra essa posição, há uma interpretação da metafísica de Suárez, na qual o objeto adequado da metafísica seria ‘o ente enquanto ente real’ e a metafísica seria uma ciência real,

---

<sup>1</sup>“Suarez identifie l’*esse essentiae* avec l’*esse reale*, lui-même interprété comme l’*esse objectivum*” (COURTINE, 1990, p. 186). “‘Avoir entité’, c’est-à-dire “réalité”, voilà assurément le propre de l’étant réel, lequel, notons le bien, pour Suárez comme pour Clauberg, désigne d’abord ce qui *peut* être (*posse esse*), et non point l’être effectif [...]; or, précisément l’étant réel, abstraction faite de l’exercice de l’existence, ne peut se définir que de et à partir de l’objectivité, ou du degré zéro de l’objectivité, qu’est le être du *fictum*, l’*esse* comme cogitari” (idem, p. 264). “[...] on peut se demander si la métaphysique générale comme *ontologie*, instituée par Suarez [...] n’est pas secrètement sous-tendue par une *onto-logique* de l’object en général (*etwas*), de telle sorte que *le premier* ici serait [...] l’être en sa pure et simple objectivité?” (idem, p. 264-265).

<sup>2</sup> “Com efeito, é a partir dele [Suárez] que, de certo modo repercutindo até sobre o ensinamento ordinário do próprio tomismo, a filosofia da escola de certa maneira se essencializou, tomando assim a forma que dela se conhece e que lhe foi tão amargamente criticada, de uma tentativa feita para deduzir analiticamente o real a partir de um catálogo de essências definidas de uma vez por todas” (GILSON, 2016, p. 186). “[...] a metafísica assume como seu objeto próprio unicamente a essência, excluindo este desconhecido, sempre suspeito para a razão, que é o ato de existir” (GILSON, 2016, p. 187).

<sup>3</sup> Mas podemos citar também Wells (1993, p. 339): “The metaphysics of Francisco Suárez, featuring a realism of the possibles and introduced by the long-standing distinction between the formal and objective concepts, dominates the tradition of the scholasticism and influences the origins of metaphysics in its modern mode”.

<sup>4</sup> “Tendo identificado o ser com a essência, Suárez, ao contrário, foi levado a construir uma ciência do ser que, com exceção do nome, já anunciava a obra de Wollf, e veremos, ademais, que este último não renegou sua dívida para com seu ilustre predecessor” (GILSON, 2016, p. 206).

<sup>5</sup> Cf. Esposito (2004, p. 29-47).

“se referindo a coisas que realmente existem ou podem existir independentemente da nossa mente” (DARGE, 2015, p. 93). Gracia (1991)<sup>6</sup>, Darge (2015) e Ribas Cezar (2021)<sup>7</sup> são defensores dessa posição<sup>8</sup>. Nessa interpretação<sup>9</sup>, a metafísica de Suárez estaria ajustada aos requisitos aristotélicos de ciência. Essa parece ser a própria intenção de Suárez: “apresentamos, no entanto, o exame das próprias coisas nas disputas seguintes e cuidamos simultaneamente de explicar minuciosamente o pensamento e o sentido de Aristóteles e cada um dos testemunhos, nos quais quase todas as questões costumam fundamentar-se” (DM, 2, prol.)<sup>10</sup>.

Suárez afirma, na primeira disputa das DM, que o objeto adequado da metafísica é o ‘ente enquanto ente real’ (*ens in quantum ens reale*) (DM, 1, 1, 26). Na segunda disputa, porém, Suárez afirma que o objetivo desta disputa é “explicar o conceito objetivo de ente enquanto tal (*conceptum obiectivum entis ut sic*), de acordo com toda sua abstração, de acordo com a qual dissemos que é o objeto da metafísica” (DM, 2, 1, 1). Os defensores da posição ‘mentalista’ dão ênfase à determinadas passagens da disputa 2, interpretando de um modo particular ‘o conceito objetivo de ente’ e de maneira unilateral passagens da seção quatro, da mesma disputa, sobre o que é ente real.

Com isso, surgem algumas questões que precisarão ser analisadas nesta tese: ‘o conceito objetivo de ente’ e ‘o ente enquanto ente real’ são distintos ou não? O que é o ente real? O que é o ente de razão? O conceito objetivo é algo real ou algo mental? Há um conceito comum de ente real? Ele é uno? Se sim, como se dá essa unidade? A segunda disputa elabora um novo programa para o objeto da metafísica a partir do conceito objetivo de ente

---

<sup>6</sup> “[...] Suárez’s metaphysics is mentalistic or realistic? If my interpretation of Suárez is correct, there is nothing in Suárez’s definition of metaphysics to suggest that metaphysics is not realistic. For, although he identifies the object of metaphysics with an objective concept, not all objective concepts are mental. Moreover, since objective concept derive their ontological status from the object of metaphysics is real being, the objective concept that metaphysics studies is real. Indeed, as a science, metaphysics deals only with what is real, so the objective concept that metaphysics studies cannot be something mental” (GRACIA, 1991, p. 308).

<sup>7</sup> “Assim, parece-me que a interpretação de R. Darge é correta. A metafísica é em última instância uma ciência *a posteriori*, pois ela é uma explicação do conceito de ‘ente real’ que foi obtido a partir da experiência. E ela se refere não só a estruturas fundamentais da mente humana, mas a estruturas fundamentais das coisas reais. Só é possível negar isto, recusando totalmente à percepção sensível a capacidade de representar as coisas reais. Mas isto claramente Suárez nunca fez” (RIBAS CEZAR, 2021, p. 25).

<sup>8</sup> Também Pereira (2006). Heider (2009) e (2017).

<sup>9</sup> Cf. também Pereira (2006, p. 30): “The objective “concept” can have two interpretations, realist and idealist. The idealist sense, conformable to Descartes but not intended by Suárez, is that all that we know is concepts and not the things they represent. The realist sense, assumed by Suárez, is that the objective concept is primarily about things that have reality independently of the mind, and with ideas that have reality only in the mind (like negations, privations and relations). However, all that we know, we know through concepts. There is a difference between knowing *through* concepts (realism) and knowing *concepts* (idealism)”.

<sup>10</sup> “Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum, et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare” (DM, 2, prol., p. 64).

ou, ao contrário, o conceito objetivo é uma explicação da maneira como, pelos limites do nosso intelecto, podemos nos referir ao ente real?

Pretendendo compreender e responder a essas problemáticas, esta tese analisará a constituição do ‘ente real’ e do ‘ente de razão’, a partir dos textos fundamentais das DM que permeiam esse debate. Se visa oferecer argumentos para uma interpretação na qual a metafísica de Suárez estaria ajustada aos requisitos aristotélicos de cientificidade, evidenciando-se as passagens fundamentais do texto que permitirão sustentar essa interpretação.

A circunscrição dos temas ‘ente real’ e ‘ente de razão’ visa ao esclarecimento mútuo, por contraste, entre eles. Na metafísica de Suárez só há ou entes reais ou entes de razão<sup>11</sup>. Todos os entes reais em Suárez, isto é, que existem independente da operação do intelecto, são individuais (DM, 4, 9, 12)<sup>12</sup>. Os entes de razão são aqueles que têm ser objetivamente apenas na razão<sup>13</sup>, ou seja, são forjados pela razão a partir de uma analogia com os entes reais<sup>14</sup>. Por isso, cabe estudar o que é o ente real e por que ele é objeto adequado da metafísica para, a seguir, estudar o que é o ente de razão e compreender por qual motivo este é objeto de estudo do metafísico, embora não faça parte do objeto adequado da metafísica.

Para alcançar uma compreensão adequada da metafísica construída nas DM, de Suárez, esta tese divide-se em quatro capítulos. Na introdução, apresentamos os principais dados da vida e da obra de Francisco Suárez. Situamos o lugar, a temática, a divisão, o conteúdo e os objetivos das DM procurando explicitar o porquê se trata de uma obra filosófica.

---

<sup>11</sup> “Sed non sunt alia entia nisi realia vel rationis, ut colligitur ex Aristotele, V Metaph., text., 14, et VI Metaph., text. 6; nam cum haec duo includant immediatam contradictionem, non potest inter ea medium excogitari; ergo” (DM, 7, 1, 10, p. 253).

<sup>12</sup> “Quamvis enim ens rationis possit dici unum numero, et sic distinguantur a dialecticis genera, species et individua in ipsis entibus rationis, tamen illud est quasi aequivoce per solam extrinsecam denominationem; proprie tamen et in rigore loquendo, quidquid simpliciter unum numero est, ens reale est; et e contrario omne etiam ens reale singulare est, et consequenter unum numero, quia non dicitur ens reale, nisi quod est in rebus, seu quod est capax realis esse; sed in rebus nihil est nisi singulare, neque aliquid est capax existentiae realis, nisi res individua; ergo ens reale et unum numero seu singulare convertuntur;” (DM, 4, 9, 12, p. 144). “[...] dicendum est res omnes, quae sunt actualia entia seu quae existunt vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas” (DM, 5, 1, 4, p. 146). Cf. também (DM, 5, 6, 1).

<sup>13</sup> “Aliquid vero interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat” (DM, 54, 1, 1, 6, p. 1016).

<sup>14</sup> “Hoc igitur modo, Metaphysicae proprium est agere de ente rationis ut sic, et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus eius, quia hae rationes suo modo sunt quasi transcendentales, et intelligi non possunt nisi per comparisonem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicae; nam quod fictum est, vel apparens, per comparisonem ad id quod vere est, intelligi debet” (DM, 54, prol, 2, p. 1015).

No primeiro capítulo, intitulado ‘o objeto adequado da metafísica’, acompanha-se as três primeiras seções da primeira disputa, para se compreender e determinar qual seria o objeto adequado da metafísica, as suas propriedades e as causas. Após busca-se entender o caráter científico da metafísica, circunscrevendo os limites de estudo em relação às ciências particulares. Por fim, trata-se da unidade dessa ciência. Com esse capítulo ter-se-á as bases necessárias para compreender o objeto adequado, o caráter científico da metafísica de Suárez, bem como esta se ajustaria aos requisitos de ciência aristotélica<sup>15</sup>.

O segundo capítulo intitula-se ‘o que é o ente real’. Neste, analisa-se, especialmente, as seções um, dois e quatro da segunda disputa, tendo como objetivo evidenciar se a explicação oferecida por Suárez corresponderia ao modelo aristotélico de uma ciência real. Seguindo a ordem do texto do jesuíta, primeiro diferencia-se e define-se os conceitos formal e objetivo. Na sequência, trata-se de saber se há um conceito formal uno de ente. Após, se haveria e se corresponderia a um conceito objetivo uno de ente. Ao analisar a seção quatro, visa-se compreender o que é o ente real, mostrando, a partir destas passagens, que as interpretações ditas ‘essencialistas’ não se sustentariam.

O terceiro capítulo se centrará na disputa 54, a última das DM, para estudar o que é o ‘ente de razão’. Inicialmente, busca-se esclarecer por que a metafísica trata do ente de razão, uma vez que, propriamente, este não faz parte do objeto direto e próprio da metafísica. O jesuíta argumenta que eles devem ser tratados pelo metafísico porque ajudam, por contraste, no esclarecimento do ‘ente real’. Após, na primeira seção da disputa 54 estuda-se se, de fato, haveria entes de razão, o que seriam e por que seriam forjados, apresentando-se a definição estrita do que é ente de razão: “aquilo que tem ser só objetivamente no intelecto ou aquilo que é pensado pela razão como ente embora não tenha em si entidade” (DM, 54, 1, 6). Na segunda seção, estuda-se as causas do ente de razão e argumenta-se que a única causa é o intelecto humano, que tomaria o que não tem entidade na coisa ao modo de ente. No restante do capítulo, sempre acompanhando de perto, a argumentação de Suárez, analisa-se as divisões dos entes de razão em negação, privação e relação.

O quarto capítulo se ocupa da DM 31, na qual é tratada as noções de essência e existência. Analisa-se, especialmente, as seis primeiras seções. Primeiro, define-se o que é essência e existência e por que só poderia haver distinção de razão. Depois trata-se do ente

---

<sup>15</sup> “As will become apparent, Suárez does not intend to transcend the Aristotelian science of being towards a theory of the super-transcendental object of thought, but aims rather at completing the Aristotelian project of metaphysics by rigorously applying the scientific standards that Aristotle himself formulated but did not systematically apply to First Philosophy” (DARGE, 2015, p. 96).

real e define-se ente atual e possível. Na sequência, ocupa-se da distinção entre essência e existência e justifica-se porque a distinção só pode ser de razão.

Nas considerações finais, apresenta-se alguns argumentos para sustentar uma interpretação contrária ao suposto essencialismo de Suárez. Mostra-se por que uma interpretação ‘mentalista’ da metafísica de Suárez não encontraria fundamentos sólidos nos textos analisados. Na sequência busca-se uma ponte entre o problema dos entes de razão, na metafísica de Suárez, e o problema da ficção, na filosofia analítica contemporânea. Especialmente, a partir de Thomasson (1999), indica-se algumas semelhanças entre os entes de razão e o artefactualismo. Utiliza-se, também, a teoria da referência dos nomes próprios como designadores rígidos, de Kripke, para uma hipótese interpretativa de como fixaríamos referência a objetos não existentes.

Com este percurso, se objetiva tornar claro os principais tópicos que envolvem o tema ‘ente real’ e ‘ente de razão’, na metafísica de Francisco Suárez. A partir de um estudo muito próximo ao texto das DM, busca-se extrair argumentos consistentes, não apenas para compreender o que é o ente real e o ente de razão em Suárez, mas, também para uma interpretação da metafísica de Suárez que condiz com as fontes textuais analisadas.

## 1.1 Vida e obra de Francisco Suárez

Francisco Suárez, o *Doctor Eximius*, nasceu em 5 de janeiro de 1548, em Granada – Espanha, onde iniciou seus estudos. Em 1561, entrou na Universidade de Salamanca para estudar direito canônico. Em 1564, ingressou na ordem jesuíta. Entre 1571-1574, foi professor de filosofia em Segóvia. Foi ordenado sacerdote em 1572. Entre 1575 e 1580 ensina teologia em Ávila, Segóvia e Valladolid. Em 1580, foi chamado para o colégio jesuíta, de Roma, para ensinar teologia. Ficou até 1585 em Roma, regressando nesse ano para a Espanha, assumindo, em Alcalá, a cátedra de Gabriel Vázquez (1549/1551-1604), o qual vai a Roma. Em 1593, foi a Salamanca, onde começa editar as *Disputationes Metaphysicae*. Em 1597, ano em que foi publicado o primeiro volume das *Disputationes Metaphysicae*, vai a Coimbra, como professor de teologia, a pedido do rei Felipe II, permanecendo até 1615. Morre em Lisboa no dia 25 de setembro 1617<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Sobre a vida de Francisco Suárez cf. Salas; Fastiggi (2015, p. 1-28). Bauer (2000, p. 269-270). López (2013, p. 17-100). Shields; Schwartz (2019).

Francisco Suárez foi um escritor profícuo. A edição Vivès (1857-1861) – a edição de referência ainda hoje – conta com 28 volumes<sup>17</sup>. Grande parte dos escritos de Suárez se ocupam de temas teológicos e filosóficos, mas há também obras de direito, política e comentários à obra de Tomás de Aquino e Aristóteles. Entre suas obras destacam-se, além das *Disputationes Metaphysicae* (1597), texto base do estudo nesta tese, o *De Deo uno et trino* (1606), comentário à primeira parte da *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, o *De legibus, ac Deo legislatore* (1612), na qual apresenta-se uma teoria sobre o direito natural, e o *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (1613), na qual defende que o poder do papa é indireto, em assuntos temporais, e que o monarca temporal não recebe sua soberania diretamente de Deus<sup>18</sup>. Também importante é o comentário ao *De Anima* (1621), de Aristóteles, o qual contém muitos pontos da psicologia e da teoria do conhecimento de Suárez<sup>19</sup>.

Os volumes 25 e 26 da edição Vivès são dedicados às *Metaphysicarum disputationem in quibus et universa naturalis Theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur pars prior (vol I), pars posterior (vol. II)*, conhecida como *Disputationes metaphysicae*<sup>20</sup>, que pretendem, por um lado, como o próprio

<sup>17</sup> Segundo Fichter (1940), apud Shields; Schwartz (2019), Suárez escreveu cerca de 21 milhões de palavras, mais do dobro da produção de Tomás de Aquino.

<sup>18</sup> Por isso, o rei Jaime I (1566-1625) da Inglaterra, recomendou a queima do livro.

<sup>19</sup> Esta obra foi publicada postumamente. Em 1572 Suárez leciona sobre o ‘*De anima*’ em Ségovia. Suárez planejava preparar esse texto para publicação, mas conseguiu reescrever apenas a primeira parte dos 12 capítulos do primeiro livro e apenas algumas partes do segundo livro até o capítulo seis. Baltazar Álvares (1560-1630) compilou esses livros preparados por Suárez com os restantes, cf. Knuuttila (2015, p. 192). O ‘*De anima*’ encontra-se no tomo 3 da edição Vivès. O ‘*De anima*’ também conta com uma edição crítica publicada entre 1978-1991 preparada pelo prof. Salvador Castellote.

<sup>20</sup> As *Disputas Metafísicas* serão indicadas por DM. As citações das DM de Suárez serão feitas a partir do texto latino digitalizado pelos professores Salvador Castellote e Michael Renemann disponível em <<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>>, seguido do número da página na edição Vivès disponível em <[http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042136\\_C/1080042136\\_C.html](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042136_C/1080042136_C.html)>. Desse modo DM 54, 1, 1, p. 1015 indica o seguinte: ‘DM’ indica a obra *Disputationes Metaphysicae*, seguido do número da disputa, 54 por exemplo, seguida pelo número da seção, seguida pelo número do parágrafo e por fim, da página do texto latino na edição Vivès. Por brevidade não citaremos a cada ocorrência da citação do texto latino das DM o volume da edição Vivès (referências a outras obras serão indicados os volumes correspondentes). Tenha-se presente que o volume 25 da edição Vivès contém o *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, o *Index Disputationum et Sectionum* e as disputas 1-27. O volume 26 contém as disputas 28-54, o *Index Rerum Praecipuarum quae in Utroque Tomo Hujus Operis Metaphysici Continentur*, o *Index Philosophicus* e *Index Theologicus*. A edição Vivès encontra-se digitalizada e disponível em vários sites. Cf. a Colección Digital da Universidad Autónoma de Nuevo León, Disponível em: <[http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042136\\_C/1080042136\\_C.html](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042136_C/1080042136_C.html)>. Acesso em: 15 jan 2020. Cf. também a digitalização preparada pelos professores Salvador Castellote e Michael Renemann, disponível em: <<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>>. Acesso em 15 jan 2020. A edição completa Vivès também está disponível na ‘internet archive’: <<https://archive.org/details/rpfranciscisuare25suar/page/n15/mode/2up>>. Acesso em 15 jan 2020. Há uma edição bilíngue latim-castelhano completa das DM: Suárez, F. *Disputaciones Metafísicas*, 7 volumes. Edição e tradução: Rábade Romeo, S; Caballero Sánchez, S; Puigcerver Zanón, A; Madrid: Editorial Gredos, 1960-1967.

título indica, oferecer um estudo ordenado de todas as questões relacionadas à metafísica e, por outro, apresentar filosoficamente as questões trabalhadas por Aristóteles, nos XII livros da *Metafísica*<sup>21</sup>. As DM, além de pretender ser um comentário sistemático sobre o texto de Aristóteles, faz um estudo abrangente sobre a metafísica ‘dentro dos limites da razão natural’, o que resulta em uma síntese original e inovadora quanto ao método, recolhendo e ponderando argumentos filosóficos para, por fim, expor o parecer sobre o tema<sup>22</sup>.

As DM tiveram várias edições. Entre 1597 – data da primeira publicação – até 1884 se registram 24 edições da obra em casas editoriais de Salamanca, Veneza, Mogúncia, Paris, Colônia, Lyon e Barcelona. A obra foi lida e estudada, tanto em escolas e universidades católicas, quanto em universidades protestantes alemãs e holandesas<sup>23</sup>.

## 1.2 Razão e estrutura das DM – *Ad Lectorem e prooemium*

Na abertura das DM, se encontra um ‘aviso ao leitor’ e um ‘proêmio’, no qual Suárez explica a razão e o percurso da obra. Inicia, afirmando ser impossível “que alguém se torne

Nesse estudo seguiremos para as disputas I-III a tradução do texto preparada pelo professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento publicada pela editora Madamu. As disputas 28-30 foram traduzidas pelo professor Cesar Ribas Cezar e publicadas também pela Madamu. A disputa 54 foi traduzida pelo professor Cesar Ribas Cezar mas ainda não publicada. A disputa 31 e trechos de outras disputas são de minha tradução.

<sup>21</sup> Na investigação de Suárez a *Metafísica* de Aristóteles compreende 12 livros e não 14. Os livros M – décimo terceiro – e N – décimo quarto – não são considerados, como fica claro no *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, no qual elucidam-se as principais questões tratadas por Aristóteles na obra *Metafísica*. É curioso, porém, que Suárez conhecia, ou tinha em mãos, os livros XIII e XIV da *Metafísica* de Aristóteles como afirma na q. 18 do cap I do livro III do Index p. X: “Q. 18. An numeri, figurae, longitudines et puncta, substantiae quaedam sint, necne. Tractatur ab Aristotele infra cap. 5, et lib. 13 et 14 latissime; in ea vero nihil dicendum est praeter ea quae inferius de quantitate disputamus, disp. 40 et 41”. Não temos como saber porque Suárez não considerou os livros XIII e XIV da *Metafísica* no *Index*. Talvez ele os considerasse de pouca utilidade, porque estão concentrados na crítica de Aristóteles a doutrina platônica das formas e dos números. Embora não mencione esses livros explicitamente, ele considerava outros livros da *Metafísica* de pouca utilidade ou repetitivos: “Nam, quod spectat ad Philosophi textum in his Metaphysicae libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis et refutandis immoretur, ut ex primo fere libro, et ex magna parte aliorum constare facile potest, vel denique quod eadem quae in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat, vel in summam redigat, ut patet ex libro XI, et aliis” (DM, II, proêmio). Sabemos que a edição que Suárez possuía da *Metafísica* era a preparada pelo seu colega de ordem Pedro da Fonseca (1528-1599) que estabeleceu o texto grego da *Metafísica*, traduziu para o latim, explicou o texto e elaborou questões que discutem a própria temática da metafísica. Contudo, os livros XIII e XIV aparecem em Fonseca apenas com o texto grego e latino e foram publicados postumamente (1612). Talvez Suárez compartilhasse com Fonseca o parecer de que a crítica aristotélica da doutrina acadêmica das formas e dos números era “uma controvérsia ultrapassada e sem qualquer relevância sob o ponto de vista filosófico. Quem tivesse alguma curiosidade em saber algo sobre essa disputa de outros tempos podê-la-ia satisfazer através de uma simples leitura do texto” (MARTINS, 1994, p. 26).

<sup>22</sup> As 54 disputas possuem cerca de 1,4 milhões de palavras, ocorrendo segundo Iturrioz (1949, p. 58-66), 7718 referências a obras e 247 autores citados. Aristóteles recebe 1735 citações, seguido de Tomás de Aquino com 1008, 971 ao próprio Suárez e 363 a Scotus. Cf. Iturrioz (1949, p. 66); Doyle (2010, p. 7)

<sup>23</sup> Cf. Oliveira e Silva (2011, p. 18-19).

um teólogo acabado sem antes possuir os firmes fundamentos da metafísica”<sup>24</sup>. Isso, porque, embora o teólogo receba muitas verdades da luz divina e de princípios revelados por Deus, a metafísica tomada como um instrumento ajuda a elaborar e iluminar muitas das verdades teológicas<sup>25</sup>. Suárez interrompe, então, o comentário à terceira parte da Suma de Tomás de Aquino para se dedicar às DM – o qual, segundo ele, é um trabalho que vem desenvolvendo há muitos anos<sup>26</sup> – já que “a cada dia, no entanto, via com mais clara luz, o quanto aquela teologia divina e sobrenatural desejava e requeria esta humana e natural” (DM, *ad lectorem*)<sup>27</sup>.

Suárez explicita que se comporta como filósofo nas DM, embora tenha no horizonte que a filosofia deve ser cristã e servidora da divina teologia. O fato de, às vezes, se delongar no tratamento de algum tema teológico, tem como finalidade indicar “com o dedo, ao leitor por qual razão os princípios metafísicos devem ser referidos e adaptados para a confirmação das verdades teológicas” (DM, *ad lectorem*)<sup>28</sup>. A metafísica é a ciência mais apropriada para iluminar e confirmar as verdades teológicas porque é, entre todas as ciências, a que chega

---

<sup>24</sup> “Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus e evadat, nisi firma prius metaphysica jecerit fundamenta, ita intellexi semper, operse pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria (quae partim jam in lucem prodire, partim collaboro, ut quam primum, Deo favente, compleantur), opus hoc, quod nunc, Christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem” (DM, *ad lectorem*).

<sup>25</sup> “Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat.” (DM, proêmio, p. 1). Cf. também: “tum etiam quia ita intendimus in hac scientia res metaphysicas tractare, ut fundamenta omnia ad res theologicas necessaria aperiamus” (DM, 28, 2, 4, p. 8).

<sup>26</sup> “Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacrae theologiae commentationibus ac disputationibus pertractandis et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos juvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent” (DM, proêmio, p. 1).

<sup>27</sup> “Verum, justas ob causas, lucubrationes in tertiam D. Thom. partem differre non potui, easque primum omnium praelo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem. Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim quam initio putaveram, et quam multorum expostulatio, qui commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam D. Thom. Summam, perfecta desiderant, tamen suscepti laboris nunquam me poenitere potuit, confidoque lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, comprobaturum” (DM, *ad lectorem*).

<sup>28</sup> “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur. Eamque ob causam, philosophico cursu nonnunquam intermisso, ad quaedam Theologica diverto, non tam ut illis examinandis aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re de qua nunc ago), quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia metaphysicae sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda et accommodanda. Fateor me in divinis perfectionibus, quae attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius quam alicui forlasse praesens institutum exigere videretur; at compulit me rerum imprimis dignitas et altitudo, deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire” (DM, *ad lectorem*).

mais perto do conhecimento das coisas divinas pela luz natural do intelecto e porque “explica e confirma aqueles princípios naturais, que abarcam a totalidade das coisas e, de certo modo, apoiam e sustentam esta doutrina [a teologia divina e sobrenatural]” (DM, proêmio)<sup>29</sup>.

Retirada as verdades e princípios metafísicos, também a teologia é fortemente abalada, já que apoiar-se-ia apenas na exigência da mera fé, não possuindo as pressuposições e fundamentos naturalmente cognoscíveis que são obtidos pela metafísica<sup>30</sup>. Ao disputar sobre os mistérios divinos, por exemplo, sem pareceres metafísicos, quase não se pode tratar com dignidade daqueles mistérios mais elevados, o que obrigava Suárez a “misturar questões inferiores às coisas divinas e sobrenaturais” ou propor brevemente seu parecer, o que não era satisfatório (DM, proêmio)<sup>31</sup>.

Dadas estas razões, o jesuíta escreve as DM, visando, sobretudo, um método a partir do qual fosse possível com concisão, avaliar, investigar e tornar os problemas metafísicos aptos à compreensão<sup>32</sup>. Para isso, não se limitará a comentar a *Metafísica* de Aristóteles, mas antes propor um método, a disputa, na qual poderia explicitar todo o campo de investigação da metafísica:

Porque sempre julguei que uma grande força, para entender e examinar a fundo os assuntos, reside em investigá-los com o método adequado, o que mal poderia observar ou nem mesmo mal, se, a modo dos comentadores, tratasse todas as questões na medida em que ocorrem incidentalmente ou como que por acaso a respeito do texto do Filósofo. Por isso, julguei que seria mais adequado e útil, observando a ordem de ensino, inquirir e propor ante os olhos do leitor tudo o que pode ser investigado e desejado sobre todo o objeto desta sabedoria (DM, *Ad lectorem*)<sup>33</sup>.

Nota-se, já no aviso ao leitor e no proêmio da obra, uma mudança de foco do tipo de trabalho metafísico que se tinha até então: do comentário à *Metafísica* de Aristóteles para o

<sup>29</sup> “Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant” (DM, proêmio, p. 1).

<sup>30</sup> “Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit” (DM, proêmio, p. 1).

<sup>31</sup> “Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset” (DM, proêmio, p. 1).

<sup>32</sup> “His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad breviter aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis” (DM, proêmio, p. 1).

<sup>33</sup> “Et quoniam iudicavi semper, magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis et iudicandis, vim positam esse, quam observare vix aut ne vix quidem possem, si, expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere, et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae objecto investigari et desiderari poterant” (DM, ad lectorem, p. 1).

objeto da metafísica<sup>34</sup>. Ao invés de seguir a estrutura das questões como postas na obra *Metafísica* de Aristóteles, Suárez reorganiza o campo de saber dessa ciência, buscando um tratamento sistemático sobre a metafísica como um todo<sup>35</sup>. Esta característica é explicitada por comentadores que sugerem, não só uma mudança significativa do modo de apresentação dos temas metafísicos, oferecidos pelas DM, em comparação com o tipo de tratamento que a metafísica havia recebido até então, mas, também, conferiria um lugar peculiar à obra de Suárez na história da metafísica<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Suárez reforça esse ponto no prólogo da disputa 2: “Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et convenienti methodo universa tractemus, a textus aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat ad Philosophi textum in his *Metaphysicae* libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis et refutandis immoretur, ut ex primo fere libro, et ex magna parte aliorum constare facile potest, vel denique quod eadem quae in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat, vel in summam redigat, ut patet ex libro XI, et aliis. Quae vero utilia sunt, scituque digna et necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in littera Aristotelis continentur, varii expositores graeci, arabes et latini, ex quibus nos praecipue utemur Alexandri Aphrodisaei, Averrois, et maxime omnium divi Thomae expositione. Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum, et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare” (DM, II, prol. p. 64).

<sup>35</sup> “O momento que desencadeou a concepção específica e a intenção da metafísica suareziana foi o questionamento dos fundamentos epistemológicos da teologia pela crise da cisão da fé intracristã e a crítica ao edifício doutrinário escolástico por parte dos humanistas e do aristotelismo independente e revitalizado do século XVI. Porém, para poder oferecer à teologia um fundamento firme para a sua verdade, a própria metafísica teria de libertar-se da suspeita de arbitrariedade que a acompanhava devido à pluralidade das tradições rivais, e teria de fazê-lo, evitando uma argumentação especificadamente teológica, possibilitando o recurso a um princípio inquestionável para clarear questões controversas e sabendo assegurar seus conhecimentos mediante um método e sistemática claros. Diferentemente de Descartes, que ancora a certeza dos conhecimentos na noção racional distinta e clara, Suárez tenta derivar a verdade e a racionalidade da resposta a partir da tradição e da estrutura metafísica do assunto em discussão. Com esta finalidade, ele promove, por um lado, uma recepção abrangente da tradição. Reporta e discute, para cada questão, todas as posições importantes desde a Antiguidade grega, passando pela Idade Média até os filósofos renascentistas, descreve – em parte, mediante a crítica textual – as origens históricas das divergências de opinião, apresenta as teses, submete as suas fundamentações a uma verificação ponderada e as avalia para, por fim, expor e fundamentar a sua própria solução para o problema. Não é o peso da autoridade que decide sobre a verdade de uma opinião, mas a força da persuasão dos argumentos. Não se trata, portanto, de uma compilação vazia de diversas abordagens históricas, tampouco de ecletismo barato, de que às vezes foi acusado, mas de um trabalho autônomo e construtivo, em que o problema é esboçado e reduzido ao seu cerne próprio. Por outro lado, Suárez orienta o método e a estruturação de sua doutrina bem conscientemente na lógica interna dos próprios problemas. Por isso, rompe com o modo expositivo tradicional em forma de comentários e sua vinculação à estruturação formal da metafísica aristotélica, em que se faz uma abordagem comentada capítulo por capítulo (Tomás) ou por meio de questões (Duns Scotus), e o substitui pelo método disputatório, em que os principais problemas metafísicos são apreendidos na sua coesão interna e apresentados sistematicamente. No seu método novo e revolucionário, Suárez vincula, portanto, uma forma de exposição sistemática orientada no próprio objeto com uma aclaração da verdade no nível da história do problema, de inspiração humanista e mostra assim que transita na fronteira entre o método da escolástica medieval e o da filosofia moderna” (BAUER, 2000, p. 272-273).

<sup>36</sup> Cf. Gilson (1952, p. 96-97): “These *Metaphysicae Disputationes* occupy a very peculiar place in the history of philosophy. As *Disputationes*, they still belong in the Middle Ages. Suarez has kept the mediaeval habit of never settling a philosophical dispute without first relating, comparing and criticizing the most famous opinions expressed by his predecessors on the difficulty at hand. On the other hand, the *Disputationes* of Suarez already resemble a modern philosophical work, not only in that they are purely philosophical in their content, but also because they break away from the order, or disorder, of the Aristotelian *Metaphysics*. As Suarez him self says, not far from the beginning of his book, the subject matter of the *Disputationes* is not the text of Aristotle's *Metaphysics*, but the very things (*res ipsas*) with which metaphysical knowledge is concerned”. Cf. Pereira

Para aqueles que desejassem cotejar a totalidade das DM com a própria *Metafísica* de Aristóteles, Suárez oferece o *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*,<sup>37</sup> no qual apresenta uma síntese dos temas tratados nos livros e capítulos da *Metafísica* de Aristóteles apontando onde tais temáticas podem ser encontradas nas 54 disputas das DM<sup>38</sup>.

Ainda hoje, situar o lugar no qual as DM e o próprio Suárez ocupam na história da filosofia é objeto de disputa. Se obra e autor são medievais, se são modernos, pertencentes à segunda escolástica ou a escolástica barroca, se trata-se do ‘último medieval e do primeiro dos

---

(2006, p. 13): “The *Disputationes Metaphysicae* is perhaps the most extensive metaphysical treatise ever written, unequalled for the symmetry and clarity of its architectonic design. It is also the first modern tract on the entire field of metaphysics that reflects the speculation of its author and not that of another thinker, in our case Aristotle (384-322 B.C.). For the medievals the study of philosophy meant the study of the ‘Philosopher,’ and was recorded in commentaries on his somewhat incoherently configured opus, *Metaphysics*. The time had arrived, Suárez felt, to systematize metaphysics and to abandon the medieval habit of writing commentaries. [...] Renaissance authors – like Agostino Nifo (c. 1473-1538/1545), Crisostomo Javelli (1488-1550) and Diego Mas (1553-1608) – had been publishing systematic essays on metaphysical topics without commentary; but their essays did not cover the entire field of metaphysics. When they did cover this field they did not venture beyond the text of Aristotle, which they interpreted only through commentary. Completing what these Renaissance philosophers had begun, Suárez produced a work that embraced all of metaphysics, but was free of commentary.” Cf. Salas e Fastiggi (2015, p. 10): “Nevertheless, this metaphysical work remains novel within the history of philosophy. Departing from the medieval tradition, the *Disputationes metaphysicae* are organized according to the inner exigencies of the science of metaphysics itself, and not according to the haphazard organization of the cobbled-together treatises given the title *Metaphysics*. Hence, Suárez’s work stands in contrast to the numerous medieval commentaries that, while attempting to elucidate the teaching of the Stagirite (oftentimes developing certain themes or ideas well beyond what is found in Aristotle), still remained very much indebted to the order and demands of the text(s)”. Cf. Oliveira e Silva (2011, p. 9-13). Cf. também Gracia (1998, p. 458). Esse ‘altivismo’ quanto a ‘novidade’ das DM pode ser ponderado. Ibn Sina, ou o Avicena dos latinos (980-1037), por exemplo, constrói sua ‘Al-Shifa’ já descolado do texto aristotélico da *Metafísica*, cf. para isso Guerrero (2020, p. 49-66), Courtine (1990, p. 15). Diego Más (1553-1608) e Diego Zúñiga (1536-1597) constroem também tratados sistemáticos de metafísica (cf. Lohr, 1988, p. 610-11). E o próprio Pedro da Fonseca (1528-1599) constrói seu comentário à *Metafísica* de forma sistemática, mas dependente do texto aristotélico, cf. Martins (1994, p. 24). Apesar disso, é inegável que Suárez representa um marco ao construir as DM de forma sistematicamente organizada a partir dos temas que esta ciência deve se ocupar e não seguindo a estrutura do texto aristotélico, buscando abarcar em uma obra todos os temas que comporiam o edifício metafísico, e isso, pode ser medido também pela quantidade de edições que as DM tiveram num curto espaço de tempo.

<sup>37</sup> “*Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis in quo ordo et ratio librorum ac capitum eius aperitur, omniumque brevis summa proponitur, et quaestiones omnes, quae in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere disseruntur. Quod si quae breviores, ad textum intelligentiam pertinentes, in ipso opere omissae sunt, in hoc indice pro cuiusque rei difficultate et utilitate breviter expediuntur*” (*Index*, p. XXV). Na edição Vivès o índice encontra-se no início do volume 25, p. XXV-LXXIII. Há uma edição deste índice com tradução para o inglês preparada por Doyle (2004).

<sup>38</sup> “*Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut melius percipiant quibus tanti philosophi principiis nitatur, tum ut ejus usus ad ipsum Aristotelem intelligendum facillior sit ac utilior, hac etiam in re lectori inservire studui, indice a nobis elaborato, quo, si attente legatur, facillime (ni fallor) poterunt omnia, quae Aristoteles in libris *Metaphysicae* pertractavit, et comprehendere, et memoria retineri; rursusque prae manibus haberi quaestiones omnes quae inter illos libros exponendos excitari solent*” (*DM*, ad lectorem). “*Ut vero Aristotelis studiosis omni ex parte satisfaciamus, in fine huius operis indicem quaestionum omnium quae circa textum Aristotelis, et servato eius ordine, tractari solent, vel nobis occurrerunt, posuimus, et loca in quibus nos eas disputamus, designavimus. Quod si fortasse sententiae aliquae Aristotelis, quarum cognitio ad alias scientias utilis est, in his libris occurrant, quae in nostris disputationibus, servato doctrinae ordine quem instituimus, tractari non possint, in eodem indice breves circa textum Aristotelis annotationes tradimus, in quibus, quidquid in disputationibus tactum non est, et aliquid difficultatis vel utilitatis habet, declaramus*” (*DM*, 2, prol. p. 64).

modernos’,<sup>39</sup> ocupa ainda um lugar pantonoso<sup>40</sup>. Contudo, além das DM ser um tratado arquitetado de maneira independente do texto da *Metafísica* aristotélica, podemos, como nota Gracia (1991, p. 263), a partir do texto do aviso ao leitor e do próêmio das DM, salientar pelo menos três características que conferem um lugar destacado às DM na história da filosofia.

A primeira é a independência no tratamento da metafísica frente à teologia. Suárez separa as duas ciências claramente, e as DM tratam, prioritariamente, de assuntos metafísicos. Trata-se, nas palavras de Suárez, de ‘restituir a esta doutrina metafísica o seu lugar e sede’. Visa-se, portanto, construir a metafísica como uma ciência verdadeira e real, com objeto e método próprio. A segunda característica é que, embora Suárez pertença à ordem religiosa dos jesuítas e tenha muitas obras de teologia, nessa obra, ele ‘age como filósofo’ (*ita vero in hoc opere philosophum ago*), ou seja, apesar de ser um teólogo, seu objetivo é tratar dos temas metafísicos de forma independente da teologia, elaborando os argumentos como um filósofo. A terceira característica é que se algum tema teológico é tratado nas DM, ‘ele não ultrapassa os limites da luz natural e da metafísica’<sup>41</sup>. Suárez visava, portanto, estabelecer a metafísica como ciência, a partir de um tratado metafísico sistematicamente independente, tanto do texto aristotélico quanto da teologia.

Contrário a isso, Salas (2018, p. 7-29) chamou a atenção para a importância que a teologia desempenha na metafísica de Suárez, a partir do termo ‘secularização’ para as interpretações que colocam a análise de temas metafísicos a parte de qualquer estrutura teológica nas DM. Ao contrário “[...] I intend to show that in the execution of his *Disputationes metaphysicae* Suárez’s guiding motivation, practice, and self-understanding is entirely theological” (SALAS, 2018, p. 12). Embora seja inegável que temas teológicos ocupam passagens das DM, isso não implica, em absoluto, que a execução, a motivação, a prática e autocompreensão da metafísica que Suárez desenvolve seja inteiramente teológica,

<sup>39</sup> Courtine (1979, p. 236) e Courtine (1990, p. 247) considera as DM ‘uma obra de transição’. Gracia (1991a, p. 264) também aponta neste sentido: “in short, Suárez cannot be considered exclusively a medieval scholastic or a modern thinker. He has to be seen in context as a transitional figure. His overall aims and views go back to the Middle Ages, but some of his procedures point toward the future. He should be seen both as medieval theologian and a modern philosopher”.

<sup>40</sup> Sobre essas qualificações e termos cf. todo o esclarecedor capítulo 1 ‘Scholasticism of the baroque era’ de Novotný (2013, p. 1-22).

<sup>41</sup> Cantens (1999, p. 18-25) indica quatro características que tornam as DM uma obra filosófica significativa. 1) É uma obra puramente filosófica porque “[...] all arguments depend on the natural light of human reason” (p. 18); 2) é uma obra sistematicamente organizada, não seguindo a *Metafísica* de Aristóteles, mas tratando cada tema de uma forma sistemática e organizada (p. 18-22); 3) é um tratado de metafísica completo, porque “thoroughness and universal coverage of the issues and problems of metaphysics is correlated with thoroughness in the resolution of the problems and issues in question” (p. 22-23) e 4) o estilo. “[...] His argumentative style presents the reader with refutations of the solutions presented, as well as argumentation for the solution adopted by Suárez as the true and correct opinion. Suárez’s comprehensive coverage of the possible solutions to the metaphysical issues also serves as an excellent historical guide to different scholastic views as well as the views of early Christian philosophers. It also demonstrates his immense knowledge of the history of philosophy” (p. 23).

como sugere Salas (2018). Se em algum momento as DM ocupam-se de temas teológicos, isso não torna a obra dependente do entendimento teológico para a compreensão metafísica. Em outras palavras, os assuntos metafísicos desenvolvidos na obra não dependem do entendimento teológico, uma vez que, como Suárez deixa claro no prólogo, no aviso ao leitor e no decorrer da obra, ele se comporta como filósofo e não ultrapassa os limites da luz natural quando trata dos temas teológicos que permeiam as DM. Mesmo que alguns assuntos teológicos sejam tratados nas DM, eles são considerados de maneira puramente racional, não ultrapassando os limites da luz natural, e, portanto, a obra, tem estrutura e motivação metafísica, e não teológica.

Alguns aspectos históricos gerais do período de Suárez são importantes. Se é verdade que o período que conhecemos como ‘Renascimento’, algo entre 1350-1650, é um movimento mais antigo/medieval que moderno, por ter um particular interesse em autores clássicos (Platão, Aristóteles, Cícero, Virgílio, etc) (VILA-CHÃ, 2002, p. 739)<sup>42</sup>, o mesmo se vê em Suárez, uma vez que, a partir de uma leitura atenta da tradição filosófica, procurou construir uma metafísica sistemática e independente do comentário estrito ao texto aristotélico<sup>43</sup>. Ou seja, não se trata de um retorno para ‘resumir’ o que os autores anteriores disseram sobre determinado tema, mas, olhar para o passado para construir, a partir dele, uma metafísica autônoma, com princípios e métodos sólidos independente da teologia<sup>44</sup>. Poderíamos dizer que Suárez olha para o passado ciente das necessidades e demandas filosóficas (e teológicas) a serem construídas na sua época<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> “Segundo Paul O. Kristeller o Renascimento corresponde ao período da história da Europa Ocidental que se estende aproximadamente de 1300 a 1600, sendo o mesmo caracterizado por uma ‘fisionomia muito distintiva’. O Renascimento engloba, tal como a Idade Média ou qualquer outro grande período de pensamento, um bom número de ‘diferenças sociais, regionais e cronológicas’. Um aspecto, contudo, parece ser particularmente relevante, nomeadamente o especial interesse e devoção demonstrados pelos autores do Renascimento em relação aos clássicos. Guiados por um novo entusiasmo pelas coisas e ideias da antiguidade clássica, os intelectuais do Renascimento desenvolveram um programa abrangente de filosofia e de literatura antigas. As principais preferências iam certamente para autores como Platão, Aristóteles, Cícero e Virgílio. Mas isso não os impedia de seguirem também autores menores ou mesmo de natureza apócrifa que eles, não menos entusiasticamente, consideravam como autênticos” (VILA-CHÃ, 2002, p. 739-740).

<sup>43</sup> Como lembra Gilson (2016, p. 178): “de fato, ele [Suárez] possui um conhecimento da filosofia medieval de causar inveja a qualquer especialista dos nossos dias”.

<sup>44</sup> “Os humanistas desejavam se servir do passado, não apenas para se confortarem com as verdades enunciadas pelos grandes autores, mas sobretudo para criarem sua própria identidade enquanto sujeitos de sua época” (BIGNOTTO, 2000, p. 100).

<sup>45</sup> “Suárez compreende-se, em primeira linha, como filósofo, que sobre a base do conhecimento natural – *ratione naturali* – procura dissecar as questões quanto ao seu conteúdo objetivo, mas sempre na consciência de que a filosofia é *ministra Theologiae divinae*, e sempre pronto a verificar o argumento puramente filosófico quanto às suas implicações teológicas. Disso resulta o propósito duplo da obra, pensada como propedêutica para estudantes de teologia e estruturada como comentário moderno à *Metafísica* aristotélica, o qual já está expresso no subtítulo: a elaboração de uma teologia natural que precede à revelação supranatural e a abordagem sistemática das questões básicas dos doze livros da *Metafísica* de Aristóteles. Este programa científico que sublinha a autonomia do ser humano assim como o retorno, de orientação humanista, às fontes aristotélicas, permite

Suárez foi um jesuíta. A Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loyola (1491-1556) em 1534, mas oficialmente reconhecida pelo papado em 27 de setembro de 1540. A ordem é fundada tendo uma missão “essencialmente missionária” e “educadora” (O’MALLEY, 2017, p. 10-12). A missão jesuíta logo se espalhou pela Europa, Ásia e América. José de Anchieta chegou ao Brasil, por exemplo, já em 1553 com o intuito de evangelizar os indígenas. Os colégios da ordem logo se espalharam pela Europa (Itália, França, Alemanha, Polônia) e Américas (o colégio de São Paulo é fundado em 1554). O colégio mais importante, sem dúvida, foi o colégio Romano, fundado em 1551. Esses colégios, além de oferecerem as disciplinas básicas do *trivium* e *quadrivium* e do ensino superior de filosofia, teologia, direito e medicina, colocaram os jesuítas em contato com disciplinas, autores clássicos e temas díspares, além da filosofia e da teologia: “no centro do ensino humanista oferecido nos colégios estavam as obras dos grandes autores clássicos da antiguidade grega e romana” (O’MALLEY, 2017, p. 23). Isso permitiu que os jesuítas tivessem um contato constante e disciplinar com várias obras e autores clássicos<sup>46</sup>.

A ordem jesuíta se somou à ordem dos dominicanos e dos franciscanos. Como lembra Novotný (2013, p. 8), podemos argumentar de uma maneira muito simplificada, que a escolástica barroca foi iniciada pelos dominicanos, transformada pelos jesuítas, com adição de uma voz forte, mais tarde, dos franciscanos. Os dominicanos, particularmente o cardeal Tomás Caetano (1469-1534) pela primeira vez, em 1526, substituíram os livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo pela *Summa theologicae* de Tomás Aquino, como texto de teologia. Com isso, houve um fortalecimento e renovado interesse na obra de Tomás de Aquino, especialmente, após o Concílio de Trento. Esse renovado interesse, entre os dominicanos por Tomás de Aquino, fez com que os franciscanos se dedicassem ao estudo de João Duns Scotus (1266-1308). Os franciscanos, com os comentários a *Opus Oxoniense* de Scotus, elaborado por Lychetus (morto em 1520), e, mais tarde, com a edição da *Opera omnia* de Scotus em 1639, reavivaram os estudos e temas escotistas. Com isso, se tem um interessante embate de ideias e disputas metafísicas no período entre as filosofias tomística e scotista.

Esses aspectos, em alguma medida, estavam no pano de fundo quando o *Doctor Eximius* construiu sua obra. Visando, portanto, oferecer um tratado sistemático, com um método adequado, conciso, ordenado, apto à compreensão e que o tema seja como que

---

reconhecer de que maneira o espírito renascentista também está atuando nas *Disputationes metaphysicae*” (BAUER, 2000, p. 272).

<sup>46</sup> Um bom exemplo desse retorno renovado aos clássicos é a tradução com texto grego e latino, discussão e comentário da *Metafísica* de Aristóteles elaborada por Pedro da Fonseca (1528-1599) e os comentários a Aristóteles elaborados por Francisco Toledo (1532-1596).

esgotado, Suárez escreveu as DM em 54 disputas, em dois volumes, frisando que se trata de uma obra apenas e que a divisão em dois volumes se deve apenas para evitar algum incômodo pelo tamanho<sup>47</sup>, e para que, tão logo acabado o primeiro volume, o leitor já tivesse o segundo em mãos<sup>48</sup>. Embora Suárez afirme que se trata de uma obra apenas, a divisão em dois volumes também é, em certa medida, temática. No volume I, das disputas I-XXVII, Suárez trata, predominantemente, do ente em geral, suas propriedades e causas. Das disputas XXVIII-LIV, Suárez se ocupa com o ente infinito e finito, as substâncias e acidentes e o ente de razão, ou seja, Suárez desce às divisões do ente<sup>49</sup>.

As 54 disputas podem ser divididas ou agrupadas de vários modos. Uma divisão se dá em 7 ‘grupos temáticos’ a partir de uma divisão do ente em geral (disputas I-XXVII) e dos entes finitos e infinitos (disputas XXVIII-LIII), como o próprio Suárez sugere no aviso ao leitor<sup>50</sup>:

1 – Existe a metafísica? Qual o objeto da metafísica? Elá, é uma ciência? Qual sua finalidade e utilidade? O que é o ente? Quais são as propriedades e os princípios do ente? – disputas I e II;

<sup>47</sup> O que de fato poderia ocorrer já que o primeiro volume possui cerca de 1000 páginas e o segundo cerca de 1100 páginas.

<sup>48</sup> Suárez mantém certo ‘otimismo’ com o leitor e um entusiasmo com seu ritmo de escrita afirmando que possivelmente o leitor não terminaria a leitura do primeiro volume antes que o segundo seja publicado: “Demum benignum lectorem admonendum duximus, unum quidem opus hoc esse, nec ejus disputationes fuisse ab uno volumine sejungendas, nisi aliqua nos ratio coegisset. Nam imprimis ne mole sua nonnihil afferret molestiae, in duo volumina illud divisimus; deinde vero, ut, quoad fieri posset, nostrorum laborum studiosis debitum officium praestaremus, hoc prius emisimus statim ac e praelo prodiit; quamvis aliud eo jam processerit, ut existimem, non prius hanc parlem perlectam fore, quam illa fuerit in lucem edita. Utinam utraque, et caetera, quae molimur, in magnam Dei Optimi Maximi gloriam, et Ecclesiae Catholicae utilitatem cedant. Vale” (DM, ad lectorem).

<sup>49</sup> Com efeito, Suárez afirma na abertura da disputa XXVIII: “Haec est secunda principalis pars huius operis, in qua, postquam in priori de communi conceptu entis illiusque proprietatibus, quae de illo reciproce dicuntur tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale obiectum et abstractio huius scientiae permittit, necessarium est. Hoc autem non potest commodius fieri quam per divisiones varias ipsius entis et membrorum eius eorumque exactam considerationem” (DM, 28, prolog. p. 1). Cf. também DM, 1, 5, 23, p. 43: “Distinguendae videntur duae partes huius doctrinae: una est, quae de ente ut ens est, eiusque principiis et proprietatibus disserit. Altera est, quae tractat de aliquibus peculiaribus rationibus entium, praesertim de immaterialibus”. Alguns comentadores, por exemplo, Esposito (2004, p. 36) identificam a partir de uma influência interpretativa heideggeriana, que essa divisão influencia decisivamente – de Wolff à Kant – a bipartição entre *metaphysica generalis* (ontologia) e a *metaphysica specialis* (cosmologia, psicologia e teologia). Mas em Suárez não podemos afirmar que exista essa divisão. Tanto o mundo (cosmologia) quanto a alma (psicologia) são objetos da física, portanto, essa divisão não corresponde ao que se encontra em Wolff. Pode-se afirmar que a segunda parte das DM é uma metafísica especial porque trata de vários tipos de entes, existe o ente infinito, finito, a substância, acidentes, mas essa divisão não corresponde a metafísica especial de Wolff.

<sup>50</sup> “Illud vero obiectum quodnam sit, explanat prima huius operis disputatio, simulque in ea praefatur dignitatem, utilitatem, et caetera quae in prooemiis scientiarum scriptores praemittere consueverunt. Deinde in priori tomo ejusdem objecti amplissima et universalissima ratio, qua, videlicet, appellatur ens, ejusque proprietates et caute diligenter expenduntur. Et in hac causarum contemplatione, latius quam fieri soleat immoratus sum, quod et perdifficilem illam, et ad omnem philosophiam et Theologiam utilissimam esse existimaverim. In tomo autem altero inferiores ejusdem objecti rationes prosecuti sumus, initio sumpto ab illa entis divisione in *creatum* et *creatorem*, utpote quae prior est, et entis quidditati vicinior, et ad huius doctrinae decursum aptior; qui subinde procedit per contentas sub his partitiones, ad usque genera omnia, et gradus entis, qui intra huius scientiae terminos seu limites continentur” (DM, ad lectorem).

- 2 – Os transcendentais – disputas III-XI;
- 3 – As causas do ente – disputas XII-XXVII;
- 4 – Ente finito e infinito – disputas XXVIII-XXXI;
- 5 – Substância e acidentes pertencentes aos entes finitos – disputas XXXII-XXXVIII;
- 6 – As nove categorias de acidentes – disputas XXXIX-LIII;
- 7 – Entes de razão – disputa LIV<sup>51</sup>

Outra divisão pode se dar em 4 blocos temáticos: as disputas I e II, que se ocupam sobre a existência da ciência metafísica, as disputas III-XXVII, sobre o ente em geral; as disputas XXVIII-LIII, sobre a divisão entre entes finitos e infinitos, e a disputa LIV sobre os entes de razão.

As 54 disputas das DM possuem a seguinte estruturação temática<sup>52</sup>:

Na disputa I, que no *Index* Suárez a chama de *prooemiali*,<sup>53</sup> trata do que é a metafísica, qual seu objeto, se é ciência, sua dignidade, utilidade e finalidade.

A disputa II trata da unidade do conceito ‘ente’ e de sua relação com os entes inferiores. A disputa III trata das propriedades e princípios do ente em geral. As disputas IV-XI tratam das propriedades essenciais do ente, os transcendentais, em confronto com seus contrários. Assim, a disputa IV trata da unidade transcendental em geral. A disputa V da unidade individual e da individuação. A disputa VI trata da unidade formal e universal. A disputa VII trata dos vários modos de distinguir a unidade. A disputa VIII trata do verdadeiro como um atributo do ente. A disputa IX sobre o falso ou falsidade. A disputa X do bom. A disputa XI do mau.

Estabelecidas as propriedades do ente passa-se às causas do ente (disputas XII-XXVII). A disputa XII trata das causas do ente em geral. A disputa XIII, da causa material da substância e a disputa XIV da causa material dos acidentes. A disputa XV da causa formal da substância. A disputa XVI da causa formal dos acidentes. A disputa XVII da causa eficiente em geral. A disputa XVIII dos requisitos da causa eficiente. A disputa XIX das causas necessárias e contingentes. A disputa XX da primeira ação da primeira causa, que é a criação. A disputa XXI da segunda ação da primeira causa que é a conservação. A disputa XXII da terceira ação da primeira causa que é a concorrência. A disputa XXIII trata da causa final em geral. A disputa XXIV da última causa final. A disputa XXV da causa exemplar. A disputa

<sup>51</sup> Essa estrutura apresentada em Shields; Schwartz (2019) é levemente alterada: a disputa II não trata ainda dos transcendentais, mas trata ainda da metafísica, do objeto da metafísica, se existe esta ciência.

<sup>52</sup> Suárez oferece um *Index* com as seções de cada disputa da obra, cf. *Index disputationum et sectionum quae in hoc opere continentur*, v. 25, p. LXVII-LXXIII.

<sup>53</sup> “Omnia quae docet Aristoteles in hoc capite de hac scientiae et objecto eius tractantur a nobis disp 1 prooemiali” (*Index*, p. XXVI).

XXVI da relação das causas com seus efeitos e na disputa XXVII da relação das causas entre si.

No segundo volume, das disputas XXVIII-LIII, se estabelece a distinção entre ente finito e infinito e se analisa a constituição de ambos. A disputa XXVIII trata da distinção entre ente finito e infinito. A disputa XXIX trata da existência do primeiro ente infinito, Deus, conhecida pela razão natural. A disputa XXX trata da natureza do primeiro ente infinito conhecida pela razão natural. A disputa XXXI da essência e da existência do ente finito enquanto tal. A XXXII da distinção entre substância e acidente nos entes finitos. A disputa XXXIII trata da substância criada em geral. A disputa XXXIV da substância primária. A XXXV da substância imaterial. A XXXVI da substância material. A disputa XXXVII trata dos acidentes em geral. Na disputa XXXVIII da relação entre os acidentes e a substância. A disputa XXXIX começa a tratar da divisão das nove categorias do acidente. Assim na disputa XL trata da quantidade contínua. Na XLI da quantidade discreta. Na XLII da qualidade em geral. Na XLIII da potencialidade e da atualidade. Na XLIV do hábito. Na XLV da contrariedade entre as qualidades. Na XLVI da intensidade da qualidade. Na XLVII da relação. Na XLVIII da ação. Na XLIX da paixão. Na L do tempo. Na LI do local. Na LII da posição. Na LIII da posse. Chama a atenção, a partir da disputa XXXII, a organização da substância, acidentes e das nove categorias do acidente por ‘graus de realidade’. Poderíamos dizer, do ‘mais real’ para o ‘menos real’, de Deus para as criaturas, da substância para os acidentes, da quantidade para a qualidade. Contudo, isso só pode ser entendido num sentido fraco, isto é, como uma, digamos, didática de leitura, porque como já mostramos na introdução, na metafísica de Suárez, ou algo é real ou não, isto é, só há ou entes reais ou de razão, não há graus de realidades como algo ‘mais ou menos real’.

Por fim, a disputa LIV trata dos entes de razão, estabelecendo qual a natureza e as causas dos entes de razão, a divisão, seus gêneros e relações.

Dado os motivos, a estrutura<sup>54</sup> e o conteúdo geral das DM, avancemos para o estudo do objeto adequado da metafísica acompanhando de perto o texto da primeira disputa.

---

<sup>54</sup> O próprio *Index disputationum et sectionum quae* esclarece a estrutura e pontua os principais temas que serão desenvolvidos em cada disputa. Apresentações sobre a estrutura e breves indicações do conteúdo das DM podem ser encontradas também em Salas e Fastiggi (2015, p. 11-13), Doyle (2010, p. 8-12), Oliveira e Silva (2011, p. 17) e Shields; Schwartz (2019).

## 1 CAPÍTULO I - O OBJETO ADEQUADO DA METAFÍSICA

Neste primeiro capítulo analisa-se as três primeiras seções da primeira disputa para compreender e determinar quais os nomes que a ciência dita ‘metafísica’ recebeu ao longo da história, segundo Suárez (1.2), qual seriam os seis possíveis candidatos a objeto adequado da metafísica (1.3), qual é o objeto adequado da metafísica (1.4), quais as propriedades e causas do ente enquanto ente real (1.4.1). Esse primeiro bloco objetiva compreender qual o objeto adequado, quais as propriedades e causas e por que a metafísica é uma ciência verdadeira e real. Ao analisar a segunda seção da primeira disputa, visa-se compreender os limites desta ciência, ou seja, saber o que a metafísica considera enquanto ciência (1.6). Aqui, também se apresenta a classificação das ciências em Suárez, esclarecendo por que a metafísica é a ciência mais nobre e certa. Ao analisar a terceira seção, objetiva-se estudar a unidade e a definição da ciência metafísica (1.8).

### 1.1 Estrutura DM 1, 1

Ao estudar as DM é importante ter claro a ordem da argumentação, ou seja, a ordem das razões de cada tópico estudado por Suárez, a fim de não gerar confusão. Para acompanhar a argumentação das DM é preciso, pois, estruturar os argumentos das seções em cada disputa.

A disputa I divide-se em 6 seções, antecedida por uma breve introdução a respeito dos vários nomes atribuídos à metafísica ou filosofia primeira. Estas 6 seções podem ser agrupadas em três grupos temáticos. As seções 1 e 2 tratam do objeto e âmbito da metafísica; a seção 3 da unidade da metafísica enquanto ciência; a seção 4 da finalidade e utilidade desta ciência; e as seções 5-6, das características desta ciência: nobreza, certeza, perfeição e se é sabedoria. Dado os limites e objetivos desta tese, apenas as três primeiras seções serão estudadas neste capítulo.

A seção I procura saber qual é o objeto adequado da metafísica. Para isso, o jesuíta analisa e refuta seis posições, para apresentar, ao final sua opinião sobre o objeto adequado da metafísica. Assim, a seção 1, da disputa I, possui a seguinte estrutura:

2-3 – 1ª Opinião: o ente tomado o mais abstratamente, incluindo os entes de razão e os entes por acidente, é o objeto adequado;

4 – 2ª Opinião: o ente real em toda sua amplitude, incluindo os entes por acidentes, mas excluídos os entes de razão, é o objeto adequado;

5-7 – Refutação das duas primeiras opiniões;

- 8 – 3ª Opinião: o objeto adequado é o supremo ente real – Deus;  
     9-10 – Resposta a uma objeção;  
     11-13 – Refuta-se a terceira opinião;  
 15 – 4ª Opinião: o ente imaterial é o objeto adequado;  
     16-17 – Explicação dos testemunhos a favor desta opinião e rejeição deles;  
 18 – 5ª Opinião: o ente dividido em dez predicamentos é o objeto adequado;  
     19-20 – Refutação dessa opinião;  
 21 – 6ª Opinião: a substância enquanto substância é o objeto adequado;  
     22 – Confirmação dessa opinião;  
     23-25 – Refutação dessa opinião;  
 26 – Opinião verdadeira: ‘O ente, na medida em que é ente real’ é o objeto adequado da metafísica.  
 27-30 – As propriedades, princípios e causas que o ente enquanto ente real requer.

## 1.2 Os nomes da metafísica

No proêmio da primeira disputa, a fim de dissipar qualquer equívoco, Suárez esclarece os vários nomes da metafísica<sup>55</sup>. Ela é chamada, por Aristóteles, de “sabedoria”<sup>56</sup> porque trata das “causas primeiras das coisas, das coisas mais elevadas e difíceis e de certo modo de todos os entes” (DM, 1, prol)<sup>57</sup>. Também é chamada de “prudência”, por analogia e não de maneira própria, no sentido de que assim como a prudência deve ser buscada na ciência prática, a sabedoria deve ser buscada na ciência especulativa<sup>58</sup> (DM, 1, prol). De maneira absoluta e como que por antonomásia é chamada de “filosofia”<sup>59</sup> e “filosofia primeira”<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> “Varia metaphysicae nomina. — Ut a nomine, ut par est, sumatur exordium, varia sunt nomina, partim ab Aristotele, partim ab aliis auctoribus, huic doctrinae imposita” (DM, 1, prol).

<sup>56</sup> “E a finalidade do raciocínio que ora fazemos é demonstrar que pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios” (*Met*, 981b28-9).

<sup>57</sup> “Primo enim appellata est sapientia, I Metaph., c. 2, quoniam de primis rerum causis, et supremis ac difficillimis rebus, et quodammodo de universis entibus disputat” (DM, 1, prol).

<sup>58</sup> “Nec refert quod I Metaph. prudentia appelletur; id enim cognomen non proprie, sed per analogiam quamdam illi accommodatum est; quia sicut in practicis prudentia, ita in speculativis haec sapientia maxime expetenda est” (DM, 1, prol.).

<sup>59</sup> “Poder-se-ia agora perguntar se a filosofia primeira é universal ou se refere-se a um gênero determinado e a uma realidade particular” (*Met*, 1026a24-25). “Existem tantas partes da filosofia quantas são as substâncias; consequentemente, é necessário que entre as partes da filosofia exista uma que seja primeira e uma que seja segunda” (*Met*, 1004a3-4). “Os dialéticos e os sofistas exteriormente têm o mesmo aspecto do filósofo (a sofística é uma sapiência apenas aparente, e os dialéticos discutem sobre tudo, e o ser é comum a tudo), e discutem essas noções, evidentemente, porque elas são o objeto próprio da filosofia. A dialética e a sofística se dirigem ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia; mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento aparente, mas não real” (*Met*, 1004b16-26).

A partir dessas denominações, Suárez define o que é filosofia<sup>61</sup>: “a filosofia é a busca da sabedoria; ora, esta busca, dentro da ordem da natureza, é aplicada sobretudo na aquisição desta ciência [i.é, a metafísica], visto ser ela a sabedoria e versar sobre o conhecimento das coisas divinas” (DM, 1, prol)<sup>62</sup>.

Também é chamada de “teologia natural porque constitui um discurso sobre Deus e o divino, a partir do lume natural”<sup>63</sup> (DM, 1, prol). Denomina-se, também, de “metafísica”, nome que não recebe propriamente de Aristóteles, mas de seus intérpretes e da ordenação dos livros da metafísica, após aqueles da física, já que essa ciência abstrai “das coisas sensíveis ou materiais (que são chamadas de físicas porque a filosofia natural versa sobre elas) e considera as coisas divinas e separadas da matéria e os aspectos comuns do ente, que podem existir sem matéria; assim, foi chamada de metafísica, como que colocada depois da física ou além da física” (DM, 1, prol)<sup>64</sup>. Suárez chama a atenção para o ‘depois’ da física, que significa uma ordenação de aquisição, da geração ou descoberta, e não em dignidade ou na ordem da

<sup>61</sup> ‘*Philosophia*’ no período medieval e renascentista abarcava um sentido mais amplo do que o entendido hoje. Basicamente, era um saber sobre princípios e causas que poderiam ser ensinadas. Definição essa que Suárez parece seguir e é encontrada também na tradição. Aristóteles no livro I da *Metafísica* 993b19 afirma a filosofia “ser a ciência da verdade”. Avicena afirma que a filosofia “é o aperfeiçoamento da alma humana através da apreensão das coisas e a confirmação das verdades especulativas e práticas, de acordo com a capacidade humana” (AVICENA, 2011, p. 87). Para Alberto Magno filosofar significa: “Philosophari enim est, effectus iam cogniti certam et manifestam et veram causam investigare, et ostendere, quomodo illius causa est, et quod impossibilile est aliter se habere” (ALBERTO MAGNO, *De vegetabilibus et plantis* II, 2,1 apud WIELAND, 2005, p. 176). Para São Boaventura “o saber filosófico (*scientia philosophica*) consiste no conhecimento correto de uma verdade testável, [e] o saber teológico (*scientia theologica*) consiste no conhecimento piedoso de uma verdade crível” (*De septem donis Spiritus sancti* IV, 5, 474b apud SPEER (2005, p. 244). No Renascimento Gregor Reisch na obra *Margarita philosophica* (1503) assim define filosofia: “Philosophia est divinarum humanarumque rerum cognitio cum studio bene vivendi coniuncta”. Cf. REISCH, G. *Margarita philosophica*. Friburgi: Iohannes Schottun, 1503, f. 4v.

<sup>62</sup> “[...] est enim philosophia studium sapientiae: hoc autem studium intra naturae ordinem in hac scientia acquirenda maxime adhibetur, cum ipsa sapientia sit et in divinarum rerum cognitione versetur” (DM, 1, prol).

<sup>63</sup> “Hinc rursus naturalis theologia vocatur ex lib. VI Metaph., c. 1, et lib. XI, c. 6, quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet quantum ex naturali lumine haberi potest;” (DM, 1, prol). “[...] a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis. [...] Consequentemente, são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia. Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade” (*Met*, 1026a15-22). “É claro, portanto, que existem três gêneros de ciências teóricas: física, matemática e teologia. Ora, entre todos os gêneros de ciências o gênero das ciências teóricas é o mais excelente, e entre as ciências teóricas a última ilustrada é o mais excelente, e toda ciência é qualificada como superior ou inferior com base em seu objeto” (*Met*, 1064b1-5).

<sup>64</sup> “[...] ex quo etiam metaphysica nominata est, quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab eius interpretibus habuit; sumptum vero est ex inscriptione quam Aristoteles suis Metaphysicae libris praescripsit, videlicet: τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ (ta meta ta physika), id est, de his rebus quae scientias seu res naturales consequuntur. Abstrahit enim haec scientia a sensibilibus seu materialibus rebus (quae physicae dicuntur, quoniam in eis naturalis philosophia versatur), et res divinas et materia separatas, et communes rationes entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur; et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; [...]” (DM, 1, prol).

natureza<sup>65</sup>. A metafísica é adquirida ‘depois’ da física porque começamos por aquilo que é mais conhecido para nós, o que está mais próxima da percepção sensível:

as noções mais universais e mais abstratas do ente, embora, de acordo consigo mesmas, sejam mais conhecidas, especialmente quanto à questão se as há, é difícil ser conhecida por nós o que são e quais propriedades têm. Frequentemente, é preciso começar dos particulares e sensíveis para que possamos chegar a elas (DM, 1, 4, 13)<sup>66</sup>.

As coisas que a metafísica trata, se compreendermos da parte do objeto, são ditas estar depois dos entes físicos ou naturais porque são mais dignos, estando num grau mais elevado das coisas (DM, 1, prolog)<sup>67</sup>. Na ordem do conhecimento, a metafísica está depois da física porque é a ciência mais abstrata, “em razão de nosso modo de conhecer, esta ciência reivindicou para si o último lugar” (DM, 1, 4, 13)<sup>68</sup>. Na ordem do objeto, isto é, na ordem do ser, porém, ela é a primeira e a mais digna das ciências, porque discute acerca das coisas mais excelentes, das causas primeiras das coisas, do fim último, do sumo bem e dos primeiros princípios. Ou seja, essa ciência considera “os aspectos supremos dos entes, as propriedades mais universais, a noção própria da essência e do ser e todos os modos de distinção que há nas coisas; ora sem o conhecimento distinto de tudo isso, não pode ter-se conhecimento perfeito das coisas particulares” (DM, 1, 4, 5)<sup>69</sup>. Sendo assim, ela também é chamada de “a principal e

---

<sup>65</sup> A ordenação e compilação dos livros ‘após aqueles da física’ foi feita por Andrônico de Rodes no século I a.C. Aristóteles não utiliza nenhuma vez o termo ‘metafísica’ nos 14 livros do tratado que hoje conhecemos, mas usa, como Suárez nota, ‘filosofia primeira’, ‘sabedoria’, ‘teologia’. Reiner (2009, p. 97) nota que embora o título ‘*ton meta physika*’ tenha fundamentação na ordenação dos escritos, isso não sugere uma ‘ordenação meramente editorial, puramente superficial e casual’, mas que essa ordenação é ‘dependente da via do conhecimento’: “a posição da *Metafísica* após os escritos de Ciência Natural (em si corretamente atribuída pela teoria até hoje vigente a Andrônico) deve ser compreendida a partir desse ponto de vista e não apenas como denominação paliativa” (REINER, 2009, p. 105-106). Esse, aliás, parece ser o entendimento de Suárez.

<sup>66</sup> “Et similiter rationes entis universalissimae et abstractissimae, quamvis secundum se sint notiores, praesertim quoad quaestionem an sint, tamen quid sint, et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur; et saepe incipere oportet a particularibus et sensibilibus, ut ad illas pertingere possimus; et hoc modo dixit Aristoteles, I *Metaph.*, c. 2, universalissima esse cognitu difficillima” (DM, 1, 4, 13, p. 29).

<sup>67</sup> “[...] post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte obiecti illud intelligamus, res de quibus haec scientia tractat dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt” (DM, 1).

<sup>68</sup> “Nihilominus tamen ratione nostri modi cognoscendi, haec scientia postremum locum sibi vindicavit, ut constat ex usu omnium, et ex ipsamet Aristotelis inscriptione; nam propterea hanc scientiam transphysicam seu postphysicam vocavit” (DM, 1, 4, 13, p. 29).

<sup>69</sup> “Denique ex his quae de obiecto et materia circa quam versatur diximus, id facile probari potest, quia haec scientia considerat supremas entium rationes et universalissimas proprietates, et propriam rationem essentiae et esse, et omnes modos distinctionis qui sunt in rebus; at sine horum omnium distincta cognitione non potest perfecta particularium rerum cognitio haberi. Quod experimento etiam cognosci potest; omnes enim aliae scientiae saepe utuntur principiis metaphysicae, aut ea supponunt, ut in suis demonstrationibus vel ratiocinationibus progredi possint, unde saepe contingit ex ignoracione metaphysicae in aliis scientiis errari” (DM, 1, 4, 5, p. 27).

senhora das outras” na medida em que “ultrapassa em dignidade e confirma e estabelece de algum modo os princípios das outras” (DM, 1, prol)<sup>70</sup>.

Estes nomes foram recebidos a partir do objeto ou matéria da qual versa a metafísica, considerando a natureza e dignidade do seu objeto<sup>71</sup>. Tanto a natureza quanto a dignidade de cada ciência dependem do objeto, e, por isso, a primeira coisa a ser investigada “[...] é o objeto ou sujeito desta doutrina, o qual conhecido, constará facilmente quais são as funções, qual a necessidade ou utilidade e quanta é a dignidade desta sabedoria” (DM, 1, prol)<sup>72</sup>.

Por isso, é somente depois de ter definido claramente qual é o objeto desta ciência, as propriedades e causas que lhe cabem enquanto tal, que Suárez oferecerá, na seção 3 da disputa I uma definição de metafísica: “a metafísica é a ciência que considera o ente na medida em que é ente ou na medida em que abstrai da matéria de acordo com o ser” (DM, 1, 3, 1, p. 22)<sup>73</sup>.

Esse texto que antecede a seção I da primeira disputa indica um problema de fundo deixado, aparentemente, em aberto pela *Metafísica* de Aristóteles, a saber: qual é o objeto ou os objetos da ciência metafísica? Enquanto ciência, a metafísica possui uma unidade? Os vários nomes que a ciência metafísica recebe se devem, em última instância, à indicação de seus vários objetos de estudo<sup>74</sup>? Na *Metafísica*, de Aristóteles, podem ser indicados, pelo

<sup>70</sup> “Ex quo tandem appellata est haec scientia aliarum princeps et domina, VI Metaph., c. 1, et lib. XI, c. 6, quod dignitate antecellat, et omnium principia aliquo modo stabiliat et confirmet” (DM, 1). Cf. DM, 1, 4, 8-14 para como a metafísica estabelece o objeto das ciências e DM, 1, 4, 21-26 como ela demonstra os primeiros princípios.

<sup>71</sup> Cf. *Met* 1064b1-5 citada acima.

<sup>72</sup> “Haec autem universa nomina ex obiecto seu materia circa quam haec doctrina versatur, sumpta sunt, ut ex eorum rationibus et interpretationibus facile constare potest. Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cuiusque natura et dignitate, ut Plato in Cratilo docuit; uniuscuiusque autem scientiae natura et dignitas ex obiecto potissimum pendent, et ideo primum omnium inquirendum nobis est huius doctrinae obiectum seu subiectum, quo cognito, constabit facile quae sint huius sapientiae munera, quae necessitas vel utilitas, et quanta dignitas” (DM, 1). A passagem do diálogo *Cratilo* é a seguinte: “Então, Hermógenes, talvez não seja atividade tão despicienda como imaginas, a de instituir nomes, nem é trabalho de gente sem préstimo nem mesmo para todo o mundo. Sendo assim, Cratilo tem razão de dizer que os nomes das coisas derivam de sua natureza e que nem todo homem é formador de nomes, mas apenas o que, olhando para o nome que cada coisa tem por natureza, sabe como exprimir com letras e sílabas sua ideia fundamental” (390 e), tradução de Carlos Alberto Nunes.

<sup>73</sup> “Sub qua ratione definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur” (DM, 1, 3, 1, p. 22). Cf. DM, 1, 4, 34, p. 37: [...] metafysicam, nam est res vel proprietas abstrahens a materia secundum esse”. Cf. também DM 1, 4, 3, p. 26: “ut ergo in assertione posita proprius finis huius scientiae [metaphysicam] declaretur, subintelligere oportet eam esse propter cognitionem earum veritatum quae de ipso ente ut tale est, et de rebus quae secundum esse abstrahunt a materia, demonstrari possunt. Atque ita proprius finis eius est declarare naturam, proprietates et causas entis in quantum ens, et partium eius, quatenus secundum esse a materia abstrahunt”.

<sup>74</sup> Problema claramente apresentado por Aristóteles nas primeiras 4 aporias do terceiro livro da *Metafísica* ao perguntar de que modo a ciência buscada (‘a metafísica’) pode ser uma ciência única dado a variedade de objetos com os quais ela se ocupa: “a primeira dificuldade refere-se a uma questão já tratada na introdução: se a investigação sobre as causas é tarefa de uma única ciência ou de mais de uma. 2) Também comporta dificuldade saber se é tarefa de nossa ciência considerar só os princípios primeiros da substância ou também os princípios

menos, quatro objetos da metafísica: as primeiras causas e princípios<sup>75</sup> (livro I), o ente enquanto ente<sup>76</sup> (livro IV), a substância<sup>77</sup> (livros VII-IX) e Deus<sup>78</sup> (livro VI e XII). Acontece que a unidade de determinada ciência se dá pela unidade de seu objeto de estudo. Assim, ao longo da história, tentou-se reduzir ou recolher estes possíveis candidatos a um<sup>79</sup>, o que gerou interpretações variadas<sup>80</sup>. Quando Suárez analisa essa questão, há pelo menos seis opiniões que merecem atenção<sup>81</sup>.

### 1.3 Os seis candidatos a objeto adequado da metafísica

Apresentados os vários nomes da metafísica, a seção I das DM visa a determinar qual é o objeto adequado desta ciência<sup>82</sup>. Seis posições são discutidas e rejeitadas a fim de indicar,

sobre os quais se fundam todas as demonstrações: por exemplo, se é possível ou não afirmar e negar ao mesmo tempo a mesma coisa, e os outros princípios deste tipo. 3) e na hipótese de que essa ciência trata unicamente da substância, surge a dificuldade de saber se existe mais de uma; e, caso haja mais de uma, se são todas afins ou se só algumas devem ser chamadas ‘sapiência’ e as outras de outro modo. 4) Se devemos dizer que só existem substâncias sensíveis ou se além destas existem também outras [...]” (ARISTÓTELES, *Met*, 995b 5-15).

<sup>75</sup> Aristóteles afirma que “o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa” (*Met*, 982b 7-10). “Os princípios e as causas dos entes, entendidos enquanto entes, constituem o objeto de nossa investigação” (*Met*, 1025b1-2).

<sup>76</sup> “Existe uma ciência que considera o ente enquanto ente e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (*Met*, 1003a20-22).

<sup>77</sup> “Dissemos que objeto de nossa investigação são as causas, os princípios e os elementos da substância” (*Met*, 1042a5). “O objeto sobre o qual versa nossa pesquisa é a substância: de fato, os princípios e as causas que estamos pesquisando são as das substâncias” (*Met*, 1069a15). “

<sup>78</sup> “[...] A filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis [...]. Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade” (*Met* 1026a15, 20-22). “A outra substância é imóvel; e alguns filósofos afirmam que ela é separada [...]” e esta é “o objeto de outra ciência” isto é, diferente da física e da matemática (*Met*, 1069a30-1069b).

<sup>79</sup> Cf. por exemplo o comentário de Alexandre de Afrodísia à *Metafísica*: “a ciência buscada e apresentada aqui é ao mesmo tempo a ‘sabedoria’ e a [ciência] ‘teológica’, e Aristóteles a intitula também ‘depois da física’, porque, na ordem, ela vem para nós depois desta. Ele a chama também ‘sabedoria primeira’, porque ela considera as realidades primeiras e mais nobres. Pela mesma razão, ela é também ‘teológica’. Com efeito, seu discurso nesses tratados tem por objeto a causa e a forma, que segundo ele, é uma substância absolutamente imaterial, que ele chama também primeiro deus e intelecto” (Alexandre de Afrodísia, *In Aristotelis Metaphysicam*, Apud BOLNOUIS, 2015, p. 24). Cf. Bolnouis, 2015, p. 24-25 para exemplos de tentativa de unificação dos objetos da ‘metafísica’ de Aristóteles.

<sup>80</sup> “The object of metaphysics was a matter of intense discussion in the Middle Ages. The origin of the debate can be traced back to Aristotle’s *Metaphysics*, where he presents four different understandings of its object: being *qua* being, substance, divine entities, and primary causes and principles (*Metaphysics* 4, 1; 7, 1; 6, 1; 3, 2). Settling the issue was important, for most medievals believed that the unity of a science is derived from the unity of its object. Yet, the four objects that Aristotle identified as objects of metaphysics were not easily collapsed into one. By the time Suárez was addressing this issue, the possible objects of metaphysics had grown in number and certain precisions had been introduced” (GRACIA, 1998, p. 463). Cf. também Darge (2015, p. 92-93).

<sup>81</sup> No *Index* que Suárez elabora sobre a *Metafísica* de Aristóteles, no livro IV, a primeira questão é saber se o ‘ente enquanto ente’ é o objeto adequado da metafísica: “Caput I. De subiecto metaphysicae. Quaest. 1. Utrum ens in quantum ens sit metaphysicae subiectum; id quod in hoc loco Aristoteles affirmat, disp. I, sect. 1, per totam”.

<sup>82</sup> ‘Quod sit metaphysicae obiectum’ (DM, 1, 1, p. 1).

no § 26, o objeto adequado da metafísica, o qual será “o ente, na medida em que é ente real” (DM, 1, 26), e compreende, de um modo ainda a ser explicado e refinado, Deus, as substâncias imateriais e os acidentes reais.

Suárez enfatiza que várias são as posições sobre esse assunto, as quais devem ser estudadas e examinadas, brevemente, uma por uma “[...] para entendermos exatamente de quais coisas nos é preciso tratar na exposição desta doutrina, de tal modo que nem ultrapassemos seus limites nem deixemos sem tocar algo contido dentro deles” (DM, 1, 1)<sup>83</sup>. Ao analisar essas posições, Suárez vai preparando o terreno para a indicação do objeto adequado da metafísica, levando em consideração os aspectos necessários para tal determinação<sup>84</sup>. É preciso acompanhar, com atenção, os argumentos destas seis posições que serão rejeitadas porque elas não só esclarecem as razões pelas quais o “ente, na medida em que é ente real” é o objeto adequado da metafísica, como também, em certa medida, o provam<sup>85</sup>.

Perguntar pelo objeto adequado de uma ciência é indicar qual é o objeto próprio de uma ciência. Assim como dizemos que o objeto próprio da audição humana são os sons, que há uma certa adequação entre a potência audição e o objeto som, cada ciência também possui um objeto que lhe é adequado. No caso da metafísica parece haver certa adequação entre a potência “intelecto” e o objeto “ente” (DM, 54, 1, 8)<sup>86</sup>. Resta analisar, portanto, quais são os possíveis objetos adequados desta ciência.

As duas primeiras posições (DM, 1, 1, 2-4) são apresentadas e rejeitadas porque são muito amplas. A primeira delas defende que o objeto adequado é “o ente tomado o mais abstratamente na medida em que compreende sob si, não apenas todos os entes reais, tanto por si quanto por acidente, mas também os entes de razão [...]” (DM 1, 1, 2)<sup>87</sup>. O ente assim tomado inclui não apenas os entes reais, mas também aqueles entes que não possuem uma entidade real, os chamados entes de razão.

---

<sup>83</sup> “*Variae sunt de hac re sententiae quae sigillatim ac breviter sunt annotandae et examinandae, ut intelligamus exacte de quibus rebus in discursu huius doctrinae nobis disserendum sit, ita ut neque illius fines transgrediamur neque aliquid intra eos contentum relinquamus intactum*” (DM, 1, 1, 1, p. 1).

<sup>84</sup> Cf. Courtine (1990, p. 206).

<sup>85</sup> “*Probataque est haec assertio ex dictis hactenus contra reliquas sententias*” (DM, 1, 1, 26, p. 41).

<sup>86</sup> “*Cum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis*” (DM, 54, 1, 8, p. 1017). Cf. *De Anima*, d. 9, q. 1, 3. “*obiectum adaequatum intellectus nostri, secundum se, est ens ut sic*”. “*Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens, in quantum ens, est obiectum intellectus, vel scientiae metaphysicae; unde necesse est ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum;*” (DM, 2, 2, 25, p. 78).

<sup>87</sup> “*Prima igitur sententia est ens abstractissime sumptum, quatenus sub se complectitur non solum universa entia realia, tam per se quam per accidens, sed etiam rationis entia, esse obiectum adaequatum huius scientiae*” (DM, 1, 1, 2, p. 2).

Pelo menos três persuasões são apresentadas em favor desta tese. A primeira é que nada obsta que o ente *abstractissime* seja objeto adequado de alguma ciência, ainda mais da ciência mais abstrata de todas (DM 1, 1, 2),<sup>88</sup> já que ele pode se apresentar ao intelecto e, portanto, também a uma ciência. Assim, uma vez que o intelecto compreende “os entes reais, tanto por si quanto por acidente e também os entes de razão” (DM 1, 1, 2), a ciência metafísica disserta, também, sobre tudo isso e, desse modo, o ente tomado sob essa abstração e extensão deve ser o objeto adequado desta ciência<sup>89</sup>.

Os atributos comuns, a saber, a unidade, a multiplicidade, a verdade, e semelhantes também são tratados pela ciência metafísica<sup>90</sup>. Disso, se segue a segunda persuasão a favor da tese de que o ente *abstractissime* é o objeto adequado. Para a perfeição e amplidão dessa ciência “cabe que separe e distinga tudo isto e ensine a respeito de tudo, seja o que for que pode ser sabido por conhecimento certo a respeito disto” (DM, 1, 1, 2)<sup>91</sup>. Se cabe à noção de sabedoria essa amplidão e perfeição e a metafísica é sabedoria, cabe a ela tratar das *communes rationes* que estão contidas no objeto adequado desta ciência, ou seja, há muitas propriedades comuns ao ente real e ao ente de razão que devem ser demonstradas pela metafísica.

A terceira persuasão é que, assim tomado, o ente não pode ser objeto adequado porque não é unívoco. Contudo, Suárez indica que isto não importa, pois basta que seja análogo (DM 1, 1, 2)<sup>92</sup>, já que se fosse diferente, não poderia “ser comum aos acidentes reais e substâncias criadas e incriada” e sendo análogo, também compreende os “entes de razão”, argumentando a partir de Aristóteles, na *Metafísica*, ao usar da analogia para subordinar “as privações, negações ou não-entes à analogia do ente, na medida em que são inteligíveis” (DM, 1, 1, 2)<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> “Quae opinio suadet primo, quia ens sic sumptum potest esse obiectum adaequatum alicuius scientiae; ergo maxime huius quae est omnium abstractissima” (DM, 1, 1, 2, p. 2).

<sup>89</sup> “Antecedens patet, tum quia ens in tota illa amplitudine intellectui obiicitur; ergo et potest obiici uni scientiae, est enim eadem ratio; tum etiam quia sicut intellectus illa omnia intelligit, ita haec scientia de omnibus illis disserit, nempe de entibus rationis et realibus, et de entibus per se et per accidens; ergo, si propter illam causam continentur sub obiecto intellectus, propter similem contineri debent sub obiecto adaequato huius scientiae; ergo ens prout obiicitur huic scientiae, sumi debet sub ea abstractione et latitudine qua haec omnia directe comprehendat;” (DM, 1, 1, 2, p. 2).

<sup>90</sup> “et eodem modo sumenda erunt communia attributa, de quibus haec scientia tractat, qualia sunt unitas, multitudo, veritas, et similia” (DM, 1, 1, 2, p. 2).

<sup>91</sup> “Unde argumentor secundo, quia ad perfectionem et amplitudinem huius scientiae pertinet ut haec omnia separet ac distinguat, et de universis doceat quidquid certa cognitione de his sciri potest; nam hoc maxime pertinet ad rationem sapientiae; ergo haec omnia entia secundum communes rationes suas directe continentur sub obiecto adaequato huius scientiae” (DM, 1, 1, 2, p. 2).

<sup>92</sup> “Tertio, nam, si quid impediret quominus ens sic sumptum posset esse obiectum, maxime quia non est univocum; sed hoc non refert, satis enim est quod sit analogum; [...]” (DM, 1, 1, 2, p. 2). A temática envolvendo a analogia é tratada de modo preciso na disputa 28, especialmente na seção III e na disputa 32, seção 2.

<sup>93</sup> “Alias nec commune esse posset accidentibus realibus et substantiis creatis ac increatae, ens autem quatenus analogum est, etiam rationis entia complectitur, ut ex IV Metaph., text. 2 sumi potest; ubi Aristoteles privationes, negationes seu non entia, subiicit analogiae entis, quatenus intelligibilia sunt; ergo ens sic analogum esse potest adaequatum obiectum huius scientiae, eo vel maxime quod omnia illa comprehenduntur sub abstractione

Sob esse ponto de vista, o ente de razão sendo análogo ao ente real pode ser tomado como objeto adequado desta ciência porque é compreendido sob a abstração adequada, seja de matéria sensível ou inteligível.

Os entes de razão, “na medida em que estão inclusos nas propriedades mesmas que são demonstradas do ente em comum nesta ciência” (DM 1, 1, 2)<sup>94</sup>, fazem parte do objeto adequado da metafísica, porque sem os entes de razão, as propriedades mesmas dos entes não poderiam ser entendidas:

nem é suficiente, se alguém disser que, de fato, esta ciência disserta sobre estes entes, não porém, por si e por serem visados como objeto, mas de passagem e na medida em que se ocupa de algo de outro, ou para explicar melhor seus objetos, ou porque o conhecimento destes é obtido facilmente a partir do conhecimento do objeto. Isto não é suficiente, pois, as razões apresentadas parecem provar mais; do contrário, o mesmo poderia ser dito sobre os acidentes e até mesmo sobre as substâncias criadas (DM, 1, 1, 3, p. 3)<sup>95</sup>.

Os entes de razão podem ser objeto científico de uma ciência porque são naturalmente conhecidos, uma vez que muitas coisas podem ser demonstradas deles e não há nenhuma outra ciência além da metafísica a qual isto pertença por si (DM 1, 1, 3)<sup>96</sup>. Resta, portanto, à metafísica se ocupar deles.

Os que atribuem tal tarefa à dialética incorrem em erro, pois a dialética não pode tratar de todos os entes de razão, mas apenas de algumas relações que são conseqüentes do intelecto. Ela toca neles, de passagem, na medida em que é necessário para explicar as concepções do intelecto e as denominações provenientes desses. Com isso, o dialético não investiga os entes de razão por si, nem como participam da noção de ente e suas propriedades (DM 1, 1, 3)<sup>97</sup>. Em suma, os entes de razão devem, também, fazer parte do objeto adequado da metafísica, porque, caso contrário, não haveria nenhuma ciência que consideraria os entes de razão em si, e que investigaria a sua natureza e as suas causas. Dado que a metafísica é a

*adaequata huius scientiae, quae est ab omni materia sensibili et intelligibili; nam omnes illae rationes entium possunt absque huiusmodi materia reperiri*” (DM, 1, 1, 2, p. 2).

<sup>94</sup> “Tandem in ipsismet proprietatibus, quae de ente in communi demonstrantur in hac scientia ita includuntur entia rationis ut sine his illae intelligi non possint, ut postea videbimus; ergo necesse est ut haec scientia de illis disputet” (DM, 1, 1, 2, p. 3).

<sup>95</sup> “Nec satis est si quis dicat disserere quidem hanc scientiam de his entibus, non tamen per se et ex instituto ut de objecto, sed obiter et dum aliud agit, vel ad melius explicanda sua objecta, vel quia horum cognitio facile comparatur ex objecti cognitione; hoc (inquam) satis non est, quia rationes factae plus probare videntur; alioqui idem posset dici de accidentibus, immo et de substantiis creatis”.

<sup>96</sup> “Praesertim quia huiusmodi entia rationis et similia, sunt per se scibilia, multaque de illis naturaliter cognoscuntur et demonstrantur; nulla est autem alia scientia ad quam hoc per se pertineat” (DM, 1, 1, 3, p. 3).

<sup>97</sup> “Licet enim nonnulli hoc tribuant dialecticae, tamen neque in universum dici hoc potest de omnibus entibus rationis sed ad summum de quibusdam respectibus qui consequuntur operationes intellectus, nec de eis per se inquiri dialecticus quomodo rationem entis et proprietates eius participant sed solum obiter ea attingit, quantum ad explicandas conceptiones intellectus et denominationes ab eis provenientes necessarium est” (DM, 1, 1, 3, p. 3).

ciência mais universal, ela é a única ciência que pode tratar, adequadamente, do ente real e do ente de razão.

A segunda opinião sustenta que “o ente real em toda a sua extensão” (DM 1, 1, 4)<sup>98</sup>, incluindo os entes por si e por acidente – que são reais e participam verdadeiramente da noção de ente e suas propriedades –, todavia, não incluindo os entes de razão – pois não possuem entidade e realidade – é o objeto adequado da metafísica. Suárez alega que os argumentos da primeira opinião respaldam essa posição e acrescenta que algumas ciências particulares têm entes por acidente como objeto, e uma vez que a metafísica é a ciência mais universal, também abarcaria os objetos das ciências particulares, de modo que os entes por acidente seriam objeto adequado da metafísica (DM 1, 1, 4)<sup>99</sup>.

As duas opiniões apresentadas, contudo, são rejeitadas porque são muito amplas. Elas são incompatíveis com a doutrina da ciência de Aristóteles apresentada na *Metafísica*, VI, 2, 1026b2-24,<sup>100</sup> uma vez que dos entes por acidente não pode haver ciência. A incompatibilidade com a teoria da ciência aristotélica se dá porque o que está sendo considerado de maneira accidental não possui um caráter necessário, nem unitário, e, por isso, não pode haver ciência do ente tomado por acidente<sup>101</sup>. Suárez entende “ente por acidente” como um “certo agregado de muitos”, e não o ente que é efeito accidental ou contingente de um agente, isto é, não sob o “aspecto de efeito” (DM 1, 1, 5)<sup>102</sup>. Ente por acidente, portanto, tomado sob o aspecto de ente, é tudo aquilo que em si não é verdadeiramente uno. Sendo assim, “não pode ter definição própria, nem afecções reais que sejam demonstradas dele e por

<sup>98</sup> “Secunda opinio esse potest obiectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine [...]” (DM 1, 1, 4, p. 3).

<sup>99</sup> “[...] ita ut directe non comprehendat entia rationis quia entitatem et realitatem non habent, complectatur vero non solum entia per se, sed etiam entia per accidens, quia etiam haec realia sunt vereque participant rationem entis et passiones eius; et de his urgentius procedunt rationes factae in confirmationem superioris opinionis. Et potest confirmari quia aliquae scientiae particulares habent entia per accidens pro obiectis; sed obiectum huius scientiae directe complectitur omnia obiecta particularium scientiarum; ergo” (DM, 1, 1, 4, p. 3).

<sup>100</sup> “Hae vero duae opiniones manifeste repugnant Aristoteli, VI Metaph. Nam imprimis, quod ad entia per accidens attinet, quatenus talia sunt, sub scientiam cadere non possunt, ut ibidem Aristoteles probat, text.4;” (DM 1, 1, 5, p. 3). “[...] dado que o ente se diz de muitos modos, devemos primeiramente afirmar, a respeito de um ente por concomitância, que não é possível nenhum estudo a respeito dele. Eis um sinal: nenhuma ciência cuida disso, nem prática, nem produtiva, nem teórica. De fato, quem produz uma casa não produz tudo quanto sucede como concomitante à casa que surge (pois tais coisas são ilimitadas; de fato, nada impede que a casa produzida seja agradável a uns, prejudicial ou proveitosa a outros, e diversa, por assim dizer, de todos os entes; mas não é a arte de edificar casa que produz cada uma dessas coisas); do mesmo modo, tampouco o geômetra estuda aquilo que assim sucede como concomitante às figuras, nem se são distintos o triângulo e o triângulo que possui dois ângulos retos” (Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026b2-11, tradução Lucas Angioni)

<sup>101</sup> “Suárez refutes both positions with arguments taken from the Aristotelian doctrine of science, which maintains that that which is being only in a merely accidental way has no consistent essence and therefore also has no real definition or real attributes that could be deduced from this essence” (DARGE, 2015, p. 98).

<sup>102</sup> “[...] appellatur enim hic ens per accidens non in ratione effectus, sed in ratione entis, id est, non quod ex accidente seu contingenter et praeter intentionem agentis efficitur, sed quod in se vere unum non est, sed quoddam aggregatum ex multis; de qua distinctione dicemus plura inferius agentes de unitate” (DM, 1, 1, 5, p. 3).

isso não pode estar contido sob uma ciência” (DM, 1, 1, 5)<sup>103</sup>. Um amontoado de pedras, por exemplo, existe apenas como um acúmulo de *entia per se*, não possuindo unidade interior e essencial. O ente por acidente, tomado sob o aspecto de ente, não pode ser objeto de uma ciência porque “ele não é ente, mas entes” (DM, 1, 1, 5)<sup>104</sup>. Se poderia levantar a possibilidade de que a unidade do ente por acidente não esteja na coisa, mas na apreensão ou concepção. Tomado desse modo, o ente não é real, mas de razão, porque para ser real, é preciso ter unidade na coisa.

Também os entes de razão não fazem parte, diretamente, da ciência metafísica – como notou Aristóteles<sup>105</sup> – porque eles “[...] nem são verdadeiramente entes, mas apenas quanto ao nome, nem se reúnem com os entes reais no mesmo conceito de ente, mas apenas por certa analogia de proporcionalidade imperfeita” (DM, 1, 1, 5)<sup>106</sup>. Para a unidade de uma ciência, seu objeto adequado não pode ter unidade apenas de nome, como é o ente de razão, mas deve possuir uma unidade objetiva (DM, 1, 1, 5; DM, 2, 2, 8).

Na sequência, o jesuíta explica melhor porque os entes de razão são excluídos do objeto desta ciência, começando pelas razões de Aristóteles. O fato de Aristóteles, às vezes, estender a analogia do ente real aos entes de razão, não indica que estes façam parte do objeto

<sup>103</sup> “Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales quae de illo demonstrantur et ideo sub scientiam non cadit. Quod si tale ens consideretur quatenus aliquo modo unum est eiusque unitas aliquo modo est in re, iam non consideratur tale ens ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se, quamvis fortasse in illa imperfectum aliquem gradum teneat; sunt enim varii modi entis per se et per accidens, ut suo loco declarabimus de unitate tractantes” (DM, 1, 1, 5, p. 3).

<sup>104</sup> “Propterea enim dixi sermonem esse de ente per accidens quatenus tale est, nam illud, ut sic, non est ens, sed entia, et ideo directe non comprehenditur sub obiecto unius scientiae, sed plurium, ad quas pertinere possunt entia per se ex quibus tale ens per accidens constat, ut D. Thom. notavit dicto lib. VI Metaph., lect. 4” (DM 1, 1, 5, p. 3).

<sup>105</sup> “Tudo que é preciso estudar a respeito deste tipo de ente (e de não-ente), devemos examinar depois. Visto que a conexão e a separação residem no pensamento discursivo, mas não nas coisas, e que este tipo de ente é distinto dos entes preponderantes (pois o pensamento discursivo conecta, ou subtrai, ou o ‘o que é’, ou que é de tal *qualidade*, ou que é de tal *quantidade*, ou algo diverso), devemos deixar de lado o ente como concomitante e o ente como verdadeiro. De fato, do primeiro, a causa é indefinida, do outro, é alguma afecção do pensamento discursivo, e ambos respeitam ao gênero restante do ente, e não mostram uma natureza que existisse à parte daquilo que é – por isso, devemos deixá-los de lado e investigar as causas e os princípios do próprio ente enquanto é ente. [É evidente, nas discussões em que delimitamos a respeito do ‘de quantos modos cada um se diz’, que o ente se diz de muitos modos]” (Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b28-1028a2).

<sup>106</sup> “Si autem illa unitas non sit in re, sed tantum in apprehensione vel conceptione, tale ens ut sic non vere dicetur reale; unde eadem erit de illo ratio quae de caeteris entibus rationis. Haec autem excluduntur a consideratione directa huius scientiae ab eodem Aristotele, libro VI Metaph., in fine, ut ibidem omnes interpretes notarunt. Et ratio est, quia talia neque vere sunt entia, sed fere nomine tantum, neque cum entibus realibus conveniunt in eodem conceptu entis, sed solum per quamdam imperfectam analogiam proportionalitatis, ut infra videbimus; obiectum autem adaequatum scientiae requirit unitatem aliquam obiectivam” (DM, 1, 1, 5, p. 3). A analogia de proporcionalidade inclui sempre algo metafórico e impróprio, daí os entes de razão não poderem ser o objeto adequado da ciência metafísica. Cf. DM, 28, 3, 11, p. 16: “omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietas, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens”.

adequado da ciência, mas visa a explicar apenas a significação da palavra, a fim de eliminar a equivocação (DM 1, 1, 6)<sup>107</sup>. Após levantar esses argumentos, o jesuíta mostra que “nem tudo que é considerado em determinada ciência precisa estar contido diretamente sob seu objeto adequado” (DM, 1, 1, 6)<sup>108</sup>, sendo que muitas coisas são “consideradas de passagem”, “por certa analogia ou redução”, ou ainda para que através do conhecimento dessas coisas “o próprio objeto seja mais esclarecido” ou porque uma vez que se conheça o objeto “os demais são conhecidos por analogia com ele e, talvez, não possam ser conhecidas de outra maneira”<sup>109</sup>. A metafísica, por ser a ciência mais nobre, também se ocupa de certas coisas que possuem máxima abstração e nobreza, pois nenhuma outra ciência poderia tratar disso com a precisão que a metafísica o faz e, também, porque estes objetos contribuem para a perfeição da ciência metafísica. Sequer as propriedades do sujeito precisam estar contidas diretamente

---

<sup>107</sup> “Unde non refert quod aliquando Aristoteles analogiam entis declaraverit prout se extendit ad haec entia, quia ibi non assignabat huius scientiae obiectum sed explicabat vocis significationem ad aequivocationem tollendam. Postea vero in proprio loco docuit ens non esse obiectum secundum totam illam analogiam, quae magis in unitate vocis quam obiecti consistit” (DM 1, 1, 6, p. 3). Cf. *Index* (vol. 25, p. xv) no qual Suárez precisa o uso que Aristóteles faz dos diversos significados da palavra ‘ente’: “Posteriori modo videtur hic locutus Aristoteles de ente, et sic includit respectu multorum significatorum analogiam plurium conceptuum, et secundum extrinsecam denominationem respectu aliquorum. [...] Nec mirum videri debet, quod in diversa significatione sumat Aristoteles nomen entis in his duobus capitibus, nam in eis diverso modo loquitur; in priori enim cum adaequatum obiectum metaphysicae constituat, agit de ente secundum proprium eius conceptum obiectivum; in hoc vero capite agit de tota amplitudine significationis nominis entis; unde satis expresse plura numerat, quae entia non sunt, ut privationes et similia, quae ipsemet excludit ab obiecto metaphysicae directo, scilicet, et adaequato in lib. 6 in fine.” Cf. Darge (2015, p. 97): “As Suárez reads him, Aristotle, when determining the subject of First Philosophy in the first chapter of the fourth book, only speaks about *real being*. Taken in an analogical sense — that is, analogical with respect to the “unity of the concept” — ‘being’ refers to one single objective content (*ratio*), which is found *intrinsically* in all significates including those that, in the context of an analogous predication, are called ‘being’ only in a subordinate manner. Only under this condition is being *qua* being considered the object of a scientific demonstration revealing its necessary attributes. In the second chapter, however, where privations, accidental being, and beings of reason are also called ‘*entia*’, Aristotle speaks about the whole range of meanings of the word ‘being’. Here too, indeed, he makes use of an analogy, though it is an analogy only in the sense of an external denomination of the objects in question, without a unity of the concept, as it is required for scientific demonstration. In line with this, in the sixth book of the *Metaphysics* Aristotle excludes mere accidental being (*ens per accidens*) and the mere beings of reason from the investigation of being as being”.

<sup>108</sup> “Et propter hoc etiam non est similis ratio de accidentibus realibus, nam illa revera sunt entia et sub unitate conceptus obiectivi entis aliquo modo comprehenduntur, ut postea videbimus. Neque necesse est omnia quae aliquo modo considerantur in scientia, directe contineri sub adaequato obiecto eius, nam multa considerantur obiter per quamdam analogiam seu reductionem, vel ut eorum cognitione obiectum ipsum magis illustretur, vel quia, cónito obiecto, per analogiam ad illud caetera cognoscuntur, et fortasse aliter cognosci non possunt” (DM 1, 1, 6, p. 3).

<sup>109</sup> Afirmação que parece ser contrária a teoria scotista da ciência, uma vez que para o franciscano o primeiro objeto de uma ciência é “aquele que contém em si primeiro virtualmente todas as verdades de um hábito científico” (*Ord*, prol. n. 142), de modo que todas as verdades de determinada ciência estariam virtualmente contidas no primeiro objeto. Cf. Demangue (2009, p. 7-8): “Il nous semble qu’il est impossible ici d’approcher la question de la théologie comme science chez Duns Scot si l’on n’a pas à l’esprit que pour le Docteur Subtil toute science se fonde sur, pour ne pas dire ‘réside’ dans un objet. Ce qui fait l’existence d’une science, c’est l’existence d’un objet intelligible particulier, n’y aurait-il aucun intellect pour l’appréhender. Toutes les vérités connaissables factuellement par un intellect donné relèvent d’une science dans la stricte mesure où elles sont ‘virtuellement incluses’, c’est-à-dire précontenues causalement, dans l’objet de connaissance particulier qui est posé comme le sujet premier de cette science”.

sobre o objeto da ciência (DM 1, 1, 6)<sup>110</sup>. Assim, Suárez deixa claro que a ciência trata de certas coisas que não estão diretamente contidas sobre o objeto dessa ciência, se ocupando delas na medida em que estão, de algum modo, relacionadas ao objeto adequado e podem contribuir para o entendimento dele. O fato de certas coisas só poderem ser conhecidas por analogia ou na medida em que se relacionam de algum modo com o objeto adequado, como os entes de razão, não impede que a metafísica trate deles, mas esses não fazem parte, propriamente, do objeto adequado da metafísica.

Por estas razões, embora a metafísica trate dos entes de razão, “estes são excluídos do objeto por si e diretamente” (DM 1, 1, 6)<sup>111</sup>. Contudo, os entes de razão são considerados, de alguma maneira, nesta ciência por três razões. Primeiro, são considerados “por causa de certa proporcionalidade que têm com os entes reais e como se distinguem deles e para que se conceba melhor e mais claramente o que tem entidade e realidade nos entes e o que não tem verdadeiramente senão sua aparência” (DM, 1, 1, 6)<sup>112</sup>. Os entes de razão são considerados porque eles ajudam a esclarecer o que é ente real e o que não é, já que a primeira e mais distinta noção do ente é a distinção entre ente de razão e ente real, de maneira que é completamente distinto pensar em um ente real e em um ente de razão. Assim, a metafísica, ao estudar o ente de razão, ajuda a esclarecer a entidade e realidade dos entes reais, distinguindo-os com maior clareza. Segundo, os entes de razão “são considerados para que sejam esclarecidas as propriedades do ente real e do objeto desta ciência, que não são suficientemente concebidos e explicados por nós a não ser por meio de tais entes de razão” (DM, 1, 1, 6)<sup>113</sup>. Uma vez que a metafísica trata do gênero e da espécie, compreender os entes de razão ajuda a compreender a unidade das coisas. Terceiro, se trata dos entes de razão devido a “algum fundamento real que têm nas coisas, ou pelo menos porque o próprio fundamento não pode ser suficientemente conhecido, nem sua realidade ser explicada por nós,

---

<sup>110</sup> “Item proprietates subiecti, quae de ipso demonstrantur, non est necesse directe contineri sub ipso obiecto, saltem secundum omnia quae includunt” (DM, 1, 1, 6, p. 4).

<sup>111</sup> “Sic igitur, quamvis haec scientia multa consideret de entibus rationis, nihilominus merito excluduntur ab obiecto per se et directe intento (nisi quis velit de nomine contendere), propter utramque causam dictam” (DM 1, 1, 6, p. 4).

<sup>112</sup> “Nam imprimis entia rationis considerantur aliquo modo in hac scientia, non tamen per se, sed propter quamdam proportionalitatem quam habent cum entibus realibus, et ut ab eis distinguantur, et ut melius et clarius concipiatur quid habeat in entibus entitatem et realitatem, quid vero non habeat nisi solam speciem eius. Unde (ut sic dicam) magis considerantur haec rationis entia ut cognoscantur non esse entia, quam ut eorum scientia vel cognitio acquiratur.” (DM 1, 1, 6, p. 4).

<sup>113</sup> “Deinde considerantur ad declarandas proprietates entis realis et obiecti huius scientiae, quae a nobis non satis concipiuntur et explicantur, nisi per huiusmodi entia rationis;” (DM 1, 1, 6, p. 4).

a não ser que expliquemos quais denominações de razão aí se misturam” (DM 1, 1, 6)<sup>114</sup>. Como veremos no terceiro capítulo, os entes de razão possuem uma analogia de proporcionalidade com os entes reais, sendo forjados quando lhes atribuimos entidade, por assim dizer, onde verdadeiramente não há.

Portanto, os entes de razão são tratados ou considerados pela metafísica, “mas não são partes diretamente contidas sob o objeto dela” (DM 1, 1, 7)<sup>115</sup>. Os entes de razão por si não podem ser objeto de nenhuma ciência, porque são não-seres (são “sombras dos entes” como Suárez expressa na disputa 54). Todavia, “na medida em que são desprovidos da verdadeira noção dos entes que é considerada por si ou na medida em que parecem de algum modo acompanhá-la” (DM, 1, 1, 7)<sup>116</sup> podem ser considerados por alguma ciência. Há, portanto, dois modos de considerar os entes de razão. “A cegueira, as trevas e o vácuo, na medida em que são ausências e privações da vista, da luz e do lugar real, são desprovidas da verdadeira noção dos entes que é considerada por si” (DM 1, 1, 7)<sup>117</sup> podem ser tratadas pelo filósofo da natureza<sup>118</sup>. Quando se trata de considerar os entes de razão pelo segundo modo, isto é, na medida em que parecem de algum modo acompanhá-la, podem ser tratados tanto pelo dialético quanto pelo filósofo. As relações ou denominações de razão cabem ao dialético, “na medida em que cabe a ele dirigir e ordenar os conceitos reais da mente, dos quais as denominações de razão são tomadas e nos quais estas relações de razão se fundam” (DM 1, 1, 7)<sup>119</sup>. Contudo, elas são consideradas ou podem ser consideradas pelo filósofo da natureza “na medida em que ele e por si especula propriamente sobre as operações do intelecto, não só diretas como também reflexas e seus objetos” (DM, 1, 1, 7, p. 4)<sup>120</sup>. Mas, a teoria geral dos entes de razão, sua natureza, causas, é objeto de estudo específico do metafísico, como veremos no prólogo da disputa 54.

---

<sup>114</sup> “Deinde saepe tractatur de his entibus ratione alicuius realis fundamenti quod habent in rebus, vel certe quia fundamentum ipsum non potest satis cognosci, neque eius realitas a nobis declarari, nisi prius explicemus quatenam denominationes rationis ibi misceantur” (DM, 1, 1, 6, p. 4).

<sup>115</sup> “Argumenta igitur praecedentium opinionum probante quidem huiusmodi entia considerari in hac scientia, non vero quod sint partes directe contentae sub objecto eius” (DM 1, 1, 7, p. 4).

<sup>116</sup> “Immo, ut ego existimo, ad nullam scientiam per se et primario pertinent, quia, cum non sint entia, sed potius defectus entium, non sunt per se scibilia, sed quatenus deficiunt a vera ratione entium, quae per se consideratur, vel quatenus aliquo modo illam comitari videntur” (DM 1, 1, 7, p. 4).

<sup>117</sup> “Priori modo agit Philosophus de caecitate, et de tenebris ac vacuo, quatenus sunt defectus privationesque visus, lucis ac realis loci” (DM 1, 1, 7, p. 4). Na disputa 54, nas seções 5 e 6, como veremos, Suárez analisa os gêneros específicos da divisão dos entes de razão, que são a privação, a negação e a relação de razão.

<sup>118</sup> Nas DM sempre que aparecer filósofo trata-se do filósofo da natureza, ou físico.

<sup>119</sup> “Posteriori modo tractant multi de relationibus seu denominationibus rationis. Dialecticus, in quantum ad illum pertinet dirigere et ordinare reales conceptus mentis, a quibus denominationes rationis sumuntur, et in quibus hae relationes rationis fundantur;” (DM 1, 1, 7, p. 4).

<sup>120</sup> “[...] a Philosopho vero etiam considerantur, vel considerari possunt, quatenus ipse et per se proprie speculatur operationes intellectus, non solum directas, sed etiam reflexas, et objecta earum. In hac vero scientia considerantur ob rationes iam dictas” (DM, 1, 1, 7, p. 4).

As quatro opiniões seguintes interpretam o objeto da ciência de maneira muito restrita. A terceira opinião é de que o objeto adequado da ciência metafísica “é apenas o supremo ente real, isto é, Deus” (DM 1, 1, 8)<sup>121</sup>. Essa posição é defendida, sobretudo, por Averróis. Também Aristóteles indica, a partir de algumas passagens da *Metafísica* (1026a27-31), que esta ciência considera a causa primeira das coisas, e por isso é divina, sendo denominada teologia, isto é, ciência sobre Deus. Dado que o objeto mais excelente é Deus, este deve ser o objeto da ciência mais excelente e digna – que outra não é senão a metafísica (DM 1, 1, 8)<sup>122</sup>.

Contudo, não bastaria para a excelência e dignidade da ciência metafísica ter Deus como objeto principal, embora não seja objeto adequado? Acontece que isso não condiz com a nobreza desta ciência, a qual é a mais nobre entre todas aquelas que podem ser adquiridas pela luz natural, uma vez que é mais nobre e mais excelente possuir uma noção própria de Deus do que apenas uma noção comum entre Deus e as criaturas. Dado que a “nobreza de uma ciência se toma daquele objeto para o qual tende por si e em primeiro lugar” (DM, 1, 1, 9)<sup>123</sup>, é mais nobre possuir Deus como objeto adequado, já que essa ciência trataria de Deus por uma noção própria dele – o ente infinitamente perfeito –, do que apenas como principal, assim, teria no máximo uma noção comum a Deus e às criaturas. Caso ainda alguém defenda que a metafísica “não trata somente de Deus, mas abarca também muitas outras coisas, responde-se que todas estas outras coisas não são tratadas por si ou para si, mas são tratadas em vista de contribuir para o conhecimento do objeto principal, isto é, Deus” (DM, 1, 1, 10)<sup>124</sup>. É a partir do conhecimento de Deus que a metafísica conheceria todas as outras coisas.

---

<sup>121</sup> “Tertia itaque opinio, et per extremum opposita, solum supremum ens reale (Deum videlicet) facit obiectum huius scientiae adaequatum” (DM 1, 1, 8, p. 4).

<sup>122</sup> “Aristoteles etiam, libro I Metaph., in principio, ait hanc scientiam contemplari primam rerum causam, et ideo esse maxime divinam, quare, ut vidimus, theologiam illam appellat; theologia autem nihil aliud est quam scientia de Deo; erit ergo Deus huius scientiae obiectum, nam ex obiecto accipit scientia suam dignitatem et praestantiam, eaque attributa vel nomina quibus talis dignitas indicatur; sed praestantissimum obiectum est Deus; ergo hoc debet esse obiectum praestantissimae ac dignissimae scientiae” (DM, 1, 1, 8, p. 4).

<sup>123</sup> “Neque satisfaciet qui respondeat Deum esse praecipuum huius scientiae obiectum, idque satis esse ad illam scientiae dignitatem et appellationem, licet obiectum adaequatum non sit. Contra hoc enim urgetur argumentum. Primo, quia nobilissimum est habere Deum pro obiecto adaequato quam solum pro principali; est autem haec scientia nobilissima omnium quae possunt naturali intellectus lumine acquiri; ergo Deus est adaequatum obiectum eius. Primum antecedens probatur, quia Deus secundum propriam rationem quid nobilissimum est quam esse possit quaelibet ratio communis Deo et creaturis, ut per se constat, quia Deus secundum propriam rationem est ens infinite perfectum; omnis autem alia ratio abstractior ex se non dicit neque requirit infinitam perfectionem; sed illa scientia quae habet pro obiecto adaequato Deum, immediate et per se primo tendit in ipsum secundum propriam rationem eius; illa vero scientia quae solum respicit Deum ut principale obiectum, ad summum potest per se primo versari circa aliquam rationem entis communem Deo et creaturis; ergo illa prior scientia erit longe nobilior, quia nobilitas scientiae sumitur ex illo obiecto in quod per se primo tendit” (DM, 1, 1, 9, p. 4-5).

<sup>124</sup> “Quod si obiciatur scientiam hanc non de solo Deo, sed de multis aliis rebus disserere, respondent alia non tractari in hac scientia per se seu propter se, sed quatenus ad Dei cognitionem conferre possunt” (DM, 1, 1, 10, p. 5).

Essa posição é rejeitada porque vai contra Aristóteles e quase todos os filósofos, e é incompatível com a própria experiência e doutrina da metafísica (DM 1, 1, 11)<sup>125</sup>. Essa posição deve ser rejeitada, uma vez que a metafísica não se restringe a Deus, mas trata de muitas outras coisas, inclusive para a perfeição do intelecto humano (DM 1, 1, 11)<sup>126</sup>. Ou seja, a metafísica possui proposições e conhecimentos que não se restringem unicamente a Deus.

O argumento mais interessante é que

como esta ciência procede com discurso natural, não atinge Deus na medida em que é em si, mas o quanto pode ser manifestado a partir das criaturas pela luz natural do intelecto humano; por isso, não pode haver nenhuma ciência natural, que o atinja e lhe diga respeito como objeto adequado, porque a noção sob a qual é atingido é sempre comum às demais coisas criadas. Donde, constar que se diz corretamente, ao tratar do fundamento do parecer acima, que Deus está contido sob o objeto desta ciência como objeto primeiro e principal, mas não como adequado (DM, 1, 1, 11, p. 5)<sup>127</sup>.

Dado que a metafísica está limitada pela capacidade natural do intelecto humano, esta não pode alcançar um conhecimento em si sobre Deus. O conhecimento de Deus é sempre mediado pelas coisas criadas e finitas, às quais a luz natural tem acesso. Deus está no campo da pesquisa metafísica, até mesmo como objeto principal, mas não pode ser, portanto, objeto adequado, porque dele temos um conhecimento limitado.

Na sequência, Suárez responde as objeções. Não há dúvida de que ter Deus como “objeto adequado para o qual somente tenda por si e, primariamente, e por ele, para o resto é uma grande excelência para uma ciência” (DM 1, 1, 12)<sup>128</sup>. Acontece “que esta perfeição supera as forças naturais do engenho humano e as ciências que podem ser adquiridas por elas; por isso, embora esta ciência seja a mais nobre dentro de sua ordem, nem por isso se deve atribuir-lhe uma perfeição tão grande” (DM, 1, 1, 12)<sup>129</sup>. O intelecto humano não possui

---

<sup>125</sup> “Nihilominus haec sententia probanda non est; repugnat enim Aristoteli et reliquis fere philosophis et interpretibus eius, ut videbimus; repugnat etiam ipsi (ut sic dicam) experientiae et doctrinae quae in hac scientia tradi solet, et ad eius perfectionem et complementum necessaria censetur,” (DM 1, 1, 11, p. 5).

<sup>126</sup> “[...] nam in ea multa continentur et docentur, quae per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas praeter Deum, et ad perfectionem intellectus humani, quatenus in huiusmodi rebus vel in rationibus ac principiis communibus cognoscendis versari potest, et ad Deum cognoscendum vel nihil vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiae ad hoc referuntur, quidquid sit de intentione scientis” (DM, 1, 1, 11, p. 5).

<sup>127</sup> “Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae ipsum attingat et respiciat ut adaequatum obiectum, quia ratio sub qua attingitur semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dictum esse, tractando fundamentum superioris sententiae, Deum contineri sub obiecto huius scientiae ut primum ac praecipuum obiectum, non tamen ut adaequatum” (DM, 1, 1, 11, p. 5).

<sup>128</sup> “Ad primam quidem, fatemur esse magnam excellentiam scientiae habere Deum pro obiecto, in quod solum per se ac primario tendat et per illud in reliqua;” (DM, 1, 1, 12, p. 5-6).

<sup>129</sup> “[...] dicimus tamen hanc perfectionem superare naturales vires ingenii humani et scientiae quae per illas acquiri potest; et ideo, quamvis haec scientia sit nobilissima intra suum ordinem, non propterea illi tribuenda est tanta perfectio” (DM, 1, 1, 12, p. 6).

capacidade para obter um conhecimento direto e completo de Deus, por isso Deus não pode ser objeto adequado da ciência metafísica<sup>130</sup>.

Resta responder como Deus pode ser conhecido a partir daquilo que se manifesta nas criaturas, o que ele compartilha ou tem em comum com as criaturas pelo qual se pode considerá-lo objeto principal da metafísica. O jesuíta afirma que

não é incompatível que Deus, como conhecido pelas criaturas, se reúna com elas em algum aspecto comum do objeto; pois, embora no seu ser e de acordo consigo mesmo diste mais de qualquer criatura do que as mesmas entre si, de acordo com o que pode ser manifestado dele por ciência natural e de acordo com o aspecto e o modo pelo qual pode ser manifestado a partir das criaturas, pode ser encontrado maior proporção e reunião entre Deus e as criaturas do que entre algumas criaturas entre si (DM, 1, 1, 13)<sup>131</sup>.

Embora, em si mesmo, Deus não possa ser objeto adequado da metafísica, podemos ter um conhecimento dele enquanto se manifesta nas criaturas. Mesmo que a natureza de Deus e da criatura tenha mais disparidade do que entre duas criaturas quaisquer, aquilo que podemos conhecer dele a partir das criaturas, por *scientia naturali*, indica maior proporcionalidade e semelhança entre Deus e as criaturas do que entre as próprias criaturas entre si<sup>132</sup>.

A quarta opinião se segue da terceira, afirmando que “a substância ou o ente imaterial, na medida em que inclui em si apenas Deus e as inteligências é o objeto adequado” (DM 1, 1, 14)<sup>133</sup>. O mestre de Coimbra afirma que essa posição pode ser defendida a partir da divisão das ciências, uma vez que a filosofia primeira se ocupa com as substâncias imateriais,

---

<sup>130</sup> Nem mesmo a teologia sobrenatural considera Deus como objeto adequado, mas sim o ente revelado: “Neque in hoc est comparanda cum intellectu divino ac visione beata; immo nec cum theologia supernaturali, quae sub altiori lumine, et ex altioribus principiis procedit. Quamquam nec de supernaturali theologia constet solum Deum esse obiectum adaequatum illius; multi enim censent non Deum, sed ens revelatum esse obiectum adaequatum illius doctrinae; quia divina revelatio, quae est ratio formalis sub qua illius obiecti, aequae cadere potest in Deum et res alias, quod attinet ad vim et rationem cognoscendi, quamvis in ratione finis et in excellentia rei revelatae Deus omnia superet, et ideo dici soleat vel principale obiectum, vel simpliciter obiectum, practice et in ordine ad mores res considerando. Sed de hoc alias” (DM, 1, 1, 12, p. 6).

<sup>131</sup> “Ad ultimum respondetur non repugnare Deum, ut cognitum per creaturas, convenire cum illis in aliqua ratione communi obiecti, nam, licet in suo esse et secundum se magis distet a criatura qualibet quam ipsae inter se, tamen secundum ea quae de ipso manifestari possunt scientia naturali, et iuxta rationem et modum quo manifestari possunt ex creaturis, maior proportio et convenientia inveniri potest inter Deum et creaturas quam inter aliquas creaturas inter se” (DM, 1, 1, 13, p. 6).

<sup>132</sup> Cf. Cantens (2002, p. 84): “Suarez argues that there is nothing wrong in admitting that God can converge together with created things in a common object. Suarez explains that the admittance of such a common object in which creatures and God are united in no way contradicts certain other theological (revealed) claims. For instance, it does not contradict the theological claim that God is so great that there is more disparity between the essence of God and the essence of any other created being than there is between any two created beings. In other words, the greatness of God is such that there is more dissimilarity between God and man than that between man and an amoeba. Nevertheless, Suarez goes on to state that from what can be known of God from the natural sciences, reason and the mode by which He manifests Himself in creation, we can find a greater proportionality and similarity between God and creatures than between creatures themselves”.

<sup>133</sup> “Quarta ergo opinio sit substantiam aut ens immateriale, prout in se includit solum Deum et intelligentias, esse adaequatum obiectum huius scientiae” (DM, 1, 1, 14, p. 6).

segundo o testemunho de duas passagens de Aristóteles. De fato, Aristóteles afirma no livro IV, da *Metafísica* (1004a2-4) “existir tantas partes da filosofia quantas são as substâncias”. Dado que existem a substância material e a imaterial, haveria duas ciências sobre a substância, e a filosofia primeira considera a substância imaterial. Já no livro VI, da *Metafísica* (1026a27-31)<sup>134</sup> afirma que se não houvesse uma substância além da material, a física seria a ciência primeira. Ainda se confirma a quarta opinião, na medida em que a distinção das ciências se dá “a partir abstração dos objetos” e a metafísica abstrai, tanto da matéria sensível quanto inteligível. Daí a substância imaterial ser o objeto adequado dela (DM 1, 1, 14)<sup>135</sup>.

O jesuíta refuta, primeiramente, por um argumento *ad hominem*: nenhum autor de peso a defende. Contudo, essa posição, prova que as substâncias imateriais pertencem ao objeto da metafísica, mas não prova que é o objeto adequado, pois

nas próprias substâncias imateriais podem ser considerados outros aspectos ou conceitos objetivos mais universais e mais comuns, sobre os quais pode ser transmitida alguma ciência, de acordo com o aspecto adequado, pois a estes aspectos correspondem princípios próprios e propriedades; ora, nenhuma outra ciência, exceto a metafísica, considera estes aspectos; portanto, o objeto adequado da metafísica deve ser indicado sob algum aspecto mais universal (DM, 1, 1, 15)<sup>136</sup>.

A metafísica trata, portanto, de determinações mais gerais do ente e que possuem demonstrações próprias. Mesmo se admitindo que as substâncias imateriais pertencem ao campo de estudo da metafísica, há proposições mais gerais do que a substância material e imaterial que a metafísica demonstra, não podendo, então, a substância imaterial ser o objeto adequado da metafísica.

---

<sup>134</sup> “Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior e será filosofia primeira, e desse modo, ou seja, enquanto primeira, ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser” (*Metafísica*, VI, 1026a27-31).

<sup>135</sup> “Secundo confirmatur, quia communiter distinguuntur philosophia naturalis, mathematica et metaphysica ex abstractione obiectorum; nam physica considerat res materia sensibili constantes; mathematica abstrahit ab illa materia secundum rationem, non autem secundum esse, et ideo dicitur non abstrahere a materia intelligibili; metaphysica vero abstrahit a materia tam sensibili quam ab intelligibili, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse; sed sola substantia immaterialis abstrahit a materia secundum esse; ergo illa est obiectum adaequatum huius scientiae” (DM, 1, 1, 14, p. 6-7).

<sup>136</sup> “Haec vero sententia, ut dixi, non habet maiorem probabilitatem quam praecedens; unde nullus est gravis auctor qui illam defendat, nam in toto discursu facto diminute procedit. Probat quidem recte ille discursus substantias immateriales maxime pertinere ad obiectum huius scientiae. Probat etiam ex rebus subsistentibus in rerum natura nullas alias cadere per se et secundum proprias rationes sub obiectum huius scientiae praeter substantias immateriales, ut paulo inferius contra Aegidium dicemus. Non tamen probat nec recte concludit, substantiam immaterialem ut sic esse obiectum adaequatum huius scientiae, quia in ipsa immateriali substantia considerari possunt aliae rationes seu conceptus obiectivi universales et communiore, de quibus secundum adaequatam rationem potest aliqua scientia tradi, nam his rationibus respondent propria principia et proprietates; nulla autem alia scientia praeter metaphysicam has rationes contemplatur; igitur adaequatum metaphysicae obiectum sub aliqua universaliori ratione designandum est” (DM, 1, 1, 15, p. 7).

Na sequência, se explicam os dois testemunhos de Aristóteles aduzidos a favor da opinião precedente. Basicamente, se evidencia que o Estagirita também indica “um objeto mais universal do que é a substância imaterial” (DM 1, 1, 16)<sup>137</sup> para objeto da metafísica, isto é, o ente enquanto ente. Portanto, a terceira e quarta opinião devem ser rejeitadas porque elas supõem que a razão humana é capaz, por si só, de ter acesso direto ao ser das substâncias imateriais<sup>138</sup>, o que não é possível dada a limitação da razão humana.

A quinta opinião defende que “o ente dividido em dez predicamentos” (DM 1, 1, 18)<sup>139</sup> é o objeto adequado desta ciência. Isso pode ser entendido de dois modos. Do primeiro modo “supondo que as substâncias imateriais finitas e seus acidentes estão colocados nos predicamentos”, apenas Deus estaria excluído do objeto adequado da metafísica. Do segundo modo, supondo “que todas as substâncias imateriais não estão colocadas em nenhum predicamento”, tanto Deus quanto as substâncias imateriais estariam excluídas do objeto adequado dela (DM 1, 1, 18)<sup>140</sup>. Há, pelo menos, três testemunhos apresentados pelos autores que defendem o segundo modo<sup>141</sup>. Aristóteles apresenta o ente como objeto adequado da metafísica no livro IV, dividindo-o nos dez predicamentos no livro V da *Metafísica*<sup>142</sup>. Tomás de Aquino, ensina às vezes “que Deus e as inteligências são considerados pelo metafísico como princípios e causas do seu sujeito, não como partes dele” (DM 1, 1, 18)<sup>143</sup>. Por fim, apresentam alguns argumentos ao defenderem “que Deus não pode ser o objeto principal desta ciência, a não ser que seja o adequado” (DM, 1, 1, 18)<sup>144</sup>.

<sup>137</sup> “[...] assignat huic scientiae universalius obiectum quam sit substantia immaterialis” (DM, 1, 1, 16, p. 7).

<sup>138</sup> Cf. Darge (2015, p. 99).

<sup>139</sup> “[...] dicit enim ens divisum in decem praedicamenta esse adaequatum obiectum huius scientiae” (DM 1, 1, 18, p. 8).

<sup>140</sup> “[...] dupliciter autem potest concipi hoc ens iuxta diversas opiniones. Primo, supponendo immateriales substantias finitas et accidentia earum in praedicamentis collocari, et hoc modo obiectum erit ens finitum, solumque excludetur Deus a ratione obiecti, quamvis non omnino excludatur a consideratione huius scientiae, saltem quatenus causa prima est obiecti eius, et hoc modo defendit hanc opinionem Flandria, I Metaph., q. 1. Alter sensus esse potest, si supponamus, iuxta aliorum opinionem, substantias omnes immateriales in nullo praedicamento collocari; hoc enim supposito, omnes illae ab huiusmodi obiecto excludentur, si statuamus illud esse solum ens in decem praedicamenta divisum” (DM, 1, 1, 18, p. 8).

<sup>141</sup> Suárez não menciona os autores que defendem esse segundo sentido, diferentemente, o primeiro sentido é de Domingo de Flandres.

<sup>142</sup> “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (*Met*, IV, 1, 1003a20-21). “Portanto, as coisas que são ditas em sentido accidental, o são: ou por serem dois atributos pertencentes a uma mesma coisa que é, ou por se tratar de um atributo que pertence à coisa que é, ou, ainda, porque se predica o que propriamente é daquilo que é seu acidente” (*Met*, V, 7, 1017a22-24).

<sup>143</sup> “Quod hi auctores sic ex Aristotele colligunt; nam postquam ille, in lib. IV Metaphysicae, ens constituit obiectum huius scientiae, statim illud in lib. V divisit in decem praedicamenta. Addunt etiam D. Thomae testimonium, qui interdum docet Deum et intelligentias considerari a metaphysico ut principia et causas sui subiecti, non ut partes eius” (DM, 1, 1, 18, p. 8).

<sup>144</sup> “Afferunt etiam nonnullas coniecturas, quae partim tractando tertiam opinionem solutae sunt; illae enim rationes quibus probari videbatur non posse Deum esse principale obiectum huius scientiae, nisi sit adaequatum, usurpantur ab his auctoribus ad probandum non posse ullo modo esse obiectum; sed illis iam responsum est. Alia autem earum pars solvetur examinando veram sententiam (DM, 1, 1, 18, p. 8).

Esta opinião é falsa, no primeiro sentido, porque Deus pertence à metafísica não apenas como causa do objeto, mas também como parte principal (DM 1, 1, 19)<sup>145</sup>. No segundo sentido é falsa, porque as substâncias imateriais finitas possuem verdadeiros gêneros e diferenças, portanto, são colocadas nos predicamentos. Além disso, nada importa para algo ser objeto de uma ciência que esteja ou não esteja posta num predicamento. Deus é excluído erroneamente do objeto desta ciência por essa posição porque não é posto nos predicamentos (DM 1, 1, 19)<sup>146</sup>. Por fim, é falso que a metafísica “não trate de Deus como de seu objeto primeiro e principal, mas apenas como de um princípio extrínseco” (DM 1, 1, 19)<sup>147</sup>.

Mas por que Deus deve ser tratado como objeto principal na metafísica e não apenas como princípio extrínseco? Suárez inicia reforçando ser Deus, naturalmente cognoscível cientificamente de algum modo, “portanto, pode cair sob alguma ciência natural, não apenas como princípio extrínseco, mas também como objeto principal; portanto, esta dignidade pertence a esta ciência” (DM, 1, 1, 19)<sup>148</sup>. Isso é provado, tanto pela primazia e dignidade da metafísica, quanto porque Deus não pode ser investigado, naturalmente, por outra ciência de uma maneira tão elevada e nobre quanto se faz na metafísica. Fica claro, então, que a metafísica não considera Deus apenas como princípio, mas “depois que chega a Deus e o encontra sob a dita noção de princípio, investiga de modo absoluto sua natureza, como consta no livro XII da *Metafísica*<sup>149</sup>; portanto, Deus cai de modo absoluto sob o objeto desta ciência” (DM 1, 1, 19)<sup>150</sup>. Cabe à metafísica não somente provar que Deus existe, mas, também, investigar a sua natureza, as suas propriedades, porque sendo a metafísica a mais perfeita sabedoria natural, deve “considerar as causas primeiras e mais universais e os princípios mais

---

<sup>145</sup> “Deus non solum ut causa obiecti metaphysicae, sed etiam ut pars illius praecipua ad hanc scientiam pertinet” (DM, 1, 1, 19, p. 8)

<sup>146</sup> “Haec itaque opinio in utroque sensu falsa est et improbabilis, et imprimis omitto posteriorem sensum, qui supponit sententiam plane falsam et ad rem praesentem valde impertinentem, scilicet, substantias immateriales finitas et proprietates earum non collocari in praedicamentis; est enim hoc sine fundamento dictum, cum in rebus illis sint vera genera et differentiae, et convenientiae univocae cum inferioribus rebus, ut in sequentibus propriis locis ostendemus. Nihil etiam hoc refert ad obiectum scientiae assignandum; quid enim interest quod res sit vel non sit in praedicamento, ut sub obiecto scientiae collocetur, necne? Deinde ob hanc etiam rationem sine causa excluditur Deus ab hoc obiecto, iuxta priorem sensum, propterea quod in praedicamentis non collocetur; est enim id impertinens” (DM, 1, 1, 19, p. 8).

<sup>147</sup> “Falsumque subinde est hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali obiecto suo, sed tantum ut de principio extrínseco” (DM 1, 1, 19, p. 8).

<sup>148</sup> “Nam Deus est obiectum naturaliter scibile aliquo modo (idemque semper de caeteris intelligentiis dictum intelligatur); ergo potest cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solum ut principium extrínsecum, sed etiam ut obiectum praecipuum; ergo haec dignitas pertinet ad hanc scientiam” (DM, 1, 1, 19, p. 9).

<sup>149</sup> Cf. *Met.*, XII, 6, 1071b7-1072b ss.

<sup>150</sup> “Probatur consequentia, tum quia haec est omnium naturalium scientiarum prima et dignissima, quae non est sine causa hac excellentia privanda; tum etiam quia non potest altiori via et modo Deus naturaliter investigari quam in hac scientia fiat. Unde confirmatur, quia haec scientia non solum considerat Deum sub praeciso respectu principii, sed, postquam ad Deum pervenit ipsumque sub dicta ratione principii invenit, eius naturam et attributa absolute inquirat, quantum potest naturali lumine, ut ex XII lib. *Metaphysicae* constat; ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae” (DM 1, 1, 19, p. 9).

gerais, os quais abarcam o próprio Deus, como ‘tudo é ou não é’ e semelhantes; portanto, é necessário que Deus seja abrangido sob o seu objeto” (DM 1, 1, 19)<sup>151</sup>. Deus, portanto, embora não seja objeto adequado da metafísica – pela limitação do nosso intelecto de conhecê-lo em si mesmo – faz parte da investigação metafísica, até mesmo como objeto principal, por ser a ciência mais nobre e perfeita que se pode alcançar pela luz natural.

Suárez responderá aos argumentos que defendiam ser o ente dividido em dez predicamentos o objeto adequado, esclarecendo que Tomás de Aquino nunca negou que a metafísica trate de Deus como objeto, apenas disse “que esta ciência chega ao conhecimento de Deus sob a noção de princípio” (DM 1, 1, 20)<sup>152</sup>. Da mesma maneira, o fato de Aristóteles dividir o ente em dez predicamentos não indica nenhum obstáculo para Deus fazer parte do objeto da metafísica, porque essa divisão pode ser entendida de dois modos. No primeiro, apenas a “respeito daqueles que são colocados diretamente no predicamento” (DM 1, 1, 20)<sup>153</sup>, e desse modo, não é o ente enquanto objeto adequado da metafísica que é dividido, pois este abarca também noções transcendentais e análogas. Se de outro modo, o ente for entendido como posto nesta divisão, nem assim Deus seria excluído, pois “Deus pode ser dito reconduzir-se à substância; portanto, o ente ou a substância, na medida em que é o objeto desta ciência, não exclui Deus ou as inteligências” (DM, 1, 1, 20)<sup>154</sup>. Portanto, não há obstáculos para Deus ser tratado na ciência metafísica.

A sexta e última opinião defende que “a substância na medida em que é substância, isto é, na medida em que abstrai do material e imaterial, da finita e infinita” (DM 1, 1, 21)<sup>155</sup> é o objeto adequado da metafísica. Essa posição é atribuída a João Buridano. Segundo o jesuíta,

---

<sup>151</sup> “Confirmatur secundo, quia haec scientia est perfectissima sapientia naturalis; ergo considerat de rebus et causis primis et universalissimis, et de primis principiis generalissimis, quae Deum ipsum comprehendunt, ut: Quodlibet est vel non est, et similibus; ergo necesse est ut sub obiecto suo Deum complectatur” (DM 1, 1, 19, p. 9).

<sup>152</sup> “Nec D. Thomas unquam oppositum docuit, sed solum hanc scientiam pervenire ad cognitionem Dei sub ratione principii; non tamen negat eandem scientiam tractare de Deo ut de praecipuo obiecto, ut ex eisdem locis facile constare potest, et ex his quae infra dicemus” (DM 1, 1, 20, p. 9).

<sup>153</sup> Quod autem Aristoteles diviserit ens in decem praedicamenta, nihil obstat, nam si illa divisio intelligatur de his quae directe tantum in praedicamento collocantur, sic constat divisum eius non esse ens prout est adaequatum obiectum huius scientiae, nam illud non solum complectitur entia quae in praedicamentis directe collocantur, sed etiam alias rationes transcendentales et analogas, ut accidentis, formae, et similes, atque etiam differentias entium (DM 1, 1, 20, p. 9).

<sup>154</sup> “Si autem sub ea divisione intelligantur ea quae ad illa capita revocantur, sic etiam Deus dici potest ad substantiam reduci; ens ergo, vel substantia, prout est huius scientiae obiectum, non excludit Deum aut intelligentias” (DM 1, 1, 20, p. 9).

<sup>155</sup> “[...] est obiectum adaequatum huius scientiae esse substantiam, quatenus substantia est, id est, ut abstrahit a materiali et immateriali, finita et infinita” (DM 1, 1, 21, p. 9).

esse objeto é o mais restrito e abstrato na medida em que, apoiado em um argumento de Aristóteles<sup>156</sup>, investigar o ente equivale a investigar a substância (DM 1, 1, 21)<sup>157</sup>.

Se pode, também, incluir um argumento para a abstração desse objeto a partir da consideração da substância como para si e do acidente como parte da substância, de modo que o objeto desta ciência é a substância e o acidente, também, uma parte desse. Por consequência, nada seria mais abstrato do que “algo diretamente ou denotativamente comum à substância e ao acidente” (DM, 1, 1, 21)<sup>158</sup>. Suárez afirma que esse argumento não pode ser levado em consideração porque “o sujeito adequado de uma ciência não é comum a este sujeito, do qual as afecções são demonstradas, e às próprias afecções, mas o objeto adequado é aquele do qual as afecções são demonstradas;”<sup>159</sup> (DM, 1, 1, 21). Pois, não haveria como distinguir o ‘objeto’ das ‘propriedades’, implicando que nada poderia ser demonstrado deste (DM 1, 1, 21)<sup>160</sup>. Essa seria a consequência da sexta opinião, a qual afirma ser a substância o objeto e o acidente a propriedade, e não haver um objeto da metafísica que seja adequado e comum a esses. A substância enquanto tal e a consideração dos acidentes enquanto ligados à substância são o campo de investigação dessa ciência (DM 1, 1, 21)<sup>161</sup>.

Se alguém objetar que a metafísica se ocupa do ente enquanto ente – que seria mais amplo que a substância –, os que defendem a substância como objeto adequado indicam que

---

<sup>156</sup> Suárez cita uma passagem do livro VII e outra do livro XII da *Metafísica* que parecem indicar que o objeto adequado e a unidade da metafísica é a substância: “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 o 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 significado” (*Met*, 1028b2-7). “O objeto sobre o qual versa nossa pesquisa é a substância: de fato, os princípios e causas que estamos pesquisando são as das substâncias” (*Met*, 1069a18-20).

<sup>157</sup> “Quod enim hoc obiectum non possit esse contractius, probant satis ea quae contra tres proximas praecedentes opiniones dicta sunt. Quod autem neque abstractius esse possit, sumi potest ex Aristotele, VII Metaphysicae, text. 5, ubi post divisionem entis in substantiam et accidentia, cum dixisset solam substantiam esse simpliciter ens, ita concludit: Quapropter nobis maxime et primum, et solum (ut ita dicam) de ente hoc pacto quidnam sit, speculandum est. Quibus verbis solam substantiam videtur constituere huius doctrinae subiectum. Unde in lib. XII, in principio, iterum sic scribit: Speculatio de substantia est, siquidem substantiarum principia et causae quaeruntur” (DM, 1, 1, 21, p. 9).

<sup>158</sup> “Ex quibus locis ratio etiam desumitur, nam substantia et accidens ita comparantur ut substantia propter se sit, accidens vero sit proprietas substantiae; ergo haec scientia tractat de substantia ut de subiecto, et de accidenti ut de proprietate subiecti; ergo subiectum adaequatum huius scientiae non abstractius constituendum est quam sit substantia ut sic. Patet consequentia, quia nihil potest esse abstractius, nisi aliquid commune directe seu in recto ad substantiam et accidens;” (DM, 1, 1, 21, p. 9).

<sup>159</sup> “hoc autem assignandum non est, quia subiectum adaequatum scientiae non est commune illi subiecto de quo demonstrantur passiones, et passionibus ipsis; sed obiectum adaequatum est illud subiectum de quo passiones demonstrantur, alias aequae caderent sub scientiam subiectum et proprietates quae de illo dicuntur;” (idem, p. 9).

<sup>160</sup> “[...] de ratione autem communi utrique (quae assignaretur ut obiectum adaequatum), nihil posset demonstrari, quod est valde absurdum” (DM, 1, 1, 21, p. 9).

<sup>161</sup> “Igitur, cum substantia et accidens se habeant ut subiectum et proprietas, non est assignandum obiectum huius scientiae, quod sit abstractius utroque, et directe ac per se illis commune; erit ergo sola substantia ut sic; accidens enim esse non potest, ut per se notum est; sed considerabitur ab hac scientia, ut adaequata affectio substantiae” (DM, 1, 1, 21, p. 9-10).

ente é “análogo e converte-se em primeiro lugar e pura e simplesmente com a substância e por isso é o mesmo demonstrá-lo do ente e da substância, já que o ente no fundo é a substância, especialmente se ao ente corresponderem vários conceitos objetivos” (DM, 1, 1, 22)<sup>162</sup>. Aliás, isso pode até mesmo ser confirmado, em certa medida, pela *Metafísica* de Aristóteles ao indicar que, embora o ente se diga em muitos sentidos, reduz-se a substância<sup>163</sup>. Uma vez que o ente é análogo e se converte em primeiro lugar com a substância, investigar e demonstrar o que é o ente e suas propriedades nada mais é que investigar a substância. Por isso, a substância é o objeto adequado da metafísica.

Suárez afirma que essa posição até possui aparência de verdade, mas ela é

pura e simplesmente falsa e alheia ao pensamento de Aristóteles, pois, como se mostrará é pura simplesmente mais verdadeiro dar-se o conceito objetivo de ente de acordo com uma noção abstraível da substância e do acidente, a respeito do qual, por si e como tal, alguma ciência pode versar, explicando sua noção e unidade e demonstrando dela alguns atributos (DM, 1, 1, 23)<sup>164</sup>.

Suárez irá explicar de que modo a metafísica considera a noção de substância como tal e do acidente como tal em DM 1, 2, 14, que analisaremos à frente. A substância e o acidente são considerados sob a noção de ente e não o contrário.

Mas cabe à metafísica explicar a noção e unidade da substância, e demonstrar os seus atributos porque

[...] nenhuma é anterior a esta ciência e nenhuma, exceto esta, considera os aspectos dos entes, que abstraem da matéria de acordo com o ser. Ora, a noção objetiva de ente como tal abstrai da matéria de acordo com o ser; até mesmo é a primeira e a mais abstrata de todas. Por isso, deve pertencer à ciência ou filosofia primeira. Portanto, a noção de substância não pode, como tal, ser a noção adequada do objeto desta ciência, pois não contém sob si a noção de ente, como tal, mas antes está contida sob esta (DM, 1, 1, 23)<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> “Quod si contra hanc sententiam obiicias hanc scientiam considerare rationem entis ut sic, quae latius patet quam substantia, et de illa demonstrare proprietates latius etiam patentes et communes accidentibus, responderi potest haec omnia esse analogia et primo ac simpliciter cum substantia converti, et ideo perinde esse haec demonstrare de ente ac de substantia, quia ens simpliciter dictum nihil aliud est quam substantia, praesertim si verum est, enti ut sic, non unum, sed plures conceptus obiectivos respondere” (DM, 1, 1, 22, p. 10).

<sup>163</sup> “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 ente’, equivale a este: ‘que é substância’ [...]; por isso também nós devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ente entendido neste significado” (*Met*, VII, 1028b3-8).

<sup>164</sup> “Haec sententia habet nonnihil verisimilitudinis et apparentiae; et revera qui negant conceptum obiectivum entis, satis consequenter hoc modo loquerentur, quia si nullus est communis conceptus obiectivus substantiae et accidenti, nihil reale abstractius concipitur, quod possit esse huius scientiae adaequatum obiectum. Nihilominus haec opinio simpliciter falsa est et a mente Aristotelis aliena, quia, ut inferius ostendetur, simpliciter verius est dari conceptum obiectivum entis secundum rationem abstrahibilem a substantia et accidenti, circa quem per se et ut sic potest aliqua scientia versari, eius rationem et unitatem explicando, et nonnulla attributa de illo demonstrando;” (DM, 1, 1, 23, p. 10).

<sup>165</sup> “[...] hoc autem fit in hac scientia, ut ex discursu eius constat, nec potest ad aliam pertinere, quia nulla est prior hac scientia, nullaque praeter illam considerat rationes entium, quae abstrahunt a materia secundum esse; ratio autem obiectiva entis ut sic abstrahit a materia secundum esse; immo est prima et abstractissima omnium, ideoque ad primam scientiam seu philosophiam pertinere debet. Non ergo potest ratio substantiae ut sic esse

O ente é mais abrangente, possui princípios e atributos mais universais e abstratos do que a substância. Por isso, a substância não pode ser objeto adequado, mas sim o ente enquanto ente.

Isso leva ao ponto fulcral para a recusa da substância como objeto adequado da metafísica, já indicando parte do posicionamento sobre qual é o objeto adequado da metafísica. Os que defendem esta posição apresentam os acidentes como atributos adequados que devem ser demonstrados do seu objeto, o que, porém, é falso, “tanto porque demonstra primeiramente de seu sujeito outros atributos mais universais do que seja o acidente como tal, como são o uno, o verdadeiro, o bom; como também porque nem da substância como tal, demonstra-se o acidente como afecção adequada” (DM, 1, 1, 24)<sup>166</sup>. E existem, portanto, atributos transcendentais como uno, verdadeiro e bom, que não são ditos da substância, mas sim do ente em geral. Também a substância não poderia ser o objeto adequado da metafísica porque Deus não possui acidentes, e, portanto, essa ciência estaria restrita às substâncias finitas, o que já foi mostrado como falso ao analisar-se a quarta opinião.

Mesmo se insistindo que a substância enquanto tal possa ser o objeto adequado, é preciso demonstrar as propriedades que lhe cabem adequadamente e que caibam à todas as substâncias. Acontece que, talvez, essas propriedades “não sejam outras senão aquelas que são comuns e cabem por si e em primeiro lugar ao ente na medida em que é ente” (DM, 1, 1, 24)<sup>167</sup>. Dois argumentos principais embasam esse ponto. O primeiro é que a substância finita e a infinita não parecem ter nenhuma afecção comum e adequada a ambas, além do subsistir e do não ser inerente (DM 1, 1, 24)<sup>168</sup>. O segundo é que embora se diga que o acidente é a propriedade da substância, este nem sempre “resulta por si da noção da substância”, e apenas aquelas propriedades que resultam por si da noção de sujeito é que podem ser propriedades

adaequata ratio obiecti huius scientiae, quia non continet sub se rationem entis ut sic, sed sub illa potius continetur;” (DM, 1, 1, 23, p. 10).

<sup>166</sup> “Ex quo etiam intelligitur in discursu seu fundamento huius sententiae non recte procedi. Primo quidem, quia supponitur accidens esse adaequatum attributum, quod haec scientia de subiecto demonstrat, quod tamen falsum est, tum quia prius demonstrat de suo subiecto alia attributa universaliora quam sit accidens ut sic, qualia sunt unum, verum, bonum; tum etiam quia nec de substantia ut sic demonstratur accidens ut adaequata passio;” (DM, 1, 1, 24, p. 10).

<sup>167</sup> “Unde e converso, si substantia ut sic ponitur adaequatum obiectum, assignandae sunt proprietates quae de illa possint adaequate demonstrari et convenient omnibus substantiis; hae autem fortasse nullae sunt praeter eas quae enti, ut ens est, communes sunt, ac per se primo conveniunt;” (DM, 1, 1, 24, p. 10).

<sup>168</sup> “[...] nam substantia finita et infinita nullam communem et adaequatam passionem habere videntur praeter rationem subsistendi et negationem inhaerendi, quae illam intrinsece comitatur” (DM, 1, 1, 24, p. 10).

adequadas de demonstração (DM, 1, 1, 24)<sup>169</sup>. Algumas ciências podem tomar, por vezes, o acidente em absoluto, como a matemática sobre a quantidade (DM, 1, 1, 24)<sup>170</sup>.

Por ser a ciência mais universal, a metafísica “[...] não considera o acidente apenas como propriedade demonstrável da substância, mas como ele próprio participa da noção e das propriedades do ente, embora participe sempre em ordem à substância” (DM, 1, 1, 25)<sup>171</sup>. O acidente, portanto, não está excluído da metafísica, mas ele é considerado na metafísica sob a noção de ente.

#### 1.4 O ente enquanto ente real é o objeto adequado da metafísica

Excluídos os seis possíveis candidatos a objeto adequado da metafísica apresenta-se “o ente, na medida em que é ente real” (DM 1, 1, 26)<sup>172</sup> como objeto adequado da metafísica. Essa asserção está de acordo, segundo Suárez, com pelo menos 10 filósofos: Aristóteles, Tomás de Aquino, Alexandre de Hales, Duns Scotus, Alberto Magno, Alexandre de Afrodisia, o Comentador (Averróis – Ibn Rushd), Avicena (Ibn Sina), Paulo Soncinas, Egídio Romano e “quase todos os escritores restantes” (DM, 1, 1, 26)<sup>173</sup>.

Essa asserção é provada

pelo que foi dito até agora contra os demais pareceres. Com efeito, foi mostrado que o objeto adequado desta ciência deve compreender Deus e as outras substâncias imateriais, não, porém, só elas. Também deve compreender não apenas as substâncias, mas também os acidentes reais, mas não os entes de razão e totalmente por acidente; ora, tal objeto não pode ser nenhum outro exceto o ente como tal; logo, este é o objeto adequado (DM, 1, 1, 26)<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> “Accedit quod, licet omne accidens dicatur proprietas substantiae, quatenus est affectio eius, non tamen semper ita est talis haec proprietas, quae per se consequatur rationem substantiae; et ideo non semper consideratur ut proprietas quae de substantia ut subiecto adaequato demonstratur, quia solum illae proprietates quae per se consequuntur rationem subiecti, hoc modo demonstrantur” (DM, 1, 1, 24, p. 10).

<sup>170</sup> “Ac denique quamvis ipsum accidens aliquid substantiae sit, tamen in illo ut sic potest interdum aliquid veluti absolute considerari; et ideo aliquando potest aliqua scientia in solis accidentibus versari, ut mathematica in quantitate” (DM, 1, 1, 24, p. 10).

<sup>171</sup> “Haec igitur scientia, quae universalissima est, non considerat accidens solum ut proprietatem de substantia demonstrabilem, sed ut ipsum in se participat rationem et proprietates entis, quamvis illas semper participet in ordine ad substantiam” (DM, 1, 1, 25, p. 10-11).

<sup>172</sup> “[...] ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae” (DM 1, 1, 26, p. 11).

<sup>173</sup> “Haec est sententia Aristotelis, IV Metaph., fere in principio, quam ibi D. Thomas, Alensis, Scotus, Albert., Alex. Aphrod., et fere alii sequuntur, et Comment. ibi, et lib. III, comm. 14, et lib. XII, comm. 1; Avicen., lib. I suae Metaph., c. 1; Sonc., IV Metaph., q. 10; Aegid., lib. I, q. 5, et reliqui fere scriptores” (DM, 1, 1, 26, p. 11).

<sup>174</sup> “Probataque est haec assertio ex dictis hactenus contra reliquas sententias. Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum” (DM, 1, 1, 26, p. 11).

O ente enquanto ente real é o objeto adequado da metafísica e compreende Deus, as substâncias imateriais e os acidentes reais, e exclui os entes de razão ou aquilo que é totalmente accidental.

Ao sustentar que ente enquanto ente real é o objeto adequado da metafísica, Suárez está de acordo com o parecer de Aristóteles sobre o objeto e a cientificidade da metafísica. A interpretação que defende que a metafísica de Suárez visa uma ‘onto-logia’ do puro pensável<sup>175</sup> parece, então, não encontrar suporte a partir destas passagens. O que se entende propriamente por ente enquanto ente real, depende, também, do que será desenvolvido na disputa II, que analisaremos à frente. Contudo, cabe aqui, uma indicação prévia do significado dessa expressão a partir da análise de seus termos constituintes.

O termo *ens* é tomada como participio e como nome. Como participio do verbo ‘ser’, significa “o ato de ser como exercido”. Como nome, significa de modo formal “a essência da coisa que tem ou pode ter ser e pode-se dizer que significa o próprio ser” (DM, 2, 4, 3-5). Portanto, no sentido nominal, *ens reale* é “o que tem essência real” (DM, 2, 4, 9). Por sua vez, *essentia realis* é explicada por negação ou por afirmação. Por negação, significa o que não repugna a existência; por afirmação, significa o “que é apto a ser ou existir realmente” (DM, 2, 4, 7). No capítulo dois analisaremos, em detalhe, esses argumentos.

O sentido de *in quantum* é desenvolvido em DM XX, 1, 29, no contexto de explicação da proposição “mediante a criação se faz o ente enquanto ente”. Aqui, interessa apenas o *in quantum*, o qual, segundo Suárez, em sentido último e próprio deve ser tomado especificamente (DM, 20, 1, 29)<sup>176</sup>. É nesse sentido que, em dialética, *in quantum* significa não “a razão adequada”, mas “a parte ou a razão segundo a qual convém” (DM, 20, 1, 29)<sup>177</sup>. Por isso, afirmar que o objeto adequado da metafísica é o ente enquanto ente real significa considerar o ente especificamente enquanto ente real.

#### 1.4.1 Propriedades e causas do ente enquanto ente real

---

<sup>175</sup> “Le ‘hors-néant’ qui suffit à stabiliser l’objet de la métaphysique générale n’a pas même besoin d’en appeler à une effectuation à venir, ne requiert aucune référence – même implicite – à la sphère de l’existence, comme le possible, ou mieux l’être en puissance, ne peut manquer de le faire vis-à-vis du réel ou de l’effectif. Le ‘hors-néant’ n’est pas d’abord le possible au sens du pouvoir être, il est plus abstraitement le non-im-possible, *non-nihil* au sens de *non-omnino-nihil*, et par là seulement, et secondairement *res* ou *aliquid*, et enfin *possibile (esse)*” (COURTINE, 1990, p. 287).

<sup>176</sup> “Ultimus autem et proprius sensus est ut illud in quantum specificative tantum sumatur” (DM, 20, 1, 29, p. 753).

<sup>177</sup> “Ex hoc autem sensu non sequitur omne ens secundum rationem entis quam in se habet, posse terminare creationem, quia, ut ex dialectica constat, particula in quantum, specificative sumpta, non infert universalem sensum seu distributivum, quia non denotat adaequatam rationem seu causam praedicati, sed solum designat partem vel rationem secundum quam convenit” (DM, 20, 1, 29, p. 753).

Sendo o ente enquanto ente real o objeto adequado da metafísica, surgem dois problemas que o jesuíta se apressa em alvitrar (DM, 1, 1, 27)<sup>178</sup>:

- 1) o ente enquanto ente real possui propriedades que podem ser demonstradas dele?
- 2) o ente enquanto ente real possui causas e princípios?

A teoria aristotélica da ciência requer, para que haja ciência perfeita<sup>179</sup>, a demonstração das propriedades que cabem de maneira necessária ao sujeito pela demonstração através das causas (DM, 1, 1, 27)<sup>180</sup>. O ente enquanto ente real, contudo, parece não poder ter propriedades reais porque “[...] assim abstraído, está incluído por si e essencialmente em todo ente e em todo modo ou propriedade de qualquer ente; portanto, não pode ter propriedade de tal modo adequada própria, pois o sujeito não pode fazer parte da essência de sua propriedade” (DM, 1, 1, 27)<sup>181</sup>. O ente tomado de maneira abstrata é comum a todos os entes ou propriedades do ente, não possuindo propriedade que lhe seja própria<sup>182</sup>.

Que o ente enquanto ente não possui causas ou princípios, se prova pelo fato de que Deus faz parte do ente; Deus é sem princípio e sem causa, “portanto, o ente, na medida em que é ente, não pode ter princípios e causas, porque do contrário tais princípios e causas deveriam caber a todo ente, pois o que cabe ao superior, na medida em que é tal, deve caber a

---

<sup>178</sup> “Dissolvitur obiectio contra assertionem – Sed, ut haec assertio amplius declaretur, occurrendum est obiectioni quae statim sese offert, nam ad constituendum aliquod obiectum scientiae, necesse est ut habeat proprietates quae de illo demonstrari possint et principia ac causas per quas possint demonstrari; sed ens, in quantum ens, non potest habere huiusmodi proprietates, principia et causas; ergo” (DM, 1, 1, 27, p. 11).

<sup>179</sup> Suárez entende ‘perfeito’ ao modo aristotélico, como aquilo a que nada falta para ser o tipo de coisa que é, ou seja, aquilo que é acabado, completo. Cf. DM, 10, 1, 15, p. 333: “Quae responsio fiet verisimilior si exacte intelligatur quomodo se habeant ratio boni et ratio perfecti; dicit enim Arist., V Metaph., c. 16, *perfectum dici extra quod non est ullam partem accipere, seu cui nihil deest*. Quo sensu non omne bonum perfectum est, ut per se constat, neque etiam omne ens est perfectum, licet sit bonum; puer enim ens est et homo, nondum tamen perfectus; et homo habens perfectam quantitatem, non vero qualitates vel habitus suae naturae consentaneos, licet bonus aliquo modo sit, non tamen perfectus. Hoc ergo sensu perfectum dicitur non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici quidquid sub aliqua ratione entis habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem, quomodo puer potest dici perfectus homo quoad essentiam et similiter dicunt theologi charitatem remissam, licet dicatur imperfecta respectu intensae, tamen simpliciter et quoad essentiam esse perfectam, quomodo ait Ioan., 1 Canon., c. 2: *Qui servat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est*. Atque hoc modo bonum et perfectum convertuntur, immo sunt omnino idem prout bonum dicit id quod in se bonum est seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam; hoc autem nihil aliud est quam habere essentiam vel entitatem sibi debitam; igitur bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit quam ens; esse enim charitatem perfectam dicto modo nihil aliud revera est quam esse charitatem et sic de aliis. Immo etiam esse perfectum priori modo seu bonum simpliciter nihil aliud est quam esse ens habens totam entitatem quae ad complementum eius requiritur”.

<sup>180</sup> “Maior constat, quia hoc est munus scientiae, demonstrare, scilicet, proprietates de subiecto suo, quas debet per causas demonstrare ut sit perfecta scientia, ut constat ex I Poster” (DM, 1, 1, 27, p. 11). Cf. *Segundos Analíticos* I, 2, 71b8-12.

<sup>181</sup> “Minor autem quoad priorem partem patet, quia ens in quantum ens ita abstractum includitur per se et essentialiter in omni ente et in omni modo vel proprietate cuiuslibet entis; ergo non potest habere proprietatem ita adaequatam et propriam, quia subiectum non potest esse de essentia suae proprietatis” (DM, 1, 1, 27, p. 11).

<sup>182</sup> Cf. Gracia (1998, p. 107).

todo o contido sob ele” (DM, 1, 1, 27)<sup>183</sup>. Uma vez que a ciência metafísica é a mais nobre, deveria possuir um objeto nobilíssimo. Contudo, o ente enquanto ente é “o mais geral e está incluído até mesmo nos entes ínfimos, e, portanto, é o objeto mais imperfeito; muito mais perfeita seria a substância ou a substância espiritual ou Deus” (DM, 1, 1, 27)<sup>184</sup>.

Essas objeções são resolvidas, primeiro, mostrando que existem propriedades que só cabem imediatamente e por si ao ente enquanto é ente, e explicá-las não é função senão da metafísica. Suárez apenas indica o problema nesta seção, sendo o desenvolvimento completo feito na terceira disputa, intitulada “sobre as afecções do ente em geral e seus princípios”<sup>185</sup>. Naquela disputa, ele reafirma que a função própria “de uma ciência é demonstrar as afecções<sup>186</sup> de seu sujeito” (DM, 3, pro)l<sup>187</sup>. Resta saber, então, conforme indica o título da primeira seção, da terceira disputa, “se o ente, enquanto é ente, tem algumas afecções e quais são estas” (DM, 3, 1)<sup>188</sup>.

O ente enquanto ente possui propriedades que são distintas dele, “se não quanto à coisa, pelo menos quanto à razão, como são o uno, o verdadeiro, e bom” (DM, 1, 1, 28)<sup>189</sup>. Essas propriedades são chamadas de ‘transcendentais’ (DM, 3, 1, 8)<sup>190</sup> e, segundo Suárez, não

<sup>183</sup> “Quoad posteriorem autem partem probatur, quia ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine causa; ergo ens in quantum ens non potest habere principia et causas, quia alioqui talia principia et causae deberent convenire omni enti, quia quod convenit superiori in quantum tale est, debet convenire omni contento sub illo” (DM, 1, 1, 27, p. 11).

<sup>184</sup> Et confirmatur, quia haec scientia est nobilissima; ergo debet habere obiectum nobilissimum; sed ens in quantum ens est imperfectissimum obiectum, quia est communissimum, et in infimis etiam entibus includitur, multoque perfectius esset substantia, vel substantia spiritualis vel Deus” (DM, 1, 1, 27, p. 11).

<sup>185</sup> “De passionibus entis in communi et principiis eius” (DM, 3). Essa disputa possui três seções. A primeira seção trata da natureza das propriedades transcendentais, a segunda seção trata de quantas são essas propriedades e a terceira seção trata dos primeiros princípios da metafísica e sua relação com os transcendentais.

<sup>186</sup> Neste contexto, afecção (*passio*), atributo (*attributum*) e propriedade (*proprietas*) são tomadas por Suárez indistintamente.

<sup>187</sup> “[...] quoniam proprium munus scientiae est passiones de suo subiecto demonstrare” (DM, 3, pro)l, p. 103).

<sup>188</sup> “Utrum ens in quantum ens habeat aliquas passiones, et quales illae sint” (DM, 3, 1, p. 103).

<sup>189</sup> “[...] ens habet suas proprietates, si non re, saltem ratione distinctas, ut sunt unum, verum, bonum” (DM 1, 1, 28, p. 11).

<sup>190</sup> “Quod patet inductione, nam attributa entis hactenus inventa solum sunt illa quae transcendentia vocantur; [...]” (DM, 3, 1, 8, p. 105). O ‘ente’ e suas propriedades próprias são ditos ‘transcendentais’ porque estão incluídas em todo o ente, e portanto, não pertencem a nenhuma categoria aristotélica determinada: “[...] transcendentales dicuntur, et a praedicamentibus distinguuntur, quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur” (DM, 47, 3, 10, p. 797). Cf. Gracia; Novotny (2012, p. 21): “X is a transcendental iff its notion is included in the notion of every being. Or, to put it differently, the notion of being is implied by the notion of every being, such as, for instance, those of cat, tree, white, and Socrates. That the notion of being is included in the notion of every being can be demonstrated “inductively,” according to Suárez, by considering that every substance and every accident must include it, because to be a substance or an accident implies having a real essence capable of actual existence. Because the transcendentals are included in the notions of every being, they are said “to transcend” the Aristotelian categories in the sense that they are not circumscribed to any one, or any group, of them, but extend to all”. Suárez define isso ao longo da seção V, disputa 2, especialmente 16-17. Cf. DM, 2, 5, 16, p. 98: “ratio entis includitur in omnibus substantiis et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et in omnibus modis positivis realibus; nam omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil. Si

há nenhuma outra afecção própria ao ente enquanto ente além destas três (DM, 3, 2, 3)<sup>191</sup>. Essas propriedades não são realmente distintas do ente enquanto ente, mas são distinguidas pela razão, existindo, assim, propriedades que são demonstradas exclusivamente, imediatamente e por si do ente enquanto ente, já que para a “noção de ciência e para a elaboração de demonstrações é suficiente uma distinção de razão entre os atributos” (DM, 3, 1, 12)<sup>192</sup>. Demonstrando isso, se comprova que a metafísica é uma “ciência real e verdadeira” na medida em que trata das propriedades próprias do ente enquanto ente, não demonstrando algo que é puramente construído pelo intelecto. Essas propriedades não são forjadas pelo intelecto, mas cabem ao próprio ente (DM, 3, 1, 10)<sup>193</sup>.

Para ser uma propriedade real e verdadeira de algo, se requerem quatro condições: as propriedades devem ser reais; devem se distinguir por natureza da coisa daquilo do qual é propriedade, isto é, devem ser distintas de seu sujeito; devem ser convertíveis, isto é, coextensivas com seu sujeito; o sujeito ou aquilo do qual é propriedade não pode pertencer à noção intrínseca e à essência de tal propriedade, porque senão não haveria diferença entre o sujeito e a propriedade (DM, 3, 1, 1)<sup>194</sup>. Suárez aponta, explicitamente, que as propriedades do ente enquanto ente, uno, verdadeiro e bom não cumprem todas essas condições: “ente, na medida em que é ente, não pode ter afecções positivas, verdadeiras e inteiramente reais, distintas dele por natureza da coisa” (DM, 3, 1, 8)<sup>195</sup>. De que maneira, então, essas propriedades cabem e se distinguem do ente enquanto ente?

autem metaphysice res considerentur, ens includitur in omnibus generibus et speciebus et individuis absque controversia, et ostensum a nobis est includi etiam in differentiis et in modis positivis”. Cf. DM, 2, 5, 17, p. 98.

<sup>191</sup> “Haec quaestio solum proponitur ut tractationem hanc de passionibus entis ad certa capita revocemus, et ideo breviter dicendum est, si proprie loquamur et non fingamus distinctiones minime necessarias, tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum verum et bonum” (DM, 3, 2, 3, p. 108). Cf. Gracia; Novotny (2021, p. 28-29).

<sup>192</sup> “Eo vel maxime quod ad rationem scientiae et ad demonstrationes conficiendas sufficit distinctio rationis inter attributa, quia nos, sicut concipimus, ita etiam ratiocinamur, et ita de Deo vere demonstramus esse immortalem, quia immaterialis est, et sic posset etiam fieri in attributis entis, etiamsi sola ratione ab ipso ente distinguerentur” (DM, 3, 1, 12, p. 109).

<sup>193</sup> “Praeterea hoc recte probatur illa ratione quod metaphysica, quae est realis ac vera scientia, haec demonstrat de ente; non autem demonstrat aliquid ab intellectu fictum” (DM, 3, 1, 10, p. 106).

<sup>194</sup> “Ratio dubitandi est, quia, ut aliqua sit vera et realis proprietas alterius, quatuor condiciones ut minimum requirit. Prima est, ut ipsa proprietas sit aliqua res, nam si sit nihil, quomodo esse poterit realis proprietas? Secunda, ut distinguatur aliquo modo ex natura rei ab illo cuius est proprietas, nam si sit omnino idem cum illo, potius erit essentia, vel de essentia eius, quam proprietas. Tertia, ut adaequate illi conveniat seu cum illo convertatur; agimus enim de proprietate, quae per se secundo alicui convenit; nam haec sola est quae sub scientiam cadit et demonstrari potest. Quarta denique est, ut subiectum seu id cuius est proprietas non sit de intrinseca ratione et essentia talis proprietatis, quia, ut Aristoteles dicit, VII Metaph., c. 5, text. 18, et I Poster., c. 18, text. 35, subiectum non cadit intrinsece et essentialiter, sed solum ut additum in definitione passionis; alioqui mutuo ita se haberent, quod passio conveniret subiecto per se secundo, subiectum autem passioni per se primo; quae videtur aperta repugnantia” (DM, 3, 1, 1, p. 103).

<sup>195</sup> “His positus, dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas” (DM, 3, 1, 8, p. 105).

Para responder isso, Suárez faz três considerações. Primeiro, se deve notar que é diferente “algum predicado ser uma afecção verdadeira e real do sujeito” de “ser concebido, explicado e predicado por nós a modo de afecção ou propriedade” (DM, 3, 1, 5)<sup>196</sup>. São coisas distintas a maneira como nós explicamos as propriedades e o modo como algumas propriedades pertencem verdadeiramente e realmente ao sujeito. Para o modo como nós concebemos ou explicamos as propriedades “basta uma distinção de razão, pela qual um seja concebido como sujeito, tendo alguma essência ou noção formal, pelo menos confusamente concebida, e outro a modo de perfeição ou propriedade” (DM, 3, 1, 5)<sup>197</sup>. Suárez dá o exemplo da quantidade. Quando pensamos a quantidade tendo a propriedade de “ser o fundamento da igualdade e desigualdade, esta propriedade não expressa nada na coisa distinta da quantidade, mas é apenas uma aptidão, que nada mais é do que a própria quantidade” (DM, 3, 1, 5)<sup>198</sup>. Embora na coisa essas propriedades não expressem algo distinto, são concebidas como distintas por uma distinção de razão para que se explique mais sobre a quantidade. O mesmo ocorre com as propriedades próprias do ente enquanto ente.

Segundo, nestes atributos tomados formalmente é distinto “que eles próprios sejam entes reais ou de razão, e que se distingam quanto à coisa ou quanto à noção. De fato, pode muito bem ocorrer que sejam reais, embora não se distingam quanto à coisa, mas quanto à noção” (DM, 3, 1, 6)<sup>199</sup>. Há, portanto, propriedades que são reais, mas distintas apenas pela noção porque tal propriedade não é um ente de razão, ou seja, algo construído pelo intelecto que não se encontra na coisa, mas ela aparece como distinta, “apenas pelo modo inadequado de conceber a coisa verdadeira. Pode, portanto, ser um atributo real, embora o modo de atribuição e de distinção seja apenas por uma noção” (DM, 3, 1, 6)<sup>200</sup>.

<sup>196</sup> “Est igitur imprimis advertendum, aliud esse praedicatum aliquod esse veram et realem passionem subiecti, aliud vero concipi, explicari et praedicari a nobis per modum passionis seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi, ad eum modum quo theologi loquuntur de divinis perfectionibus” (DM, 3, 1, 5, p. 104).

<sup>197</sup> “De ratione igitur verae ac realis passionis sunt illae conditiones positae in principio; ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariae, praesertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis, qua unum ut subiectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, aliud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur” (DM 3, 1, 5, p. 104).

<sup>198</sup> “Cuius rei exempla praeter adductum de attributis divinis sumi possunt ex Aristotele, in Praedic., ubi varias proprietates illis attribuit, quae non possunt aliter distingui aut explicari; ut, verbi gratia, docet esse proprietatem quantitatis quod sit fundamentum aequalitatis et inaequalitatis, quae proprietas nihil dicit in re distinctum a quantitate, sed est solum aptitudo, quae nihil aliud est quam ipsa quantitas; concipitur autem a nobis ut ratione distincta ad distinctius explicanda munera ipsius quantitatis. Et eodem modo posset attribui quantitati, ut proprietas eius, esse subiectum proximum corporalium accidentium, quod tamen in re nihil dicit ab ipsa quantitate ex natura rei distinctum”. (DM, 3, 1, 5, p. 104).

<sup>199</sup> “Secundo observandum est, in huiusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse quod ipsa sint entia realia vel rationis; aliud quod distinguantur re vel ratione; optime enim fieri potest ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur, [...]” (DM, 3, 1, 6, p. 104).

<sup>200</sup> “[...] ut in exemplis positis facile patet; et ratio est clara, quia distinctio rationis, quae oritur ex praecisione intellectus, non est per conceptionem alicuius fictae entitatis, quae non sit in re, sed per modum solum inadaequatum concipiendi veram rem; potest ergo esse attributum reale, quamvis modus attributionis et

Terceiro, ‘ente’ possui duplo significado. Própria e rigorosamente significa “a entidade da coisa” (DM 3, 1, 7)<sup>201</sup>. Por outro lado, significa “tudo o que pode ser pura e simplesmente afirmado sobre algo”, mesmo que aquilo que é afirmado não põe nenhuma entidade no ente (DM 3, 1, 7)<sup>202</sup>. Esses predicados ou atributos que são afirmados do ente, mas não põe nenhuma entidade nele, são de dois tipos: o primeiro consiste em negações e privações, por exemplo, que uma coisa é indivisível, que um ato moral é mau; o segundo consiste em “denominações extrínsecas tomadas das próprias coisas, como Deus é chamado de criador conforme o tempo ou que a parede é vista” (DM, 3, 1, 7)<sup>203</sup>. Essas denominações extrínsecas são, às vezes, tomadas como atual (Deus é criador), às vezes como aptitudinal (a parede é visível). No primeiro subgrupo, o qual consiste em negações e privações, está a unidade; no segundo o qual consiste em denominações extrínsecas, estão o verdadeiro e o bom.

Com estas considerações, Suárez afirma, primeiro, que ente enquanto ente “não pode ter afecções positivas, verdadeiras e inteiramente reais distintas dele por natureza da coisa” (DM, 3, 1, 8)<sup>204</sup>. Ente enquanto ente não pode ter afecções distintas por natureza da coisa porque as propriedades são ditas essencialmente do ente na medida em que é ente, ou seja, explicam a própria natureza do ente: “ente, na medida em que é ente, não pode estar fora da essência de algum ente e deste modo nenhuma propriedade ou afecção pode ser real, sem que nela ente esteja incluído essencialmente” (DM, 3, 1, 8)<sup>205</sup>.

Segundo, as propriedades do ente enquanto ente não são entes de razão, mas se predicam do ente verdadeira e realmente. As propriedades transcendentais próprias do ente

*distinctionis sit solum per rationem. Quin potius, si proprie loquamur, ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale et non rationis tantum vel privativum; alioqui, formaliter loquendo, plus quam ratione distingueretur, scilicet ut non ens ab ente, vel ut ab ente vero ens fictum” (DM, 3, 1, 6, p. 104).*

<sup>201</sup> “[...] ens proprie et in rigore significare entitatem rei [...]” (DM, 3, 1, 7, p. 105).

<sup>202</sup> “[...] interdum vero dici ens quidquid simpliciter de aliquo affirmari potest; nam quia affirmatio fit per verbum essendi, quidquid simpliciter attribuitur rebus, quamvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens seu esse;” (DM 3, 1, 7, p. 105).

<sup>203</sup> “[...] huiusmodi autem praedicata seu attributa videntur posse ad duo capita revocari. Unum est eorum, quae in negatione vel privatione consistunt, sic enim dicimus rem esse indivisibilem, actum moralem esse malum, hominem esse caecum, et similia. Aliud est eorum quae consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, etc.; haec autem denominatio interdum sumitur ut actualis et requirit coexistentiam utriusque extremi, ut in exemplis positus, interdum vero ut aptitudinalis, sicut dicitur paries visibilis, etc” (DM, 3, 1, 7, p. 105).

<sup>204</sup> “His positus, dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Haec est sententia D. Thomae, citatis locis, qui recte advertit sermonem esse de ente in quantum ens; nam, in quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia tale ens ut sic potest esse extra essentiam alterius entis, et consequenter etiam extra essentiam suae passionis” (DM, 3, 1, 8, p. 105). Suárez frisa que se trata de uma exposição do ente enquanto ente, porque enquanto tal ente pode haver afecções reais na medida em que pode estar fora da essência de outro ente.

<sup>205</sup> “ens autem in quantum ens non potest esse extra essentiam alicuius entis; et ideo nulla proprietas vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens, et ideo non potest esse ex natura rei distincta ab ente; nam, ut supra ostensum est, ens in quantum ens non distinguitur ex natura rei ab omni ente, in quo includitur essentialiter, et hoc est potissimum fundamentum conclusionis;” (DM, 3, 1, 8, p. 105).

“não dependem da construção do intelecto, mas cabem ao ente, de modo absoluto e antes de toda consideração do intelecto” (DM, 3, 1, 10)<sup>206</sup>. Isso porque essas propriedades não são algo fictício, construídas pelo intelecto, mas elas estão presentes realmente e verdadeiramente no próprio ente enquanto ente (DM, 3, 1, 10)<sup>207</sup>. Uma vez que a metafísica é uma ciência real e verdadeira, cabe a ela demonstrar as propriedades próprias de seu objeto. A metafísica, portanto, não demonstra algo construído pelo intelecto, mas demonstra propriedades que se predicam verdadeiramente e realmente de seu objeto (DM, 3, 1, 10)<sup>208</sup>.

Para provar que as propriedades do ente enquanto ente não são distintas *ex natura rei* do ente e que não são meros entes de razão, Suárez segue o modelo explicativo de Aristóteles, na *Metafísica* IV, 2, 1003b22-24: “ora, o ente e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro [...], ainda que não sejam passíveis de expressão com uma única noção”. Como nota Darge (2015, p. 102), a “relação entre ente e um é caracterizada por duas características: identidade real e diferença específica”. Assim, ‘uno’ não acrescenta algo real ao ‘ente’, porque tudo que é ‘ente’ é ‘uno’ e tudo o que é ‘uno’ é ‘ente’ havendo, portanto, uma identidade real (DM, 3, 1, 11)<sup>209</sup>. Contudo, há uma distinção conceitual, porque ‘ente’ e ‘uno’ indicam aspectos distintos: uno expressa que é indiviso e ente a entidade.

Por isso, Suárez afirma, em terceiro, que os atributos do ente enquanto ente “acrescentam quanto ao formal ou uma negação ou uma denominação extrínseca, tomada por referência a algo extrínseco” não acrescentando algo real ao ente, mas explicam uma perfeição real positiva no ente “de acordo com a própria noção formal ou essencial de ente” (DM, 3, 1, 11)<sup>210</sup>. Se uno põe quanto ao formal uma negação no ente, o não ser dividido, as outras propriedades, verdadeiro e bom, também explicam a própria natureza do ente. Elas não expressam o mesmo que ente, mas “significam, portanto, o ente sob certa referência a outro,

<sup>206</sup> “Dico secundo ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicantur” (DM, 3, 1, 10, p. 106).

<sup>207</sup> “[...] haec autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute et ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt, ut dictum est” (DM, 3, 1, 10, p. 106).

<sup>208</sup> “Simpliciter enim verum est unumquodque ens esse unum et bonum, etc.; ut autem haec vera sint, non oportet ut mens fingat aliqua entia rationis; quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus, etc. Praeterea hoc recte probatur illa ratione quod metaphysica, quae est realis ac vera scientia, haec demonstrat de ente; non autem demonstrat aliquid ab intellectu fictum” (DM, 3, 1, 10, p. 106).

<sup>209</sup> “Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist., IV Metaph., c. 2, simul dicens ens et unum eandem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare; quia nimirum unum de formali addit negationem, quam non dicit ens; per eam vero nihil aliud explicatur quam ipsamet natura entis” (DM 3, 1, 11, p. 106).

<sup>210</sup> “Dico tertio: haec attributa entis de formali addunt vel negationem vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsamet formalem seu essentialem rationem entis” (DM, 3, 1, 11, p. 106).

isto é, na medida em que tem em si por onde ser amado ou ser conhecido verdadeiramente ou algo semelhante” (DM, 3, 1, 11)<sup>211</sup>. Verdadeiro e bom, assim como uno, expressam conceitualmente algo que não é expresso por ente. Eles explicam a natureza do ente. Verdadeiro significa o ente na medida em que pode ser conhecido verdadeiramente por um intelecto. Bom significa o ente na medida em que pode ser amado ou desejado por uma vontade<sup>212</sup>.

Portanto, os atributos do ente enquanto ente não são sinônimos do ente, eles significam algo distinto do ente, não acrescentando algo real, mas são distintos apenas por uma noção:

Estes atributos não são sinônimos do próprio ente. De outro modo, não poderiam, de maneira nenhuma serem chamados propriedades ou atributos e seria ridículo dizer que o ente é uno ou bom. É preciso, portanto, que, quanto ao formal, signifiquem algo distinto de ente. No entanto, não podem significar, quanto ao formal, alguma entidade acrescentada ao ente e distinta do mesmo por natureza da coisa, como foi mostrado. Nem podem também significar entes de razão tomados a rigor, como disse. Portanto, nada mais podem expressar, senão uma negação, ou privação, ou alguma referência ou denominação extrínseca. Por outro, toda esta noção dos atributos tende a que a natureza de ente seja mais perfeitamente conhecida e explicada por nós. De outro modo, seria inútil e não pertinente à ciência do ente. Ora, não é assim, mas muito adaptada. Pois, como nós não conhecemos perfeitamente o que é simples, na medida em que é em si, utilizamos, em parte de negações, em parte de comparações a outras coisas para explicá-lo distintamente. Assim, portanto, embora estes atributos, quanto ao formal, acrescentem negações ou outras referências, por todas elas a natureza de ente é explicitada, quer quanto à perfeição, ou quanto à integridade ou algo semelhante (DM, 3, 1, 11)<sup>213</sup>.

Com isso, a objeção que sustentava não ter o ente enquanto ente propriedades próprias fica solucionada. O ente enquanto ente real possui propriedades próprias mesmo que não sejam diferentes na natureza do ente. Essas propriedades não são forjadas pelo intelecto humano, mas são reais; porém, nós as expressamos apenas por uma distinção conceitual. Por

---

<sup>211</sup> “Similiter autem dicendum est de vero et bono, et si quae sunt alia huiusmodi attributa; haec enim formaliter, et in ordine ad conceptionem nostram, non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem, ut ex se constat; significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet, quatenus in se habet unde ametur, aut vere cognoscatur, aut aliquid simile, prout suis locis declarabimus” (DM, 3, 1, 11, p. 106).

<sup>212</sup> Cf. também DM, 2, 5, 11, p. 96: “[...] passiones entis; sunt enim aliquid, nec enim sunt nihil; et unum, nam unusquisque modus est in se divisus et distinctus a quolibet alio; et bonum, quia habent suam definitam perfectionem et appetibilitatem; et verum, quia non sunt conficti et per se intelligibiles sunt”.

<sup>213</sup> “Ratio autem huius conclusionis est, quia haec attributa non sunt synonyma ipsi enti; alias nullo modo dici possent proprietates seu attributa, essetque nugatio dicere ens esse unum aut bonum; oportet ergo ut de formali significant aliquid praeter ens; non possunt autem de formali significare entitatem aliquam superadditam enti ab ipsoque ex natura rei distinctam, ut ostensum est; neque etiam significare possunt entia rationis in rigore sumpta, ut dixi; ergo nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam. Rursus omnis haec attributorum ratio eo tendit ut perfectius a nobis cognoscatur et explicetur entis natura; alioqui frustra esset et impertinens ad scientiam entis; non autem ita est, sed valde accommodata, nam, quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparationibus ad res alias utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur, quamvis haec attributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura, vel quoad perfectionem, vel quoad integritatem aut aliquid simile” (DM, 3, 1, 11, p. 106).

isso, a metafísica é uma ciência real e verdadeira, cumprindo os requisitos de ciência porque demonstra propriedades próprias do seu objeto adequado.

Quanto à segunda objeção, o ente enquanto ente real possui causas e princípios. As causas ou princípios que a ciência requer são divididos em dois tipos: complexos ou compostos, que são princípios do conhecimento a partir dos quais a demonstração é construída; e simples ou incomplexos, que são princípios do ser, “que são significados pelos termos, que são assumidos no lugar do mediador na demonstração *a priori*” (DM, 1, 1, 29)<sup>214</sup>. Por sua vez, os princípios simples podem ser entendidos de duas maneiras: como sendo “verdadeiras causas, distintas de certo modo, de acordo com a coisa, dos efeitos ou propriedades, que são demonstradas por elas”; e como aquilo que “é razão de outro, na medida em que são concebidos e distinguidos objetivamente” (DM, 1, 1, 29)<sup>215</sup>. As ‘verdadeiras causas’ não são necessárias para a construção de verdadeiras demonstrações e por isso, não são necessárias para fornecer a razão do objeto. Deus é um objeto cognoscível cientificamente e dele são demonstrados atributos tanto *a posteriori*, a partir dos efeitos, quanto *a priori*, inferindo um do outro, como a imortalidade a partir da imaterialidade. Assim, ‘aquilo que é razão de outro’ basta para haver mediador da demonstração, pois fornece a razão formal pela qual tal propriedade cabe à coisa (DM, 1, 1, 29)<sup>216</sup>. Carraud (2002, p. 122)<sup>217</sup> chamou a atenção para a distinção que Suárez faz para as propriedades e causas próprias da ciência metafísica. Não se trata de uma distinção “*secundum rem*, mas, sim, uma distinção de razão. Nesse sentido, a razão é válida como causa”. Para a ciência metafísica basta a demonstração da razão de suas propriedades.

Mesmo que o ente enquanto ente não possua rigorosamente ‘verdadeiras causas’, possui ‘razão de suas propriedades’. Até mesmo em Deus é possível encontrar tais razões

---

<sup>214</sup> “Ad posteriorem partem respondetur imprimis duplicia principia posse in scientia requiri: quaedam dicuntur complexa seu composita, qualia sunt illa ex quibus demonstratio conficitur; alia sunt simplicia, quae significantur per terminos qui loco medii in demonstratione a priori sumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; posteriora autem, principia essendi” (DM, 1, 1, 29, p. 12).

<sup>215</sup> “At vero principia incomplexa duplici modo intelligi possunt: primo, quod sint verae causae secundum rem aliquo modo distinctae ab effectibus, vel proprietatibus, quae per illas demonstrantur; et huiusmodi principia vel causae non sunt simpliciter necessariae ad rationem obiecti, quia necessariae non sunt ad veras demonstrationes conficiendas, ut constat ex I Poster” (DM, 1, 1, 29, p. 12).

<sup>216</sup> “Deus enim est obiectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod obiective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis, nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietas rei convenit” (DM, 1, 1, 29, p. 12).

<sup>217</sup> “[...] la distinction entre les propriétés n’est plus *secundum rem*, mais c’est une distinction de raison. À cette condition, la raison vaut comme cause” (CARRAUD, 2002, p. 122). Tradução minha.

“quando a partir da perfeição infinita de Deus damos a causa de por que é apenas um e assim em relação aos demais” (DM, 1, 1, 29)<sup>218</sup>. Portanto,

[...] o ente, na medida em que é ente, é de si objeto cognoscível cientificamente, tendo suficiente noção formal e princípios suficientes, para que dele sejam demonstradas propriedades; logo, alguma ciência pode versar a seu respeito, a qual não é outra, exceto a metafísica (DM, 1, 1, 29, p. 12)<sup>219</sup>.

Ente enquanto ente possui, portanto, tanto propriedades reais quanto razões que cabem e são demonstrados exclusivamente dele. Por isso não há nenhum impedimento para o ente enquanto ente real ser objeto adequado da ciência metafísica porque ele satisfaz, perfeitamente, os requisitos aristotélicos de cientificidade para algo ser objeto de uma ciência.

Resta responder, para confirmação, a maneira pela qual ente é mais perfeito e mais imperfeito a respeito dos inferiores, pois parece que ‘ente na medida em que é ente’ é o objeto mais imperfeito, porque geral, e estaria incluído nos entes inferiores, gerando dificuldades para a nobreza e perfeição desta ciência, uma vez que não alcançaria os entes perfeitíssimos, por exemplo, Deus. Suárez responderá que

embora o ente, tomado precisamente e distinto quanto à noção (*ratione*), seja menos perfeito do que os graus inferiores, que incluem o próprio ente e algo de outro, pura e simplesmente o ente ou o próprio ser, na medida em que se encontra na coisa com tanta perfeição quanta pode ter na noção de ser (*ratione essendi*), é algo perfeitíssimo. Portanto, esta ciência, embora de um modo considere a noção de ente preciso e abstrato, não se detém nela, mas considera todas as perfeições de ser, que o ente pode ter na própria coisa, pelo menos sem a concreção na matéria sensível e assim inclui os entes perfeitíssimos dos quais a perfeição máxima desta ciência deve ser tomada, se for considerada em ordem às coisas que considera (DM, 1, 1, 30)<sup>220</sup>.

A metafísica não se detém apenas na noção de ente preciso e abstrato, mas considera, também, outras perfeições do ente abstraindo da substância material. Assim, a metafísica pode incluir no seu campo de investigação o ente perfeitíssimo do qual depende a nobreza dessa ciência. A sutileza, a certeza e o modo de considerar da metafísica dependem da abstração do objeto, a partir da classificação das ciências. A questão levantada nesse parágrafo, pelo

---

<sup>218</sup> “Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis” (DM, 1, 1, 29, p. 12).

<sup>219</sup> “Quocirca etiam hanc partem argumenti retorquere possumus, nam ens in quantum ens de se est obiectum scibile, habens sufficientem rationem formalem et principia sufficientia, ut de eo demonstrantur proprietates; ergo circa illud versari potest aliqua scientia, quae non est alia praeter metaphysicam. An vero ens in quantum ens habeat aliquo modo veras et reales causas, dicemus infra, in disp. de causis” (DM, 1, 1, 29, p. 12).

<sup>220</sup> “Ratio entis qualiter perfectior et imperfectior respectu inferiorum.— Ad confirmationem respondetur ex D. Thoma, I, q. 4, a. 2, ad 2, quamvis ens, ut praecise sumptum et ratione distinctum, sit minus perfectum quam gradus inferiores, qui includunt ipsum ens et aliquid aliud, tamen simpliciter ens seu ipsum esse, secundum quod in re reperitur cum tanta perfectione, quam habere potest in ratione essendi, esse quid perfectissimum. Scientia ergo haec, quamvis uno modo consideret rationem entis praecisam et abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes perfectiones essendi, quas in re ipsa potest habere ens, saltem absque concrectione ad materiam sensibilem, et ita includit perfectissima entia a quibus maxima perfectio huius scientiae sumenda est, si in ordine ad res quas contemplatur, consideretur” (DM, 1, 1, 30, p. 12).

jesuíta, ocupará toda a seção II ao mostrar em que medida o ente enquanto ente é considerado na metafísica, ou seja, qual é a abrangência da consideração deste objeto por parte desta ciência.

## **1.5 Estrutura DM 1, 2**

A seção 2, da disputa I, tem a seguinte estrutura:

- 1 – Apresentação do problema: a metafísica trata de todas as coisas segundo as razões próprias ou há uma divisão clara entre os domínios das ciências?
- 2 – Apresentação da opinião de que a metafísica considera todas as coisas e suas propriedades até as espécies últimas;
  - 3-6 – Fundamentação dessa opinião;
- 7 -11 – Refutação dessa opinião;
- 12-21 – Opinião verdadeira – o que a metafísica verdadeiramente considera;
- 22-29 – Respostas às razões contrárias à opinião.

### **1.5.1 O que a metafísica considera enquanto ciência: a metafísica e as ciências particulares**

Apresentado o objeto adequado da ciência metafísica, cabe à segunda seção explicar o que propriamente ela considera, ou seja, saber qual é o âmbito, o domínio da metafísica. Para isso, é preciso esclarecer se a metafísica trata de tudo, de modo que as demais ciências seriam supérfluas, ou se, ao contrário, há uma distinção clara entre as ciências, e havendo, saber qual o recorte de entes cabe à metafísica e por quê. De fato, “para explicar essa dificuldade e mostrar a matéria sobre a qual a metafísica versa, assim como seus fins e limites de maneira mais clara e distinta, que é proposta por nós a presente questão” (DM, 1, 2, 2)<sup>221</sup>. Se esclarecem também quais noções a metafísica trata em particular e quais não, se trata da noção de substância e de acidente, dos predicados comuns às coisas imateriais, das noções de causas, e se é função da metafísica considerar a alma racional.

---

<sup>221</sup> “Ad declarandam hanc difficultatem et materiam in qua metaphysica versatur eiusque fines ac terminos clarius et distinctius aperiendos, proposita nobis est praesens quaestio” (DM, 1, 2, 2, p. 12).

A segunda seção pergunta “se a metafísica versa sobre todas as coisas de acordo com suas noções (*rationes*) próprias” (DM, 1, 2)<sup>222</sup>. A razão da dúvida parece surgir do exposto no fim da primeira seção: se cabe à metafísica tratar do ente real e de todas suas noções, aparentemente a metafísica trataria de tudo, já que ela consideraria tudo o que está sob o ente, suas naturezas e *rationes*, pois a “ciência que trata de algum gênero como do objeto adequado trata também de todas as espécies contidas sob ele, como consta na filosofia” (DM, 1, 2, 2)<sup>223</sup>. Mas se assim fosse, “todas as outras ciências seriam supérfluas, especialmente as que investigam as naturezas (*naturas*) próprias das coisas” (DM, 1, 2, 2)<sup>224</sup> já que a metafísica apresentaria tudo isso, todas as outras ciências seriam partes integrantes dessa ciência universal. Assim, cabe perguntar se existe uma única ciência, que é a metafísica, ou se, ao contrário, há outras ciências.

A primeira opinião, de Egídio Romano (1243/47-1315), é de que “a metafísica considera todas as coisas e suas propriedades até as espécies últimas ou as diferenças destas” (DM, 1, 2, 2)<sup>225</sup>. Antônio Bernardo Mirandolano segue a tese de Egídio, afirmando que as outras ciências não se distinguem completamente da metafísica, mas todas as ciências são partes de uma única ciência. As ciências são distinguidas e enumeradas como várias apenas para facilitar o aprendizado, por causa da variedade das coisas (DM, 1, 2, 2)<sup>226</sup>.

Quatro fundamentos podem embasar essa posição. Primeiro (DM, 1, 2, 3)<sup>227</sup>, pela autoridade de Aristóteles ao afirmar que “a metafísica é uma ciência universal, pois discute

---

<sup>222</sup> “Utrum metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum” (DM, 1, 2, p. 12). Ao analisar o livro IV no *Index* da metafísica de Aristóteles preparado por Suárez, pergunta-se: “quaenam entia seu quas rationes entium metaphysica sua contemplatione attingat. Disp I, sect. 2, per totam”.

<sup>223</sup> “Ratio dubitandi pro utraque parte. Ex dictis in praecedenti sectione, videtur inferri pertinere ad hanc scientiam de omni ente et secundum omnem rationem entis disserere, quia scientia, quae tractat de aliquo genere ut de obiecto adaequato, tractat etiam de omnibus speciebus sub illo contentis, ut de philosophia constat” (DM, 1, 2, 2, p. 12).

<sup>224</sup> “Et ratio est quia alias non erit adaequatio inter tale obiectum et talem scientiam; plura enim sub uno extremo quam sub alio continebuntur; ergo pari ratione scientia quae speculatur ens ut adaequatum obiectum, omnia quae sub illo continentur considerat. In contrarium vero est, quia, si hoc ita esset, supervacaneae essent omnes aliae scientiae, praesertim illae quae proprias rerum naturas inquirunt, quandoquidem totum hoc sola metaphysica sufficienter praestaret” (DM, 1, 2, 1, p. 12).

<sup>225</sup> “In qua Aegid., I Metaph., q. 22, et in principio Poster., affirmat metaphysicam de omnibus rebus et earum proprietatibus usque ad ultimas species seu differentias earum considerare” (DM 1, 2, 2, p. 12).

<sup>226</sup> “Quam sententiam defendit Antonius Mirand., lib. XIII de Evers. singul. certam., sec. 6 et 7. Qui consequenter affirmat caeteras scientias non esse a metaphysica totaliter diversas, sed esse partes eius, seu potius omnes esse partes unius scientiae; communi autem usu distingui et numerari ut plures propter commoditatem et usum earum in addiscendo, quia ita docentur et addiscuntur, ac si essent distinctae, idque propter rerum varietatem” (DM, 1, 2, 2, p. 12-13).

<sup>227</sup> “Fundarique potest amplius haec sententia, primo in auctoritate Aristotelis, I Metaph., c. 2, dicente metaphysicam esse universalem scientiam, quia de omnibus rebus disputat. Et lib. IV, in princ., ait hanc scientiam universaliter de ente disputare; et in fine text. 2 addit, sicut est unus sensus unius obiecti et eorum quae sub ipso continentur, ita unam scientiam hanc speculari ens in quantum ens, et species eius, et species specierum; et lib. I Posteriorum, c. 23 ait, eiusdem scientiae esse considerare totum et partes, id est, genus et species, seu praedicata universalia et specialia; et lib. VI Metaph., c. 1, dicit metaphysicam quod quid est rerum omnium

sobre todas as coisas” (*Met*, 982a8-10, 19-23), ela versa sobre “o ente em universal” acrescentando que “assim como há um só sentido de um único objeto e dos que estão contidos sob ele, assim também esta ciência una considera o ente, na medida em que é ente, as suas espécies e as espécies das espécies” (*Met*, 1003a20-26). Também afirma que cabe “à mesma ciência considerar o todo e as partes” (*AP*, 87a37ss) e que considera “o que algo é de todas as coisas” (*Met*, 1025b3-10).

O segundo fundamento é que não há nenhum impedimento para a existência de uma ciência que considere todas as coisas. Em não havendo, pode se dar “porque as ciências não devem ser distinguidas e multiplicadas sem causa, quanto também porque o intelecto adquire as ciências do melhor modo que pode; ora é mais perfeito adquirir a ciência unificada de todas as coisas do que dividida” (*DM*, 1, 2, 4)<sup>228</sup>. Dado que a ciência metafísica é a mais digna e universal entre as que podem ser naturalmente conhecidas, ela deve ser a ciência unificada. Prova-se: a faculdade de compreender é una, a qual versa sobre o ente enquanto é ente, descendo assim a todas as razões próprias e específicas dos entes. Pode, assim, adquirir um hábito de ciência que a torne fácil e capacitada para conhecer todo o ente. Esse hábito deve ser tão universal quanto a potência, caso contrário, não haveria adequação, a potência não estaria perfeitamente disposta para todos os atos necessários para a ciência perfeita e unificada. Para a ciência perfeita, não é suficiente saber o que cada um é, mas é preciso distinguir do resto, o que nenhuma ciência pode fazer a não ser que “considere tudo de acordo com as noções próprias deles, pelas quais distinguem-se, pois a distinção entre os extremos não pode ser conhecida, a não ser que ambos sejam conhecidos de acordo com suas próprias noções nas quais se distinguem” (*DM*, 1, 2, 4)<sup>229</sup>. Ao adquirir uma ciência unificada, se pode conhecer as noções próprias de cada coisa.

---

considerare” (*DM*, 1, 2, 3, p. 13). Estes pareceres serão devidamente explicados no teor do texto aristotélico por Suárez no § 7 da presente seção, que analisaremos a frente

<sup>228</sup> “Secundo argumentor in hunc modum, quia non repugnat dari unam scientiam quae de rebus omnibus hoc modo consideret; ergo danda est huiusmodi scientia, tum quia non sunt distinguendae et multiplicandae scientiae sine causa; tum etiam quia intellectus acquirit scientias perfectiori modo quo potest; perfectius autem est rerum omnium scientiam unitam acquirere, quam divisam; ergo. Sed huiusmodi scientia non potest esse alia nisi metaphysica, quae dignissima et universalissima est omnium quae naturaliter esse possunt” (*DM*, 1, 2, 4, p. 13).

<sup>229</sup> “Primum antecedens probatur, quia una est intelligendi facultas, quae circa ens in quantum ens hoc modo versatur, descendendo ad omnes proprias et específicas rationes entium; ergo potest acquirere unum scientiae habitum, quo facilis reddatur et prompta ad totum ens eodem modo cognoscendum; oportet enim ut iste habitus tam universalis sit, sicut est potentia ipsa, alioqui non potest perfecte illa potentia bene disponi ad omnes actus suos ad perfectam scientiam necessarios. Ut, verbi gratia, ad perfectam scientiam non satis est scire quid unumquodque sit, sed necesse est illud a caeteris distinguere, ut, verbi gratia, hominem a leone et ab angelo, et sic de caeteris, quod tamen nulla scientia praestare potest, nisi quae universaliter consideret omnia secundum proprias rationes eorum, per quas distinguuntur, quia non potest distinctio inter extrema cognosci, nisi cognitio ambobus secundum proprias rationes in quibus distinguuntur, ut per se notum est et docet Aristoteles, III de Anim, c. 2” (*DM*, 1, 2, 4, p. 13).

Em terceiro, se algo obstasse a universalidade da metafísica pelo argumento de que “nem todas as noções dos entes abstraem da matéria de acordo com o ser”, se responde que isso não obsta porque a “metafísica desce à consideração de várias noções ou quiddidades dos entes, que não podem ser sem matéria” (DM, 1, 2, 5)<sup>230</sup>. Dado que a metafísica “distingue o ente finito nos dez gêneros primeiros dos predicamentos” e “a substância em material e imaterial”, parece que ela não poderia se ocupar do imaterial sem antes conhecer as noções próprias e as quiddidades do material (DM, 1, 2, 5)<sup>231</sup>. Desse modo, a metafísica abarcaria, também, as noções e quiddidades das substâncias que são objeto da física ou filosofia da natureza. Para conhecer o que é a substância imaterial, antes seria preciso conhecer o que é a substância material, já que é só pela carência, privação, da substância material, que se conhece a substância imaterial (DM, 1, 2, 5)<sup>232</sup>. A metafísica se ocupa, também, das noções próprias e quiddidades dos acidentes. Também, há alguns gêneros primeiros que concernem completamente à matéria, e que cabem à consideração da metafísica, como a quantidade, o hábito, a situação (DM, 1, 2, 6)<sup>233</sup>.

Em quarto lugar supõe-se que “a metafísica é um hábito<sup>234</sup> simples ou uma coleção de vários como que parciais” (DM, 1, 2, 6)<sup>235</sup>. Se for um hábito simples, a metafísica considera “precisamente a noção de ente como tal e não desce a nenhuma noção de ente particular ou menos universal” (DM, 1, 2, 6)<sup>236</sup>, o que é falso, porque o hábito simples não conseguiria possuir uma noção comum e descer aos particulares. Ao contrário, se é defendido que a metafísica é um hábito como coleção de vários parciais, “não haveria maior razão de construir

<sup>230</sup> “Unde argumentor tertio, quia si quid obstaret huic universalitati metaphysicae, maxime quod non omnes rationes entium abstrahant a materia secundum esse; sed hoc non obstat, quia necessario dicendum est metaphysicam descendere ad considerandas plures rationes seu quidditates entium quae sine materia esse non possunt” (DM 1, 2, 5, p. 13).

<sup>231</sup> “[...] Distinguit enim metaphysica ens finitum in decem prima genera praedicamentorum; rursusque substantiam in materialem et immaterialem distinguit; non posset enim ad immaterialem descendere, nisi eam a materiali discerneret, neque etiam posset hoc praestare, nisi propriam rationem et quidditatem substantiae materialis ut sic prius traderet; spectat ergo hoc ad metaphysicae munus;” (DM, 1, 2, 5, p. 13).

<sup>232</sup> “[...] immo, cum nos immaterialia non nisi ad modum privationum cognoscamus, prius oportet scire quid materialis substantia seu materia sit, ut per carentiam eius immaterialem substantiam apprehendamus. Atque ita Aristoteles, VII et VIII Metaph., ex professo disputat de substantia materiali, et de principiis eius intrinsicis, quae sunt materia et forma” (DM, 1, 2, 5, p. 13).

<sup>233</sup> “Rursusque idem argumentum in accidentibus fieri potest, ut in qualitativibus, relationibus et similibus” (DM 1, 2, 6, p. 13).

<sup>234</sup> Na tradução que estamos utilizando traduz-se *habitus* por habilitação. Preferimos, porém, traduzir aqui *habitus* por hábito.

<sup>235</sup> “Quarto, vel supponimus metaphysicam esse unum habitum simplicem, vel collectionem plurium quasi partialium” (DM, 1, 2, 6, p. 13).

<sup>236</sup> “Si primum dicatur, necesse est consequenter dicere metaphysicam praecise considerare rationem entis ut sic, et ad nullam particularem seu minus universalem rationem entis descendere, quod est plane falsum, ut constat ex dictis sectione praecedenti et patebit amplius ex dicendis. Sequela probatur, quia non potest idem habitus simplex attingere rationem communem secundum se ac praecisam, et ad particulares descendere, ut declarabimus sectione sequenti” (DM, 1, 2, 6, p. 13-14).

uma ciência que verse sobre o ente como tal e sobre certos entes, do que sobre todos em particular, pois, ambos podem ser feitos de modo igualmente adequado pela coleção de vários” (DM, 1, 2, 6)<sup>237</sup>. Essa questão leva o jesuíta a considerar a unidade da ciência metafísica e dedica-lhe a seção III, da primeira disputa, para respondê-la, considerando a questão difícil, e fornecendo o tratamento completo na disputa 44, ao tratar sobre os hábitos<sup>238</sup>. A unidade da ciência metafísica depende da distinção das ciências, a partir dos graus de abstrações do objeto de cada ciência especulativa. Ao analisarmos a seção III, da disputa I, voltaremos a essa questão.

Apresentados os quatro fundamentos para posição de que a metafísica trataria de tudo, Suárez passa agora a refutá-los, mostrando que “quase todos os autores” a rejeitam e que ela é afastada do pensamento de Aristóteles e da verdade. Opera-se em três momentos: primeiro, mostra que Aristóteles nega que a metafísica trata de todas as coisas, a partir da distinção das ciências (DM, 1, 2, 7); depois, prova que a matemática e a física são verdadeiras ciências e possuem evidência dos seus próprios princípios (DM, 1, 2, 8-11); por fim, apresenta sua posição mostrando o que a metafísica propriamente considera (DM, 1, 2, 12-18)<sup>239</sup>.

No livro I, da *Met* (982a7-10), Aristóteles afirma que “o sábio sabe tudo, como é possível saber, não tendo ciência de tudo em sua singularidade” e mais abaixo explica que “aquele que tem ciência universal, de certo modo sabe tudo que está sujeito aos universais” (*Met*, 982a22). Suárez argumenta que o próprio Aristóteles não considera que a metafísica trata de tudo, ou que conhece cada coisa individualmente, mas que considera apenas “na medida em que está contido sob o universal” (DM, 1, 2, 7)<sup>240</sup>. No livro IV, da *Met*, Aristóteles distingue a metafísica das outras ciências, mostrando que cada uma se ocupa de um domínio específico de entes:

existe uma ciência que considera o ente enquanto ente e as propriedades que lhe cabem por si; ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ente enquanto ente, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas (*Met*, 1003a20-26).

<sup>237</sup> “. Si autem posterius dicamus, scilicet, solum esse unum habitum collectione plurium partialium, nulla erit maior ratio conficiendi unam scientiam quae versetur circa ens ut sic et circa quaedam entia, quam circa omnia in particulari; quia utrumque aequè commode fieri potest collectione plurium” (DM, 1, 2, 6, p. 14).

<sup>238</sup> Cf. Doyle (1991, p. 311-334).

<sup>239</sup> Cf. Forlivesi (2004, p. 6).

<sup>240</sup> “Haec vero sententia ab omnibus fere scriptoribus ut a mente Aristotelis et a veritate aliena reiicitur; expresse enim ipse Aristoteles, lib. I, c. 2, cum dixisset sapientem scire omnia, subdit, ut possibile est scire non habentem singulariter eorum scientiam; et infra hoc declarans dicit, eum qui habet universalem scientiam quodammodo omnia scire quae subiecta sunt universalibus. Dicit autem, quodammodo, quia non scit illa simpliciter et secundum propria ex vi talis scientiae, sed quatenus sub universali continentur” (DM, 1, 2, 7, p. 14).

Também no livro VI, da *Met* (1026a6-23), Aristóteles distingue as três ciências especulativas em filosofia, matemática e teologia natural pela “abstração dos objetos”, “pelas coisas que tratam” e “pelo modo pelo qual procedem e demonstram” (DM, 1, 2, 7)<sup>241</sup>.

De fato, para Aristóteles, a ciência teórica trata de conhecer as causas eternas e necessárias, comportando três divisões. A teologia (chamada por Aristóteles de filosofia primeira ou sabedoria) “diz respeito a coisas separadas e imóveis” (*Met*, VI, I, 1026a 15). As matemáticas “dizem respeito a coisas imóveis, porém, igualmente não separadas, mas existentes na matéria” (*Met*, VI, I, 1026a 14). Os objetos da matemática não se movem, eles não surgem do mundo natural, mas de uma abstração, de um olhar sobre o mundo, subtraindo todas as características destes objetos, exceto a quantidade. A física, por sua vez, “diz respeito a coisas não separadas, mas não imóveis” (*Met*, VI, I, 1026a 12)<sup>242</sup>. Diferentemente da matemática, a física, trata então das coisas em movimento. Suárez afirma que “todos os intérpretes de Aristóteles e quase todos os filósofos seguiram essa divisão” (DM, 1, 2, 7)<sup>243</sup>.

Além da distinção das ciências, também há um segundo parecer aceito pelos intérpretes de Aristóteles e filósofos, a saber: “que a metafísica não considera todos os entes de acordo com os graus ou noções especiais tais como são considerados pelo filósofo<sup>244</sup> ou matemático” (DM, 1, 2, 8)<sup>245</sup>. A metafísica considera o ente enquanto ente, e não enquanto é este ou aquele ente particular. Segundo Averróis, a “metafísica só considera a matéria na

---

<sup>241</sup> “Clarius lib. IV, in principio, distinguit hanc scientiam a caeteris, quia speculatur ens ut ens et quae ei per se insunt; nullae autem caeterarum universaliter de ente prout ens est, considerant, sed eius aliquam partem abscondentes, quod ei accidit (id est, convenit) speculantur, ut mathematicae scientiae. Distinguit ergo hanc scientiam a caeteris, quae circa particularia entia versantur; non ergo haec considerat partem illam entis quam aliae abscondunt. Idem repetit lib. VI, a principio, ubi tres speculativas scientias distinguit, philosophiam, mathematicam et naturalem theologiam, quas distinguit tum ex abstractione obiectorum, tum etiam consequenter ex rebus de quibus tractant, tum denique ex modo quo procedunt et demonstrant, ut infra declarabimus” (DM, 1, 2, 7, p. 14).

<sup>242</sup> “Conseqüentemente, seriam três as filosofias teóricas: a matemática, a ciência da natureza e a teologia (pois é evidente que, se o divino encontra-se em alguma parte, encontra-se nesse tipo de natureza), e é preciso que a mais valiosa seja a respeito do gênero mais valioso. Assim, as ciências teóricas são mais dignas de escolha do que as outras e, entre as teóricas, é esta que é a mais digna de escolha” (*Met*, VI, I, 1026a 18-22). “É claro, portanto, que existem três grandes gêneros de ciências teóricas: física, matemática e teologia. Ora, entre todos os gêneros de ciências o gênero das ciências teóricas é o mais excelente, e entre as ciências teóricas a última ilustrada é o mais excelente, porque tem por objeto aquele ser que vale mais do que todos, e toda ciência é qualificada como superior ou inferior com base em seu objeto (*Met*, XI, 1064b 1-5). Tradução de Angioni (2007).

<sup>243</sup> “Atque hanc divisionem scientiarum speculativarum secuti sunt omnes Aristotelis interpretes, et fere omnes philosophi, ut latius traditur in I Posteriorum” (DM, 1, 2, 7, p. 14).

<sup>244</sup> Frisando novamente que ‘filósofo’ neste contexto indica o filósofo da natureza ou físico.

<sup>245</sup> “Est ergo secunda sententia ab his omnibus recepta, metaphysicam non considerare entia omnia secundum omnes gradus seu rationes speciales, prout a philosopho vel mathematico considerantur” (DM, 1, 2, 8, p. 14).

medida em que é certo ente e a física considera a matéria na medida em que é substrato da forma” (DM, 1, 2, 8)<sup>246</sup>.

Na sequência, contra o primeiro parecer, Suárez explica que existem três modos pelos quais a metafísica pode considerar todas as coisas de acordo com as noções próprias delas. No primeiro modo, poderia se argumentar que as outras ciências tratam de todas as coisas de acordo com suas noções próprias apenas de uma maneira que o conhecimento obtido por estas ciências não “é verdadeiro e propriamente científico mas de alguma forma inferior e só seja chamado de ciência de modo comum, pois tem alguma certeza, seja pelo sentido, seja por alguma fé humana, do modo pelo qual a ciência subalternada, quando está sem a subalternante, é denominada ciência” (DM, 1, 2, 8)<sup>247</sup>. Ora, Suárez argumenta que esse parecer é falso por três razões: primeiro por supor que se dê a subalternação das outras ciências à metafísica, o que não ocorre<sup>248</sup>. Segundo, porque supõe que as outras ciências não têm evidência dos seus próprios princípios, o que é falso<sup>249</sup>. Dado que as outras ciências possuem evidência dos seus próprios princípios, nada lhes falta para serem verdadeira e propriamente ciência. De fato, “a matemática tem princípios próprios, evidentes e conhecido por si mesmos, a partir dos quais procede por demonstrações evidentes, não se apoiando em algum testemunho ou fé humana, como é conhecido por si mesmo, mas na evidência que constrange o intelecto” (DM, 1, 2, 8)<sup>250</sup>. A evidência da matemática, portanto, é como que ‘autoevidente’, já que o intelecto não pode negar o assentimento diante da evidência de certos princípios, por exemplo, que o triângulo possui três lados. Por isso, os princípios da matemática baseiam-se ‘na evidência que constrange o intelecto’. Também a matemática não se apoia nos sentidos porque ela abstrai da matéria sensível; se usa alguma vez de figuras visíveis é “apenas para que a mente apreenda perfeitamente os termos dos princípios para que

<sup>246</sup> “Unde Averroes, II Physicorum, comm. 22, ait metaphysicam solum considerarem atheriam, ut est quoddam ens; physicam vero considerare illam ut est subiectum formae [...]” (DM, 1, 2, 8, p. 14).

<sup>247</sup> “Primo, ut non sola ipsa, sed aliae scientiae distinctae a metaphysica de eis speculentur, ita tamen ut cognitio earum, quae per alias scientias habetur, non sit vere ac proprie scientifica, sed alicuius ordinis inferioris, et solum appelletur scientia vulgari modo, quia habet aliquam certitudinem, vel ex sensu, vel ex aliqua fide humana, ad eum modum quo scientia subalternata, quando est sine subalternante, scientia appellatur” (DM, 1, 2, 8, p. 14).

<sup>248</sup> “Ex dictis igitur non obscure colligitur nullam proprietatem scientiae proprie subalternantis convenire metaphysicae respectu aliarum scientiarum” (DM, 1, 5, 51). Sobre a subalternação das ciências em Suárez, cf. Ribeiro do Nascimento (2011, p. 91-98).

<sup>249</sup> “Primum enim non pendent omnino aliae scientiae in esse scientiae a metaphysica, quia non pendent in omni evidentia et certitudine suorum principiorum. Habent enim sua principia immediata, et indemonstrabilia ostensive et directe; quod satis est ut possint habere evidentiam eorum immediate ab habitu principiorum, quae sufficit ad generandam scientiam” (DM, 1, 5, 51).

<sup>250</sup> “Minor vero patet, quia est contra experientiam, nam mathematica habet propria principia evidentia et per se nota, ex quibus per evidentes demonstrationes procedit, nec nititur aliquo testimonio aut fide humana, ut per se notum est, sed evidentia cogente intellectum” (DM, 1, 2, 8, p. 14).

possa perceber sua conexão intrínseca” (DM, 1, 2, 8)<sup>251</sup>. Portanto, a matemática é ciência, tem evidência dos seus próprios princípios e não depende da metafísica para demonstrar com evidência seus princípios.

Embora a evidência da filosofia, isto é, da filosofia natural ou física<sup>252</sup>, não seja como a da matemática, ela também possui a que lhe é própria, não dependendo da opinião humana ou da fé, nem se torna mais evidente por alguma conexão com a metafísica. De fato, a física funda-se “por si na evidência de seus princípios, que, além disso, não recebe, por primeiro, da metafísica, mas da habilitação dos princípios” (DM, 1, 2, 9)<sup>253</sup>. Caso alguém argumente que a evidência na filosofia é *a posteriori*, e a partir dos efeitos conhecidos pelo sentido, e teria maior evidência se conhecida pela metafísica, se responde que “aquelas coisas físicas que são por nós conhecidas tão imperfeitamente pela filosofia, não são conhecidas mais perfeitamente ou mais evidentemente pela metafísica” (DM, 1, 2, 9)<sup>254</sup>. Suárez delimita o âmbito das ciências, mostrando que ao se recorrer à metafísica para buscar um esclarecimento das coisas naturais, que seriam conhecidas imperfeitamente na física, não se encontra maior perfeição ou evidência na metafísica, porque a evidência destas

pode ser tida por si na própria filosofia, pois, embora principie pelo sentido, nem sempre se funda nele, mas dele se serve como ministro para perceber pelo intelecto as naturezas das coisas, as quais uma vez conhecidas, elabora uma demonstração *a priori* pelos princípios por si e evidentes ao intelecto pelos termos; nem é possível imaginar outro modo pelo qual se tenha, pela metafísica, uma ciência mais perfeita ou mais evidente de tais coisas naturais; portanto, tal modo de dizer é elaborado gratuitamente (DM, 1, 2, 9)<sup>255</sup>.

A filosofia natural, isto é, a física, assim como a matemática, é verdadeira e propriamente ciência porque possui evidência de seus princípios. Se a evidência matemática

<sup>251</sup> “Neque etiam nititur sensu, nam, per se loquendo, abstrahit a materia sensibili, et consequenter ab effectibus sensibilibus. Quod si aliquando utitur figuris visibilibus, solum est ut mens perfecte apprehendat terminos principiorum, ut possit intrinsecam eorum connexionem perspicere” (DM, 1, 2, 8, p. 14).

<sup>252</sup> Assim como filósofo indica o físico nas DM, filosofia indica o que chamamos de física, ou nos termos da época filosofia natural.

<sup>253</sup> “Philosophia vero, quamvis non habeat tantam evidentiam sicut mathematica, habet tamen sibi propriam et accommodatam, quia etiam non fundatur per se in humana auctoritate; quod si in aliqua parte ita procedit, quoad illam non est scientia, sed mere fides et opinio, neque mutabit rationem suam, aut evidentior fiet propter connexionem cum metaphysica; fundatur ergo per se in evidentia suorum principiorum, quam etiam non habet primario ex metaphysica, sed ex habitu principiorum” (DM, 1, 2, 9, p. 14).

<sup>254</sup> “Quod si quis dicat hanc evidentiam in philosophia solum esse a posteriori, et ab effectibus per sensum cognitis, respondetur fatendo in nobis magna quidem ex parte ita contingere propter imperfectionem nostram; tamen hoc nihil refert ad id de quo agimus; nam illae res physicae quae tam imperfecte per philosophiam cognoscuntur a nobis, non cognoscuntur perfectius aut evidentius per metaphysicam (DM, 1, 2, 9, p. 15).

<sup>255</sup> “Quod si res aliquae naturalis perfectiori modo cognosci possunt ab intellectu humano corpori coniuncto, ut revera possunt, in his non expectatur maior evidentia a metaphysica, sed in ipsa philosophia per se haberi potest; nam, licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se et ex terminis evidentia intellectui, nec potest fingi alius modus quo per metaphysicam habeatur perfectior scientia aut evidentior huiusmodi naturalium rerum; est ergo gratis confictus huiusmodi dicendi modus” (DM, 1, 2, 9, p. 15).

era propriamente a que ‘constrange o intelecto’, isto é, que força o intelecto a conhecer e demonstrar os princípios por si mesmo, a filosofia inicia pelos sentidos e depois ‘percebe’, pelo intelecto, as naturezas das coisas. Constata-se, assim, que a filosofia tem uma evidência que é *a posteriori*, já que conhecida/elaborada pelos sentidos, e outra *a priori*, na medida em que, se valendo da evidência conhecida pelos sentidos, pode elaborar, também uma evidência pelos princípios por si e evidentes ao intelecto pelos termos. Nesse sentido, a metafísica não teria maior evidência do que a filosofia das coisas naturais.

Pode haver um segundo modo de entender que a metafísica considera todas as coisas de acordo com suas noções próprias “porque a metafísica como ciência universalíssima abarca todos estes por virtude e eficácia (por assim dizer) mesmo se as outras ciências particulares possam atingir alguma parte deste objeto de modo próprio e particular, embora científico, e perfeito no seu gênero” (DM, 1, 2, 10)<sup>256</sup>. Esse segundo modo admite que as outras ciências são verdadeiras, perfeitas e atingem seus objetos de maneira própria e particular, como provou o primeiro modo a partir da evidência dos princípios da matemática e da filosofia. Ainda se poderia considerar que a metafísica abarcaria, por ser a ciência mais universal, todos os entes com todas as noções deles pela sua virtude e eficácia, isto é, por ser a ciência mais universal, verdadeira sabedoria, a principal e senhora das outras, como é dito no proêmio da primeira disputa, abarcaria as noções das ciências particulares. Suárez exemplifica que, assim como a causa particular e a universal, o sentido particular e o comum são distintos, “o comum atinge tudo do particular, embora não ao contrário, assim também poder-se-ia estimar sobre esta ciência e sobre as outras” (DM, 1, 2, 10)<sup>257</sup>. A ciência universal abarcaria as noções das ciências particulares, mas o inverso não ocorreria.

Contudo, esse modo não possui nenhuma probabilidade de ser verdadeiro porque “não é possível nenhum modo natural de demonstrar as coisas físicas ou matemáticas mais elevado e mais perfeito do que aquele que as próprias ciências particulares observam. Portanto, é supérfluo e sem justificativa o estabelecimento de ciências particulares distintas, se houver uma universal que desça a tudo isso” (DM, 1, 2, 10)<sup>258</sup>. Ora, isso é falso, porque pelo fato de

---

<sup>256</sup> “Aliter ergo intelligi potest, quod metaphysica tractet de omnibus entibus secundum omnes rationes eorum, scilicet, quia metaphysica, tamquam scientia universalissima, omnia haec complectitur virtute et efficacia sua (ut sic dicam), etiamsi aliae scientiae particulares aliquam partem huius obiecti possint attingere proprio et particulari modo, quamvis scientifico et in suo genere perfecto” (DM, 1, 2, 10, p. 15).

<sup>257</sup> “Itaque, sicut causa particularis et universalis, sensus particularis et universalis, distincti sunt, et universalis attingit quidquid particularis, quamvis non e contrario, ita existimari posset de hac scientia et de caeteris” (DM, 1, 2, 10, p. 15).

<sup>258</sup> “Verumtamen hic etiam modus nihil habet probabilitatis, primo, quia, ut ex discursu proxime facto sumi potest, nullus est possibilis naturalis modus demonstrandi proprias res físicas aut mathematicas altior ac perfectior quam is quem servant ipsae scientiae particulares; ergo superflue et sine causa ponuntur scientiae particulares distinctae, si est una universalis, quae ad illa omnia descendat” (DM, 1, 2, 10, p. 15).

existirem as ciências particulares e de demonstrarem seus objetos de modo elevado, perfeito e com evidência, não precisam recorrer à metafísica como uma ciência universal para considerar os objetos das ciências particulares (DM, 1, 2, 10)<sup>259</sup>. Ou seja, o fato de haver ciências particulares prova que não há esta ciência universal que desce a tudo.

O terceiro e último modo da metafísica tratar de todas as coisas seria confundir todas as ciências em uma, entendendo que todas as denominações ou conceitos da matemática, da filosofia e da metafísica são apenas denominações ou conceitos inadequados da mesma ciência (DM, 1, 2, 11)<sup>260</sup>. Suárez considera que é “inconcebível que todas estas, por si mesmas, sejam, verdadeiras e propriamente uma única ciência humana” (DM, 1, 2, 11)<sup>261</sup> por três razões. Primeiro, porque a divisão das ciências é conhecida por si mesma a quase todos os filósofos. Segundo, porque cada ciência trata de um tema diverso, não havendo conexão entre si quanto àquilo que é próprio de cada uma. E terceiro, elas se diferem muito pelo modo de proceder a partir da tríplice abstração da matéria, “pois o filósofo quase não se afasta do sentido; o metafísico, procede, na verdade, por princípios universalíssimos e abstratos ao máximo; o matemático, procede deveras por certo modo intermediário” (DM, 1, 2, 11)<sup>262</sup>. Se a filosofia e a matemática são ciências distintas, muito mais a metafísica se distingue destas ao tratar das coisas separadas da matéria tanto “na perfeição do ente quanto na abstração e quanto ainda no modo de raciocinar, na dificuldade e na sutileza da própria ciência” (DM, 1, 2, 11)<sup>263</sup>. Se ressaltam, aqui, os critérios que distinguem a metafísica das outras ciências. Dado que as ciências se distinguem por causa do tipo de abstração e do modo de proceder diverso, o mesmo deve valer para a metafísica. Se conclui, então, que a metafísica “não versa sobre todas as coisas que as demais ciências consideram, de acordo com as noções próprias,

---

<sup>259</sup> “[...] si metaphysica specularetur res, verbi gratia, naturales secundum proprias rationes earum ut sic, non acquireretur per actus nobiliores quam sint ii quos philosophia de eisdem rebus exercere posset, quia neque quoad eam partem haberent maiorem evidentiam neque altiora principia” (DM, 1, 2, 10, p. 15).

<sup>260</sup> “Tertio itaque modo intelligi illa opinio potest confundendo omnes scientias in unam metaphysicam, ita ut intelligamus has denominationes vel conceptus mathematicae, philosophiae ac metaphysicae, solum esse denominationes seu conceptus inadaequatos eiusdem scientiae” (DM, 1, 2, 11, p. 15).

<sup>261</sup> “Addo deinde [...] per sese incredibile esse eas omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse” (DM, 1, 2, 11, p. 15).

<sup>262</sup> “Primo quidem, quia hoc per se notum visum est omnibus fere philosophis. Secundo, quia agunt de rebus omnino diversis, et fere nullam inter se habent connexionem, quantum ad ea quae sunt propria uniuscuiusque. Tertio, quia multum differunt in modo procedendi; nam philosophus vix recedit a sensu; metaphysicus vero procedit per principia universalissima et maxime abstracta; mathematicus vero medio quodam modo procedit; qui modi procedendi oriuntur ex illa vulgati triplici abstractione a materia” (DM, 1, 2, 11, p. 15).

<sup>263</sup> “Quod si hae scientiae distinctae sunt, non minus distinguitur metaphysica ab aliis duabus quam aliae duae inter se, quia res a materia separatae, de quibus tractat, non minus, immo magis distant a caeteris, quam reliqua omnia inter se, tum in perfectione entis, tum in abstractione, tum etiam in modo ratiocinandi et difficultate ac subtilitate ipsiusmet scientiae;” (DM, 1, 2, 11, p. 15)

pelas quais são consideradas por estas” (DM, 1, 2, 11)<sup>264</sup>. O que distingue a metafísica das outras ciências são os respectivos graus de abstração da matéria.

Suárez não aceita, portanto, o parecer de que a metafísica trataria de tudo, inclusive das *rationes* ou naturezas inferiores de todos os entes reais. Contudo, não exclui de sua consideração alguns entes inferiores. Para confirmar e esclarecer, precisamente, de quais coisas a metafísica trata, algumas premissas são necessárias.

A primeira delas é: “embora esta ciência considere o ente na medida em que é ente e as propriedades que lhe cabem por si como tal, não se detém na noção discernida e como que atual do ente como tal, mas desce à consideração de alguns inferiores, de acordo com suas noções” (DM, 1, 2, 12)<sup>265</sup>. O jesuíta explica, a partir de uma distinção usada pelos dialéticos, sobre como um gênero pode ser considerado, aplicado ao ente. Um gênero pode ser concebido como um todo atual ou como um todo potencial, dependendo do modo como ele foi abstraído: por “abstração precisiva” ou por “abstração total” (DM, 1, 2, 12)<sup>266</sup>. Quando tomado a partir da abstração precisiva, trata-se de um recorte preciso, ou seja, somente gênero, separado de todo o resto, é considerado, ou seja, “apenas aquilo que, em sua noção formal, inclui em ato no seu conceito objetivo, assim discernido” (DM, 1, 2, 12)<sup>267</sup>. Quando tomado a partir da abstração total, o que se está considerando é todo o aspecto do gênero, de modo que se inclui de algum modo os inferiores: “é abstraído como um todo potencial, incluindo os inferiores em potência” (DM, 1, 2, 12)<sup>268</sup>.

Essa divisão dos dialéticos, sobre o modo de considerar um gênero, pode ser aplicada ao ente enquanto ente porque este possui “sua noção formal, como que atual, que, discernida, pode ser considerada de acordo com a noção, e como possui inferiores, que, a seu modo, inclui em potência de acordo com a noção” (DM, 1, 2, 12)<sup>269</sup>. O ente enquanto ente, portanto, quando tomado atualmente, é considerado apenas com a sua noção, e, quando tomado

---

<sup>264</sup> “[...] cum ergo mathematica distincta a philosophia sit omnium consensu, ob diversam abstractionem modumque procedendi omnino diversum, idem maiori ratione censendum est de metaphysica respectu illarum; ergo non versatur circa res omnes quas aliae scientiae considerant, secundum proprias rationes, quibus ab eis considerantur” (DM, 1, 2, 11, p. 16).

<sup>265</sup> “Dico ergo primo: quamvis haec scientia consideret ens in quantum ens, et proprietates quae ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in praecisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes” (DM, 1, 2, 12, p. 16).

<sup>266</sup> “Solum est animadvertendum, quod dialectici dicunt genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potentiale [...]” (DM, 1, 2, 12, p. 16).

<sup>267</sup> “[...] abstractione praecisiva, id est, secundum id tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu obiectivo sic preciso [...]” (DM, 1, 2, 12, p. 16)

<sup>268</sup> “[...] vel abstractione totali, ut abstrahitur tamquam totum potentiale includens inferiora in potentia; [...]” (DM, 1, 2, 12, p. 16).

<sup>269</sup> “hoc (inquam) quod de genere dicitur, posse suo modo applicari ad ens in quantum ens, nam et habet suam rationem formalem, quasi actualem, quae praecisa secundum rationem considerari potest, et inferiora habet, quae suo modo in potentia includit secundum rationem” (DM, 1, 2, 12, p. 16).

potencialmente, inclui os inferiores. Assim, quando se diz que uma noção comum “é designada como objeto adequado de alguma potência ou hábito, nem sempre é designada como sendo algo atual e completamente discernido com abstração formal, mas como incluindo de algum modo os inferiores” (DM, 1, 2, 12)<sup>270</sup>. Ao tratar do ‘ente enquanto ente real’, a metafísica não se ocupa apenas do ente tomado completa e formalmente discernido, ou seja, apenas na sua noção formal, mas inclui em potência alguns inferiores (DM, 1, 2, 12)<sup>271</sup>. Resta esclarecer quais inferiores a metafísica considera em particular e quais não.

A segunda é: “esta ciência não considera todas as noções próprias ou quiddidades dos entes em particular ou como são tais, mas apenas aquelas que estão contidas sob sua própria abstração, ou na medida em que são necessariamente conjuntas com esta” (DM, 1, 2, 13)<sup>272</sup>. Aqui, se trata de enfatizar quais noções a metafísica trata em particular e quais não a partir do grau de abstração próprio de cada ciência. Suárez aponta que Aristóteles e outros pensadores distinguem uma tríplice abstração nas ciências especulativas e reais, – a metafísica, a matemática e a física – a qual é bastante adequada. Na medida em que estas três ciências consideram as coisas em universal, elas concordam quanto a alguma abstração. Contudo, elas diferem

quanto à abstração como que formal e precisiva da matéria, pois, a filosofia, embora abstraia dos singulares, não abstrai da matéria sensível, isto é, sujeita aos acidentes sensíveis, mas antes os utiliza no seu modo de raciocinar. A matemática, na verdade abstrai da matéria sensível, de acordo com a noção, mas não da inteligível, pois a quantidade, por mais que seja abstraída, não pode ser concebida senão como coisa corpórea e material. A metafísica, no entanto, é dita abstrair da matéria sensível e inteligível; não apenas quanto à noção, mas também de acordo com o ser, pois as noções do ente, que considera, encontram-se na própria coisa, sem matéria, por isso, não inclui por si matéria no seu conceito próprio e objetivo (DM, 1, 2, 13)<sup>273</sup>.

<sup>270</sup> “Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adaequatum obiectum alicuius potentiae, vel habitus, non semper assignatur ut est quid actuale et omnino praecisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora;” (DM, 1, 2, 12, p. 16).

<sup>271</sup> “Sic ergo, cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter praecisum, ita ut excludantur omnino inferiora secundum proprias rationes, quia haec scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis; sumenda ergo est illa ratio, prout includit aliquomodo inferiora” (DM, 1, 2, 12, p. 16).

<sup>272</sup> “Dico secundo: haec scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quae sub propria eius abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario coniunctae” (DM, 1, 2, 13, p. 16).

<sup>273</sup> “Illae ergo tres scientiae in aliqua abstractione conveniunt, nam omnes considerant de rebus in universali; differunt tamen in abstractione quasi formali et praecisiva a materia, nam philosophia quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a materia sensibili, id est, subiecta accidentibus sensibilibus, sed ea potius utitur in suo ratiocinandi modo. Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab intelligibili, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi nisi ut res corporea et materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et obiectivo conceptu suo per se non includit materiam” (DM, 1, 2, 13, p. 16).

O jesuíta segue a tradicional tríplice divisão das ciências teóricas, apresentada por Aristóteles, a partir do grau de abstração da matéria. É do modo diverso de abstração que o objeto cognoscível cientificamente se distingue como tal em cada uma destas ciências. Com essa divisão, como indica Darge (2015, p. 107), Suárez delimita a área do sujeito da filosofia primeira e garante a autonomia das demais ciências teóricas, já que “a partir do modo diverso de abstração varia o objeto cognoscível cientificamente, como tal” (DM, 1, 2, 13)<sup>274</sup>. É por causa disso que essa abstração é costumeiramente chamada de “‘noção formal sob a qual’ de tal objeto sob o aspecto de cognoscível cientificamente” (DM, 1, 2, 13)<sup>275</sup>. A delimitação das ciências se dá, portanto, a partir da distinção de aspectos formais do objeto próprio de cada ciência. É a partir dos diferentes modos de abstração que cada ciência se relaciona com o seu objeto adequado.

A certeza e a nobreza de cada ciência estão relacionadas, também, ao grau de abstração da matéria porque

as coisas são tanto mais perfeitamente inteligíveis quanto mais abstraem da matéria e semelhantemente o conhecimento, o quanto é sobre um objeto mais imaterial e consequentemente mais abstrato, tanto é mais certo, por isso, a partir do grau diverso de abstração e de imaterialidade, a diversidade dos objetos cognoscíveis cientificamente e das ciências é corretamente considerada (DM, 1, 2, 13)<sup>276</sup>.

Neste ponto, o jesuíta segue, também, os critérios da tradicional classificação das ciências, uma vez que, a certeza e a nobreza, se dão pelo grau diverso de abstração. Quanto mais afastadas dos sentidos é o objeto da ciência, mais certa e nobre é a ciência. Na medida em que é a ciência que mais abstrai da matéria, a metafísica, é a ciência mais perfeita e mais certa.

Dado que cada ciência encontra seus limites a partir do grau de abstração do objeto, ou da ‘noção formal sob a qual’ que considera, elas não ultrapassam os limites do objeto, mas consideram tudo o que está contido sob esta abstração. Nesse sentido, a metafísica deve “considerar todos os entes ou noções dos entes que estão contidos sob a supracitada abstração e não vai além, pois o resto diz respeito à física e à matemática” (DM, 1, 2, 13)<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> “[...] nam, cum hae scientiae sint de rebus ipsis, sintque maxime speculativae, ideoque abstractione utantur, ut constituent obiectum scibile de quo possint demonstrationes fieri, recte ex diverso modo abstractionis intelligitur variari obiectum scibile ut sic; [...]” (DM, 1, 2, 13, p. 16)

<sup>275</sup> “[...] et ideo solet dici haec abstractio, quatenus in ipso obiecto fundamentum habet, ratio formalis sub qua talis obiecti in ratione scibilis” (DM, 1, 2, 13, p. 17).

<sup>276</sup> “Item, quia res eo sunt perfectius intelligibiles, quo magis abstrahunt a materia; et similiter cognitio, quo est de obiecto immaterialiori et consequenter abstractiori, eo est certior; et ideo ex diverso gradu abstractionis seu immaterialitatis recte consideratur varietas obiectorum scibilium et scientiarum” (DM, 1, 2, 13, p. 17).

<sup>277</sup> “Ex hac autem recepta doctrina facile intelligitur et probatur assertio posita, quia scientia non transgreditur limites sui obiecti formalis, seu rationis formalis sub qua sui subiecti; considerat autem quidquid sub illa continetur; ergo haec scientia considerat omnia entia seu rationes entium quae sub praedicta abstractione continentur; et ultra non progreditur, nam caetera ad physicam vel mathematicam spectant” (DM, 1, 2, 13, p. 17).

Para especificar quais são as noções que a metafísica considera propriamente, a terceira premissa é: “esta ciência considera a noção da substância como tal e também a noção do acidente, sob a noção de ente” (DM, 1, 2, 14)<sup>278</sup>. A substância e o acidente abstraem da matéria de acordo com o ser. ‘Abstraem da matéria de acordo com o ser’ “não apenas aquelas noções dos entes que nunca são na matéria, mas também aquelas que podem ser nas coisas sem matéria, pois isto basta para que não incluam em sua noção formal a matéria nem a requeiram por si” (DM, 1, 2, 14)<sup>279</sup>. Além disso, a substância e o acidente “são cognoscíveis cientificamente e podem ter atributos como adequados e próprios e não dizem respeito a outra ciência” (DM, 1, 2, 14)<sup>280</sup>. Como a metafísica considera diversas substâncias e diversos acidentes, considera, assim, as noções comuns de substância e acidente.

Isso também ocorre com todas as noções comuns que sob o ente podem ser abstraídas nas coisas sem matéria. Tais noções são a “de ente criado ou incriado, de substância finita ou infinita e semelhantemente de acidente absoluto ou referencial, de qualidade, de ação, de operação ou de dependência e de semelhantes” (DM, 1, 2, 15)<sup>281</sup>. Suárez é cuidadoso ao considerar que algumas noções que são comuns às coisas materiais e imateriais, como a noção comum de vivente, de cognoscente e de inteligente, de ente necessário ou incorruptível, a rigor, deveriam ser consideradas na metafísica. Contudo, estas noções “não poderiam ser conhecidas por nós senão a partir dos diversos graus das almas” (DM, 1, 2, 15)<sup>282</sup>. Assim, são da alçada da ciência da alma, isto é, da física e não da metafísica.

A metafísica é a ciência que possui o máximo grau de abstração. Por isso, essa ciência deve tratar “em particular de todos os entes ou aspectos dos entes que não podem ser encontrados senão nas coisas imateriais, como é a noção comum de substância imaterial, a

<sup>278</sup> “[...] dico tertio: haec scientia sub ratione entis considerat rationem substantiae ut sic, et rationem etiam accidentis” (DM, 1, 2, 14, p. 17).

<sup>279</sup> “[...] abstrahere a materia secundum esse illae rationes entium quae nunquam sunt in materia, sed etiam illae quae possunt esse in rebus sine materia, quia hoc satis est ut in sua ratione formali materiam non includant, neque illam per se requirant” (DM, 1, 2, 14, p. 17).

<sup>280</sup> “Accedit etiam quod hae rationes sunt scibiles, et habere possunt attributa, veluti adaequata et propria, et ad aliam scientiam non spectant; pertinent ergo ad hanc;” (DM, 1, 2, 14, p. 17).

<sup>281</sup> “Atque hinc constat (ne eadem repetamus) idem dicendum esse de omnibus rationibus communibus quae sub ente, substantia et accidente ita abstrahi possunt ut sint in rebus sine materia; huiusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiae finitae aut infinitae, et similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis aut dependentiae et similium” (DM, 1, 2, 15, p. 17).

<sup>282</sup> “De quibus observandum est plures posse abstrahi rationes communes rebus materialibus et immaterialibus, quarum consideratio iuxta principium positum in rigore deberet ad hanc scientiam spectare, ut est communis ratio viventis, quae abstrahi potest a rebus materialibus et immaterialibus; item communis ratio cognoscentis et intelligentis, sicut etiam communis ratio entis necessarii, seu incorruptibilis, ab hac scientia considerantur; tamen, quia plures ex praedictis rationibus, ut a nobis cognoscuntur, non nisi ex diversis animarum gradibus cognosci possent, ideo nihil de illis potest hic convenienter dici, praeter ea quae in scientia de anima dicuntur; ideoque in eum locum ea praedicata reiicimus, quae ex operationibus vitae sumuntur et communia sunt” (DM, 1, 2, 15, p. 17).

noção da substância primeira ou incriada e também dos espíritos criados e de todas as espécies ou inteligências que estão contidas sob a mesma” (DM, 1, 2, 16)<sup>283</sup>. Contudo, dessas noções, se possuí, naturalmente, um conhecimento imperfeito, pela limitação de nosso intelecto. Elas não pertencem à física porque são afastadas dos sentidos e o conhecimento delas é mais difícil e mais elevado. Dado que a felicidade natural e a perfeição do homem estão na consideração das coisas mais elevadas, segundo Aristóteles<sup>284</sup>, é próprio da metafísica a consideração das coisas imateriais, mesmo que delas tenhamos apenas um conhecimento limitado. Caso a metafísica não considerasse essas coisas, ela não seria a ciência mais nobre, nem primeira, porque é próprio da ciência mais nobre se ocupar com os objetos mais nobres, como é a substância primeira e incriada.

A metafísica deve tratar, também, “da noção comum de causa e de cada um dos gêneros de causas como tal e das primeiras e mais importantes causas ou noções de causar de todo o universo” (DM, 1, 2, 17)<sup>285</sup>. De fato, Suárez dedica, praticamente, um terço da obra para tratar das causas – da disputa XII até a XXVII. A metafísica deve se ocupar da noção de causa e efeito porque é comum às coisas materiais e imateriais. Em Deus, que é sumamente imaterial, há a noção de causa; e nos anjos a noção de efeito. Também nas coisas materiais, isto é, nos entes criados que são finitos, há necessariamente uma causa para explicar sua existência (DM, 1, 2, 17)<sup>286</sup>, já que “tudo que é feito é feito por outro”<sup>287</sup>.

A noção de causa, tanto comum quanto com os modos especiais e distintos de causar, abstrai da matéria de acordo com o ser. As noções de causa eficiente, de agente livre e proposital, de causa exemplar ou a noção de causa que age por um exemplar próprio ou ideia, não requerem por si a matéria e a noção de fim. Até a causa material e formal, que à primeira vista não parecem abstrair da matéria porque se encontram nas substâncias, se separam da matéria, “na medida em que, de acordo com suas noções comuns, abstraem das substâncias e

---

<sup>283</sup> “Secundo ulterius a fortiori infertur pertinere ad hanc scientiam tractare in particulari de omnibus entibus seu rationibus entium quae non nisi in rebus immaterialibus inveniri possunt, ut est communis ratio substantiae immaterialis, ratio primae seu increatae substantiae, et spiritus etiam creati, et omnium specierum, seu intelligentiarum quae sub ipso continentur” (DM, 1, 2, 16, p. 17). .

<sup>284</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, (1177b19-25).

<sup>285</sup> “Tertio colligitur ex dictis pertinere ad hanc scientiam tractare de communi ratione causae, et de singulis causarum generibus ut sic, et de primis ac potissimis causis seu rationibus causandi totius universi” (DM, 1, 2, 17, p. 18).

<sup>286</sup> “Declaro singula, quia imprimis ratio causae et effectus, ut sic, ex se communis est rebus materialibus et immaterialibus, nam in Deo, qui summe immaterialis est, ratio causae reperitur, et in angelis ratio effectus, et omnibus entibus creatis, quatenus entia finita sunt, commune et essentielle est ut ab aliqua causa emanent, et ad ipsa etiam creata entia, vel materialia, vel immaterialia, secundum communem rationem aliquod genus operationis, vel causalitatis pertinet” (DM, 1, 2, 17, p. 18).

<sup>287</sup> Cf. (DM, 29, 2, 20-42) para demonstração do princípio ‘tudo que é feito é feito por outro’.

dos acidentes; cabe, portanto, à metafísica distinguir estes gêneros de causas e explicar cada um” (DM, 1, 2, 17)<sup>288</sup>.

Uma vez que a metafísica é ciência suprema e sabedoria, lhe cabe considerar, também “as causas primeiras das coisas ou antes as primeiras noções do causar na causa primeira” (DM, 1, 2, 17)<sup>289</sup>. As noções de causa eficiente e final possuem algumas características de acordo com sua perfeição suprema: não requerem nem supõem a matéria ou outro gênero de causa, não comportam imperfeição. Elas unem-se por si e em primeiro lugar na primeira causa que é Deus (DM, 1, 2, 17)<sup>290</sup>. As noções de matéria e de forma não são enumeradas entre as causas ou noções de causar pura e simplesmente primeiras porque supõem, necessariamente, outra causa anterior, isto é, eficiente e final, da qual surgem. Dessas, portanto, a metafísica trata apenas das noções comuns de tais causas, e não de “acordo com as coisas nas quais tais noções do causar se encontram, que são a matéria e a forma substancial, pois, embora estas sejam atingidas pela metafísica, a ciência completa delas é transmitida pelo filósofo” (DM, 1, 2, 17)<sup>291</sup>, ou seja, pela física.

A metafísica trata das noções de causa não como objeto adequado, mas como parte do objeto, porque essas “são apenas certos entes ou modos dos entes e de fato não contêm em si toda extensão do ente” (DM, 1, 2, 18)<sup>292</sup>. Como já sabemos, o objeto adequado da metafísica é o ente enquanto ente real, mas, também, é função da metafísica considerar aquilo que está ligado de alguma maneira ao ente. Mas as causas não são objeto adequado propriamente dito

---

<sup>288</sup> “Rursus haec ratio causae non tantum secundum communem rationem causae, sed etiam secundum speciales et distinctos causandi modos ex se abstrahit a materia secundum esse, nam ratio causae efficientis, ut sic, per se non requirit materiam, et multo minus ratio finis. Item haec ratio agentis liberi et a proposito. Item ratio causae exemplaris, seu ratio causae agentis per proprium exemplar vel ideam. Rursus causa materialis et formalis, quamvis prout in substantiis reperiuntur non videantur a materia abstrahere, tamen quatenus secundum communes rationes suas a substantiis et accidentibus abstrahunt, a materia etiam separantur; pertinet ergo ad metaphysicam haec genera causarum distinguere, et singulorum rationes explicare” (DM, 1, 2, 17, p. 18).

<sup>289</sup> “Et quia ipsa sapientia est, et suprema naturalis scientia, ad eam pertinet primas rerum causas, vel potius primas rationes causandi in prima causa considerare;” (DM, 1, 2, 17, p. 18).

<sup>290</sup> “[...] eiusmodi autem sunt ratio causae efficientis et finalis; hae namque secundum suam perfectionem supremam nec materiam requirunt, neque ipsam aut aliud genus causae supponunt, neque imperfectionem requirunt, sed per se ac primario in prima causa, quae est Deus, coniunguntur;” (DM, 1, 2, 17, p. 18).

<sup>291</sup> “[...] secus vero est de ratione materiae ac formae; hae namque necessario supponunt aliam causam priorem, a qua oriuntur saltem efficienter et finaliter, et ideo non computantur inter causas seu rationes causandi simpliciter primas, et ideo earum exacta cognitio non pertinet ad metaphysicum, nisi secundum rationes communes talium causarum, non tamen secundum eas res in quibus tales rationes causandi reperiuntur, quae sunt materia et forma substantialis. Nam, licet hae a metaphysica attingantur, tamen integra earum scientia a philosopho traditur (DM, 1, 2, 17, p. 18).

<sup>292</sup> “Illud denique circa hoc considerandum est, variis, scilicet, titulis seu rationibus pertinere ad metaphysicum hanc causarum considerationem, nam si virtus causandi, vel causalitas ipsa, vel relatio inde resultans, considerentur ut sunt entia quaedam, pertinent ad hanc scientiam, ut obiectum eius, non quidem ut adaequatum (ut quidam falso dicebant, quod supra tetigimus), sed ut pars obiecti, quia haec tantum sunt quaedam entia, seu modi entium, non vero in se concludunt totam latitudinem entis” (DM, 1, 2, 18, p. 18).

da metafísica, senão parte do objeto, pois eles não contêm em si toda a extensão do ente; mas, ao considerar coisas que estão ligadas ao ente, se esclarece o próprio ente enquanto ente real.

A causa também pode ser considerada pela metafísica como certo atributo do objeto ou de sua parte, e como princípio ou causa do objeto ou de parte dele. O primeiro caso ocorre “quando for considerada a noção ou virtude de causa em ordem à própria causa, isto é, na medida em que é uma propriedade ou atributo daquela coisa que é chamada de causa” (DM, 1, 2, 18)<sup>293</sup>. Por exemplo, a metafísica, trata de Deus; conseqüentemente considera nele “a noção de causa primeira final, eficiente e exemplar”, ou ao tratar sobre a substância como tal considera “qual causalidade tem a respeito dos acidentes”. Já como princípio ou causa do objeto ou de parte dele, ocorre quando o “conhecimento da causa é necessário para o conhecimento exato do efeito” (DM, 1, 2, 18)<sup>294</sup>.

Com isso, Suárez esclarece quais entes inferiores são propriamente considerados na metafísica. Ao discutir se as características da sabedoria se encontram propriamente na metafísica, retoma esse tópico:

[...] é possível coligir que a metafísica trata de todas as coisas de dois ou três modos. Primeiro, reunidas e em geral, na medida em que trata dos aspectos do ente comuns a todas as coisas, ou a todas as substâncias, ou acidentes e conseqüentemente dos princípios primeiros e universais nos quais todos os princípios das demais ciências fundamentam-se de algum modo. Em segundo lugar, em particular de todas as coisas até as diferenças próprias e espécies, o que é de algum modo verdadeiro, não, porém igualmente nem do mesmo modo em todas; pois, nas coisas ou nos aspectos das coisas que abstraem da matéria de acordo com o ser, isto é pura e simplesmente verdadeiro da parte das próprias coisas; é, no entanto, limitado pela imperfeição de nosso intelecto. De tal modo, que a metafísica humana (da qual tratamos) demonstra e disserta sobre isto o quanto pode o engenho humano pelo lume natural. Mas, nas coisas que concernem à sensível ou inteligível ou à quantidade, isto não é pura e simplesmente verdadeiro, mesmo da parte da própria ciência, mas na medida em que os predicados transcendentais verificam-se nelas ou nelas se aplicam de algum modo os aspectos e os mediadores metafísicos, que abstraem da matéria, de modo a se demonstrar, por eles, algo deles. Em terceiro lugar, podemos acrescentar que esta ciência trata de tudo, não em si, mas em suas causas, pois discute sobre as causas mais universais de todas as coisas e especialmente sobre Deus (DM, 1, 5, 14)<sup>295</sup>.

<sup>293</sup> “Si vero consideretur ratio, vel virtus causae in ordine ad ipsam causam, scilicet, quatenus est proprietas, seu attributum eius rei, quae causa dicitur, [...]” (DM, 1, 2, 18, p. 18)

<sup>294</sup> “[...] sic pertinet ad hanc scientiam considerare de causa, non ut de obiecto, vel parte obiecti, sed ut de attributo quodam obiecti, vel partis eius; atque hoc modo, quia haec scientia considerat de Deo, consequenter in eo considerat rationem primae causae finalis, efficientis, et exemplaris, et considerans de angelis, inquirat quam virtutem causandi habeant in reliqua entia, et tractans de substantia, ut sic, speculatur quam causalitatem habeat circa accidentia, et sic de aliis. Denique si consideretur ratio causae in ordine ad effectum, id est, quatenus eius cognitio necessaria est ad exactam effectus cognitionem, sic etiam pertinet ad hanc scientiam causarum cognitio, non ut obiectum, neque ut proprietas obiecti, sed ut principium seu causa obiecti seu partis eius” (DM, 1, 2, 18, p. 18).

<sup>295</sup> “[...] et ex ibi dictis colligere licet duobus vel tribus modis agere metaphysicam de omnibus rebus. Primo confuse et in communi, quatenus agit de rationibus entis communibus omnibus rebus, aut omnibus substantiis, vel accidentibus, et consequenter de primis et universalissimis principiis, in quibus omnia principia reliquarum scientiarum aliquo modo fundantur. Secundo in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias et species, quod aequaliter verum est, non tamen aequae nec eodem modo in omnibus; nam in rebus vel rationibus rerum, quae abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum rerum; limitatur

Esclarecidos esses aspectos, resta saber se a metafísica trata, também, da alma racional. A alma é certa substância imaterial e, nesse sentido, abstrai da matéria de acordo com o ser. Parece, portanto, ser da alçada da metafísica. Contudo, a alma racional é, mesmo como racional, uma forma natural, “que tem uma ordenação essencial para a matéria e, como tal, é princípio de suas operações, mesmo daquelas que exerce através do corpo, mesmo de acordo com o modo peculiar pelo qual são exercidas pelo homem” (DM, 1, 2, 19)<sup>296</sup>.

A consideração da alma não cabe à metafísica, mas, a última e mais perfeita parte da filosofia natural por dois motivos. Primeiro, porque a ciência sobre o homem enquanto homem é ciência natural e cabe ao filósofo natural tratar do todo e das partes essenciais do homem (DM 1, 2, 20)<sup>297</sup>. Segundo, porque embora a alma “tenha ser subsistente e separável da matéria no que respeita à união atual, não o tem no que respeita à aptidão nem quanto ao que respeita à ordem à matéria e, conseqüentemente, quanto ao perfeito conhecimento, tanto de sua essência como de suas propriedades e operações” (DM, 1, 2, 20)<sup>298</sup>. Portanto, o conhecimento da alma se dá através dos entes materiais, e o objeto da filosofia natural são os entes unidos à matéria. Por isso, a consideração da alma cabe propriamente à filosofia natural.

Os anjos também não fazem parte da consideração da metafísica porque a consideração deles, de forma integral, é realizada pela teologia revelada. Tratar sobre os anjos

tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum ingenium naturali lumine potest. In rebus autem quae sensibilem aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientiae, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia praedicata, vel eis aliquo modo applicantur metaphysicae rationes et media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstretur. Tertio addere possumus, hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, et praesertim de Deo” (DM, 1, 5, 14, p. 40).

<sup>296</sup> “Duae vero supersunt difficultates circa dicta. Una est de anima rationali, an eius consideratio ad metaphysicum pertineat, sive in ratione entis, sive in ratione causae consideretur. Est enim haec anima substantia quaedam immaterialis, et consequenter abstrahit a materia secundum esse, unde etiam abstrahit in propriis rationibus suis. Hac ergo ratione videri potest propria et specifica consideratio huius animae ad hanc scientiam pertinere. Quod videtur confirmare Aristoteles I de Partib., c. 1, significans physicum non considerare de omni anima. In contrarium vero est, quia anima rationalis, etiam ut rationalis, est forma naturalis habens essentialem ordinem ad materiam, et ut sic est principium suarum operationum, etiam earum quas per corpus exercet, etiam secundum eum peculiarem modum quo ab homine exercentur. Sed haec controversia tractari solet ex professo in principio lib. de Anima, ubi videri potest Card. Toletus, q. 2 prooemiali” (DM, 1, 2, 19, p. 18-19). Essa controvérsia é tratada por Suárez no prólogo do De anima, cf. prólogo, § 12ss.

<sup>297</sup> “Nunc breviter dicitur huius animae considerationem remittendam esse in postremam et perfectissimam partem philosophiae naturalis. Primo, quia scientia de homine, ut homo est, physica est; eiusdem autem artificis est de toto, et de essentialibus eius partibus considerare” (DM, 1, 2, 20, p. 19).

<sup>298</sup> “Deinde, quia, licet anima habeat esse subsistens et separabile a materia quantum ad actualem coniunctionem, non tamen quantum ad aptitudinem, nec quantum ad ordinem ad materiam, et consequenter neque quantum ad perfectam cognitionem tam essentiae, quam proprietatum et operationum eius; omnis autem cognitio per materiam physica est. Non est ergo dubium quin cognitio animae, quantum ad substantiam eius, et proprietates per se illi convenientes, et modum seu statum existendi vel operandi quem habet in corpore, ad physicum pertineat” (DM, 1, 2, 20, p. 19).

de forma integral, na metafísica, é estranho a esta ciência; tocar no assunto de maneira inacabada ou de passagem seria de nenhuma ou pequena utilidade (DM, 1, 2, 20)<sup>299</sup>.

Se a alma e os anjos não são da alçada da metafísica, Deus não deveria ser tratado na filosofia natural ou na teologia revelada? Suárez acredita que não, pois sobre “Deus é possível conhecer naturalmente mais do que sobre as inteligências e porque o conhecimento natural dele seja mais necessário à perfeição desta ciência” (DM, 1, 2, 20)<sup>300</sup>. Por isso, a metafísica se ocupa de Deus, mas o trata apenas na medida em que pode ser descoberto pela razão natural.

Esclarecido de quais coisas a metafísica trata e o porquê disso, se passa a responder as razões postas no início dessa seção. O argumento de que a metafísica trataria de todas as coisas é falso, uma vez que não é necessário que uma ciência que trate de uma noção universal “desça ao particular em tudo que está contido sob tal abstração, mas apenas ao que participa da mesma noção cognoscível cientificamente ou da mesma abstração” (DM, 1, 2, 22)<sup>301</sup>. Cada ciência especulativa considera os entes que estão contidos sob sua própria abstração. A metafísica desce a certos entes particulares e não a outros porque a abstração da matéria de acordo com o ser considera apenas aquelas noções que têm uma convergência entre “noções especiais dos entes com a própria noção comum e abstratíssima do ente” (DM, 1, 2, 22)<sup>302</sup>.

Ao segundo fundamento (cf. DM, 1, 2, 4), o qual afirmava ser possível uma ciência unificada de todas as coisas, se responde “que não é possível dar-se uma única ciência humana, adquirida pelos atos próprios do engenho humano que o leve à perfeição quanto a

---

<sup>299</sup> “Praesertim quia etiam de angelis propter eandem causam perpauca dicturi sumus, quia integra eorum consideratio et contemplatio a theologis merito iam usurpata est, quam totam huc traducere alienum esset a naturali scientia, et consequenter a nostro instituto; res autem obiter attingere aut imperfecte tractare, aut nullius, aut parvae utilitatis esset” (DM, 1, 2, 20, p. 19).

Embora não caiba propriamente a metafísica a consideração sobre os anjos, porque cabe a teologia revelada, Suárez na disputa 35 trata sobre as substâncias imateriais, anjos. Contudo, nessa disputa ela opera argumentando de modo hipotético. Não há nenhuma demonstração racional, nem evidência empírica dos anjos, por isso há ali apenas uma persuasão como complemento a teoria metafísica das substâncias imateriais.

<sup>300</sup> “Atque eadem fere ratio est de cognitione Dei, quamvis, quia de Deo plura possunt naturaliter cognosci quam de intelligentiis, et quia eius cognitio naturalis magis est ad perfectionem huius scientiae necessaria, nonnulla de ipso dicemus, quatenus vel a philosophis tacta sunt, vel ratione naturali inveniri possunt” (DM, 1, 2, 20, p. 19).

<sup>301</sup> “Non est enim necesse ut scientia, quae considerat universalem rationem, in particulari descendat ad omnia quae sub tali ratione continentur, sed solum ad ea quae eandem rationem scibilis, seu eandem abstractionem participant (DM, 1, 2, 22, p. 19).

<sup>302</sup> “Quocirca, quamvis considerando convenientiam realem in communi ratione entis, non videatur esse maior ratio de quibusdam entibus particularibus quam de aliis, ut sub hanc scientiam cadant secundum proprias rationes, considerando tamen convenientiam in abstractione a materia secundum esse, quae est inter quasdam speciales rationes entium, cum ipsamet communi et abstractissima ratione entis, datur sufficiens ratio, ob quam haec scientia ad particularia quaedam entia descendat, et non ad alia” (DM, 1, 2, 22, p. 19).

todos os cognoscíveis cientificamente de acordo com todas as noções deles” (DM, 1, 2, 24)<sup>303</sup>. Não é crível que todas as ciências possam reunir-se em uma única que seria a perfeição adequada do intelecto humano porque “os atos e os discursos do engenho humano são tão variados, tão particulares e distintos e independentes entre si, que não é verossímil que possa acontecer que todos concorram para gerar a mesma ciência” (DM, 1, 2, 24)<sup>304</sup>. Também não procede a razão de que para julgar sobre a diversidade das coisas é necessário conhecer as noções próprias delas e, portanto, possuir uma única ciência humana. Com efeito, cada ciência “transmitindo o conhecimento de seu objeto, torna o intelecto suficientemente apto para distingui-lo dos restantes, contanto que os restantes sejam conhecidos” (DM, 1, 2, 24)<sup>305</sup>. As ciências podem se ajudar para distinguir as coisas, por exemplo, o cavalo do leão. Para julgar que o cavalo é diferente do leão, toma-se da metafísica o meio formal, isto é, a noção de diversidade ou o que é ser diverso, e o aplica ao cavalo e ao leão, cujo conceito se toma da filosofia. Como o termo médio é tomado da metafísica, essa demonstração é dita metafísica; por isso se diz que é função da metafísica mostrar a diversidade das coisas, e, do mesmo modo, demonstrar as quidades das coisas, pois é a metafísica que deve conhecer a noção de quiddidade (DM, 1, 2, 24)<sup>306</sup>.

Ao terceiro fundamento (cf. DM, 1, 2, 5), o qual sustentava à metafísica descer à consideração de várias noções ou quidades de entes que não podem ser sem matéria, alguns distinguem um duplo aspecto na metafísica: “um é de ciência particular, aspecto sob o qual negam que atinja o que é material como tal. O outro é na medida em que é uma arte comum

---

<sup>303</sup> “Ad secundum respondetur, non posse dari unam scientiam humanam, et propriis actibus humani ingenii acquisitam quae universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes rationes eorum” (DM, 1, 2, 24, p. 20).

<sup>304</sup> “alioqui non solum illae scientiae speculativae philosophia, mathematica et metaphysica, sed etiam morales et rationales, ac denique omnes in unam coalescerent, quae esset adaequata perfectio intellectus humani, quod est incredibile, quia, cum actus et discursus humani ingenii sint tam varii et tam particulares et distincti, atque independentes inter se, non est verisimile fieri posse ut omnes concurrant ad eandem scientiam generandam” (DM, 1, 2, 24, p. 20).

<sup>305</sup> “Neque id est necessarium ad effectum, de quo in argumento fit mentio, scilicet, ad iudicandum de diversitate rerum distinctarum, quae ad diversas scientias pertinere dicuntur, quia unaquaeque scientia tradens cognitionem sui obiecti sufficienter reddit facilem intellectum ad distinguendum illud a reliquis, si tamen reliqua cognoscantur [...]” (DM, 1, 2, 24, p. 20).

<sup>306</sup> “[...] unde duae scientiae possunt sese iuvare et concurrere ad huiusmodi iudicia, maxime si una praebeat veluti formale medium, alia vero quasi ministret materiam, cui medium illud applicatur. Ita enim fere in proposito contingit; ut enim intellectus iudicet et demonstret unum esse diversum ab alio, verbi gratia, equum a leone ex metaphysica sumit formale medium, quod est ratio diversitatis, seu quid sit esse diversum, et illud applicat seu attribuit equo et leoni, quorum conceptus seu rationes ex philosophia sumit; tamen, quia medium est quasi formale demonstrationis, ideo talis demonstratio metaphysica censetur, et hoc modo dicitur esse metaphysicae munus diversitatem in rebus ostendere; et eodem modo dicitur demonstrare quidditates rerum, quia medium demonstrandi quidditatem in ratione quidditatis, metaphysicum est, quia rationem quidditatis ut sic cognoscere, proprium est metaphysicae” (DM, 1, 2, 24, p. 20). Cf. também DM, 1, 4, 12.

que preside às outras ciências ou artes” (DM, 1, 2, 25)<sup>307</sup>. De fato, Aristóteles, entendeu a metafísica como senhora de todas as outras (*Met*, 981a30;981b13). Nesse sentido, como arte comum, a metafísica conheceria as coisas materiais. Se objetam que a ciência não pode ir além de seu objeto, respondem que isso é válido para as ciências particulares, mas não para a ciência tomada como arte comum (DM, 1, 2, 25)<sup>308</sup>.

Contudo, o jesuíta, afirma que é preciso explicar melhor qual o sentido dessa distinção. Ora, não há uma distinção real entre ‘ciência particular’ e ‘arte comum’ na metafísica, mas apenas pela consideração e abstração precisiva do nosso intelecto. A metafísica não pode ser a ciência universal e ajudar as outras ciências separadamente, mas simultaneamente porque “quando trata perfeitamente de seu objeto, alcança tudo o que tem de perfeição acima das outras ciências e confere toda utilidade que lhes pode prestar” (DM, 1, 2, 25)<sup>309</sup>. A divisão da metafísica entre ciência particular e arte comum é apenas de razão na medida em que se diz a metafísica ser senhora de todas as outras ciências pela nobreza de seu objeto, e não porque ela trata dos objetos das outras ciências. Por isso, nos dois aspectos, como ciência particular e arte comum, a metafísica não “transcende a noção formal de seu objeto” (DM, 1, 2, 25)<sup>310</sup>.

Ao afirmar que a metafísica é ciência universal não implica que ela transcenda sua abstração própria e versa sobre as coisas materiais, na medida em que são tais, porque isso cabe à física. Se ela versasse sobre isso, não teria termo ou limite, assim, trataria de todas as noções próprias das outras ciências. Portanto, o limite das ciências é indicado “pelo aspecto formal do objeto” porque caso contrário, não haveria nada a partir do qual pudesse ser indicado o limite de cada ciência (DM, 1, 2, 25)<sup>311</sup>:

---

<sup>307</sup> “Ad tertium respondent aliqui distinguendam esse in metaphysica duplicem rationem. Una est scientiae particularis, sub qua ratione negant attingere materialia, ut sic. Alia est, quatenus est communis ars, aliisque scientiis vel artibus praeest;” (DM, 1, 2, 25, p. 20).

<sup>308</sup> “[...] sub hac ergo ratione dicunt, metaphysicam cognoscere res materiales, ut materiales sunt, immo et materiam istam, quatenus pura potentia passiva est; quod si obiicias quia non potest scientia transgredi obiectum suum, sub eadem distinctione respondent, id verum esse de scientia, ut particularis scientia est, non vero ut communis ars” (DM, 1, 2, 25, p. 20).

<sup>309</sup> “Nam illae duae rationes non distinguuntur ex natura rei in habitu metaphysicae, tamquam duae partes eius in re ipsa distinctae, sed solum consideratione, et praecisiva abstractione nostra per inadaequatos conceptus; nam metaphysica non nisi ratione sui obiecti abstractissimi et universalissimi dicitur esse universalis scientia, et principia universalia tradere, ideoque posse alias scientias iuvare, ergo non potest illa duo munera divisim, ut sic dicam, seu per diversas sui partes praestare, sed simul, dum suum obiectum proprium perfecte tractat, consequitur quidquid perfectionis habet super alias scientias, et confert omnem utilitatem quam ad illas praestare potest; illa ergo partitio est tantum secundum rationem nostram” (DM, 1, 2, 25, p. 20).

<sup>310</sup> “Igitur fieri non potest ut metaphysica transcendat rationem formalem sui obiecti, tam secundum unam rationem quam secundum aliam” (DM, 1, 2, 25, p. 20).

<sup>311</sup> “Et confirmatur, nam si metaphysica, ut esse dicitur universalis, transcendit abstractionem suam, et in rebus materialibus, quatenus tales sunt, versatur, ergo in hoc nullum habet terminum aut limitem, sed ad omnia obiecta aliarum scientiarum secundum omnes rationes eorum descendet, et sic inciditur in omnia incommoda quae contra alias sententias intulimus. Sequela vero patet, tum quia si ex ratione formali obiecti non assignatur talis

Julgo, portanto, que a metafísica, sob nenhum aspecto considerado, ultrapassa propriamente o aspecto formal de seu objeto, nem atinge o que é material senão pelo que concerne de algum modo a sua abstração nem, enfim, é universal ou serve às outras ciências senão sob o aspecto pelo qual esgota o seu objeto (DM, 1, 2, 26)<sup>312</sup>.

A metafísica somente trata da substância material e outras semelhantes na medida em que o conhecimento destas é necessário “para a transmissão das divisões gerais do ente em dez gêneros supremos e outras semelhantes, até a prescrição dos objetos próprios das outras ciências” (DM, 1, 2, 26)<sup>313</sup>. Sem essas divisões, a metafísica não conheceria completamente o ente enquanto ente real, nem de acordo com a noção comum de ente, nem com as noções próprias e especiais, já que a metafísica não pode atingir estas noções sem separar e distinguir estas das outras (DM, 1, 2, 26)<sup>314</sup>. Por isso, a metafísica trata destas noções apenas na medida em que elas ajudam a esclarecer o próprio objeto da metafísica.

Isso se torna mais evidente com a consideração que a metafísica faz da substância imaterial e material. As *rationes* universais que a metafísica trata são transcendentais. Essas noções universais abarcam

as noções próprias dos entes, daí acontece que, enquanto a metafísica atinge alguns graus dos entes, que incluem a matéria, a fim de separar deles os outros graus que lhe cabem diretamente e por si, considere abstratamente as noções e propriedades delas, que são comuns aos entes que abstraem da matéria e cabem também especificadamente aos próprios entes materiais, mesmo na medida em que são tais, como por exemplo, a metafísica distingue a substância em material e imaterial, ou para que adquira a noção própria e a consideração da substância imaterial, ou porque cabe à ciência considerar de algum modo as partes próprias de seu objeto (DM, 1, 2, 27)<sup>315</sup>.

---

terminus, non est unde assignetur; tum quia si metaphysicus attingit proprium obiectum philosophiae, verbi gratia, ut constituat illud, etiam attingeret omnium scientiarum obiecta, et in ipsa philosophia oporteret omnes species naturalium entium contemplari, ut, si forte plures sunt philosophiae, earum obiecta secernat; si vero est una, quomodo ex tot rebus unum eius obiectum conflatur, declaret” (DM, 1, 2, 25, p. 21).

<sup>312</sup> “Existimo ergo, metaphysicam sub nulla ratione consideratam transilire proprie rationem formalem sui obiecti, nec attingere materialia, nisi concernendo aliquo modo abstractionem suam, nec denique esse universalem, aut deservire ad alias scientias, nisi sub ea ratione, qua perfecte exhaurit obiectum suum” (DM, 1, 2, 26, p. 21).

<sup>313</sup> “Ut autem hoc declarem, dico imprimis, metaphysicam non attingere rationem substantiae materialis, et alias similes, quae sine materia non reperiuntur, nisi quatenus illarum cognitio propria necessaria est ad tradendas generales divisiones entis in decem summa genera, et alias similes, usque ad propria obiecta aliarum scientiarum praescribenda;” (DM, 1, 2, 26, p. 21).

<sup>314</sup> “hoc enim munus proprium est huius scientiae, ut sumitur ex VI, VII et VIII Metaphysicae, et quia ad nullam aliam scientiam hoc pertinere potest, ut per se facile constat; item, quia sine his divisionibus non posset metaphysica suum obiectum exacte cognoscere, nec secundum communem rationem entis, quae cum analogia sit, non satis distincte cognoscitur, non distinguendo modos quibus contrahi potest, neque secundum eas proprias et speciales rationes, quae a metaphysica per se et exacte contemplandae sunt, quia non potest has rationes perfecte attingere, nisi ab aliis eas separet ac distinguat” (DM, 1, 2, 26, p. 21).

<sup>315</sup> “Secundo dicitur, quoniam rationes universales, quas metaphysica considerat, transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur, hinc fieri ut, dum metaphysicus attingit nonnullos gradus entium, quae materiam includunt, ut ab illis separet caeteros gradus, qui ad se directe et per se pertinent, de illis abstracte consideret rationes et proprietates quae communes sunt entibus abstrahentibus a materia, et ipsis etiam materialibus entibus, etiam ut talia sunt, specificative conveniunt; ut, verbi gratia, distinguit metaphysica substantiam in materialem et immaterialem, vel ut substantiae immaterialis propriam rationem et

Ao tratar das noções universais, a metafísica atinge, em algum grau, entes que incluem a matéria. Todavia, isso não significa que a metafísica trata propriamente das coisas materiais, uma vez que trata delas apenas para considerar as noções e propriedades que são comuns ou para distinguir com mais clareza essas noções e propriedades da substância imaterial. Por isso, a metafísica considera a substância imaterial por si e diretamente, tratando de tudo o que pode ser conhecido dela; mas a substância material é considerada na metafísica apenas na medida em que “é necessário para distingui-la da substância imaterial e para conhecer sobre ela todos os predicados metafísicos que lhe cabem, na medida em que é material” (DM, 1, 2, 27)<sup>316</sup>. A consideração completa da substância material é da física.

Com isso, se enfatiza, novamente, que “a metafísica não considera em particular todos os entes, pois não transcende a abstração própria de seu objeto” (DM, 1, 2, 28)<sup>317</sup>. Mas considera

certos graus genéricos, atinentes à matéria, não omitindo sua abstração, tanto porque os abstrai da matéria, na medida em que está sujeita ao movimento e ao sentido e os considera somente de acordo com as noções comuns de ato ou forma e potência e semelhantes, como também porque atinge apenas indiretamente as noções próprias deles em ordem à sua própria abstração, isto é, para que explique como se encontram neles os predicados comuns e transcendentais e como se distinguem deles os outros graus ou gêneros que abstraem, verdadeiramente e de acordo com a coisa, de toda matéria (DM, 1, 2, 28)<sup>318</sup>.

Se esclarece, então, o que cabe propriamente à consideração da metafísica e o que não cabe. Ao analisar o ‘ente enquanto ente real’, a metafísica se mantém nos limites de sua abstração; e dentro desses limites, investiga o ente criado e incriado, a substância como tal e o acidente como tal sob a noção de ente, as noções de substância imaterial, primeira e incriada, a noção comum de causa, de efeito, os quatro gêneros de causas e a razão da causa primeira.

Resta entender se a metafísica é ciência una.

## 1.6 Estrutura DM 1, 3

---

considerationem assumat, vel quia ad scientiam pertinet proprias partes sui obiecti aliquo modo considerare, ut dicitur I Posteriorum, c. 23” (DM, 1, 2, 27, p. 21).

<sup>316</sup> “[...] substantiam autem materialem non ita contempletur, sed solum quatenus necesse est ad distinguendam illam a substantia immateriali, et ad cognoscendum de illa omnia metaphysica praedicata quae illi ut materialis est conveniunt, ut, verbi gratia, esse compositam ex actu et potentia, et modum huius compositionis, et quod sit quoddam ens per se unum, et similia” (DM, 1, 2, 27, p. 21).

<sup>317</sup> “[...] metaphysicam non considerare in particulari omnia entia, quia non transcendit propriam abstractionem sui obiecti [...]” (DM, 1, 2, 28, p. 21).

<sup>318</sup> “[...] gradus autem quosdam genericos considerare, qui attingunt materiam, non omittendo suam abstractionem, tum quia illosmet abstrahit a materia, quatenus est subiecta motui et sensui, solumque considerat illos secundum communes rationes actus seu formae et potentiae, et similes; tum etiam quia solum indirecte attingit proprias rationes eorum ordine ad propriam abstractionem, scilicet, ut declaret quomodo in eis reperiantur communia et transcendentia praedicata, et quomodo ab eis distinguantur alii gradus vel genera quae vere ac secundum rem ab omni materia abstrahunt” (DM, 1, 2, 28, p. 21-22).

A seção 3, da disputa I, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Colocação da tese de que a metafísica é verdadeira e propriamente ciência;
- 2 – Dificuldade: a unidade da metafísica é genérica ou específica?
- 3-6 – Dificuldade: a unidade da metafísica se dá pela unidade do hábito judicativo;
- 7 – Resumo das dificuldades;
- 8 – Opinião sobre o assunto;
- 9 – Opinião verdadeira;
  - 10 – Confirmação.
- 11-12 – Respostas às dificuldades.

### 1.6.1 Unidade e definição da ciência metafísica

A terceira seção, da disputa 1, investiga se a metafísica é uma ciência especificamente una. A razão da dúvida, indicada na seção anterior (cf. DM, 1, 2, 6), é que se a metafísica é um hábito simples trataria, precisamente, do ente enquanto tal e não desceria aos inferiores. Contudo, como provado, a metafísica desce a alguns inferiores. Mas, se ela é um hábito simples, parece não poder ter uma noção comum de ente enquanto tal e descer aos particulares. Se ela, ao contrário, é uma coleção de vários hábitos parciais, não há mais razão em construir uma ciência que verse sobre o ente como tal e certos inferiores do que várias ciências que tratem sobre cada ente particular. Nesse sentido, se deve investigar como se dá a unidade desta ciência, começando por sua definição.

Indicado o objeto adequado da metafísica e do que ela trata propriamente, pode-se indicar sua noção essencial. Suárez afirma que a noção essencial de algo e sua unidade ou são o mesmo ou estão intrinsecamente unidas (DM, 1, 3, 1)<sup>319</sup>; por isso, se inicia pela definição de ciência metafísica e depois se investiga sua unidade.

A metafísica é verdadeira e propriamente uma ciência, como Aristóteles ensinou no princípio da *Metafísica* [981b25-982a3] e em inúmeros outros lugares e consta a partir da definição de ciência, que se colige do livro II dos *Segundos analíticos* [71b15-25] e do livro II da *Ética* [1139b14-35], a saber, que é um conhecimento ou hábito que proporciona um conhecimento certo e evidente das coisas necessárias pelos princípios e causas delas, se for ciência perfeita e *a priori* (DM, 1, 3, 1)<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> “[...] quoniam vero essentia et unitas rei vel sunt idem, vel intrinsece coniuncta, ideo simul explicanda est eius unitas, praesertim quia sermo est de unitate specifica, nam de numerica nulla est quaestio, cum constet in diversis multiplicari hanc scientiam secundum numerum, sicut et reliqua accidentia” (DM, 1, 3, 1, p. 22).

<sup>320</sup> “[...] metaphysicam esse vere ac proprie scientiam, ut Aristoteles, in princ. Metaphysicae et aliis innumeris locis docuit, et constat ex definitione scientiae, quae ex I Poster., et VI Ethicor., c. 3, sumitur, scilicet, quod sit

Essa definição está de acordo com os requisitos necessários, indicados por Aristóteles, para algo ser ciência. A metafísica é verdadeira e propriamente ciência porque oferece um conhecimento certo e evidente das propriedades do objeto desta ciência pelos princípios ou causas dele. Essa ciência possui, portanto, um objeto próprio de estudo, o ente enquanto ente real, e é sua função demonstrar as propriedades, princípios e causas deste objeto. Ela o demonstra como ciência, isto é, como um raciocínio que conclui, necessariamente, a partir de princípios certos e evidentes porque identifica as propriedades próprias desse objeto e demonstra a conexão necessária entre essas propriedades, princípios e causas com o objeto.

Para que haja verdadeira ciência é preciso um ato reflexo do intelecto, ou seja, não é suficiente saber, mas é preciso saber que se sabe:

Nunca se adquire ciência verdadeira, a não ser que alguém saiba que sabe, pois a ciência deve ser o lume intelectual perfeito, que manifesta a si mesmo; do contrário não será completamente evidente. Ora, não pode saber que seu conhecimento é verdadeira ciência, a não ser que saiba que seu raciocínio é verdadeira demonstração, o que não pode saber, a não ser que saiba o que é uma verdadeira demonstração e porque deve constar de tais princípios e da tal forma de raciocinar (DM, 1, 4, 30)<sup>321</sup>.

A metafísica é, portanto, verdadeira ciência. Dois pontos, porém, devem ser analisados com mais detalhes: as noções de ‘ciência perfeita’ e *a priori*. Gracia (1991, p. 289) afirma que “for Suarez the genus of metaphysics is science conceived as perfect and *a priori*”. De fato, se nos detivermos apenas nesta passagem, que é a que Gracia cita e analisa, podemos supor, sem mais, que a metafísica seja uma ciência perfeita<sup>322</sup> e *a priori*. Contudo, logo na sequência, Suárez explica que a metafísica é, de fato, uma ciência que proporciona um conhecimento certo e evidente das coisas necessárias pelos princípios e causas, mas que “em nós talvez não alcance sempre ou quanto a tudo o estado ou a perfeição de ciência” (DM, 1, 3, 1)<sup>323</sup>. Ora, embora a metafísica se ocupe das coisas mais elevadas e afastadas dos sentidos, ela não alcança um conhecimento certo e evidente de tudo, especialmente das substâncias mais elevadas, como Deus, por exemplo, pois trata dessas coisas apenas na medida dos limites de nossa capacidade intelectual. Agora, o fato de estar limitada pela nossa capacidade intelectual,

---

cognitio seu habitus praebens certam ac evidentem cognitionem rerum necessariorum per propria earum principia et causas, si sit scientia perfecta et a priori” (DM, 1, 3, 1, p. 22). Cf. também (DM, 1, 6, 6)

<sup>321</sup> “Sequela patet, quia nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire; nam scientia esse debet perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat, alioqui non erit omnino evidens; non potest autem scire quod sua cognitio est vera scientia, nisi sciat suam ratiocinationem esse veram demonstrationem, quod scire non potest, nisi sciat quid sit vera demonstratio, et cur talibus principiis talique forma ratiocinandi constare debeat” (DM, 1, 4, 30, p. 35).

<sup>322</sup> Perfeito é entendido por Suárez como aquilo que é completo, ou seja, que nada falta para ser o tipo de coisa que é, cf. (DM, 10, 1, 15).

<sup>323</sup> “[...] quamvis fortasse in nobis non semper vel non quoad omnia statum vel perfectionem scientiae assequatur” (DM, 1, 3, 1, p. 22).

não implica que falte algo à perfeição da ciência metafísica; ao contrário, em si ela é ciência perfeita, e está contida “sobre o gênero da ciência especulativa”, se distingue da matemática e da física, que também são ciências especulativas, e demonstra com certeza e evidência as causas e princípios de seu objeto. Por isso, a metafísica possui “alguma unidade em virtude da noção do objeto por nós explicado” (DM, 1, 3, 1)<sup>324</sup>. A metafísica é, portanto, uma ciência perfeita porque nada lhe falta para ser o tipo de ciência que é.

Contudo, ela é, de fato e exclusivamente, uma ciência *a priori*? Afirmar que a metafísica é uma ciência *a priori* significa que esta ciência possui uma estrutura intramental? Ela não faz uso da experiência? A metafísica não é, então, uma ciência real que se refere a coisas reais no mundo, mas trata apenas do *cogitabile*, do pensável? Não é isso que Suárez pensa. A metafísica é, de fato, uma ciência, real, especulativa, que se refere às coisas reais e que faz uso da experiência para algumas de suas demonstrações. Para compreendermos isso, precisamos entender em que sentido a metafísica é *a priori* e em que sentido é *a posteriori*.

A metafísica é uma ciência *a priori* na medida em que demonstra propriedades, princípios e causas de maneira certa e evidente. Para demonstrar com certeza e evidência, por exemplo, que os princípios “o que quer que seja, ou é ou não” ou que “é impossível que o mesmo seja e não seja simultaneamente”, não se precisa recorrer à experiência, basta o conhecimento e explicação dos termos. Mesmo se alguém inculto não pudesse assentir a estes princípios por desconhecer os termos, não iríamos recorrer à experiência para explicá-los, mas, esforçaríamos em lhe explicar os termos, de modo que entendesse que o que tem ser, não pode, absolutamente, não ser (DM, 1, 6, 27)<sup>325</sup>. Já evidenciamos que ‘o ente enquanto ente real’ possui verdadeiras propriedades e, embora não tenha verdadeiras causas, possui razões pelas quais constrói demonstrações *a priori*<sup>326</sup>. Assim, ela identifica as propriedades e as

<sup>324</sup> “Constat ergo hanc scientiam contineri sub genere scientiae. Immo ex dictis facile constare potest contineri sub genere speculativae scientiae, ut Aristoteles dixit I Metaph., c. 2, et lib. II, c. 1, quia circa res maxime speculativas, et quae ad opus non ordinantur, versatur, ut inferius commodius declarabimus, attributa huius scientiae explicando. Deinde constat ex dictis, hanc scientiam esse essentialiter distinctam a reliquis scientiis speculativis ac realibus, ut sunt philosophia et mathematica; unde fit etiam consequens habere illam, ut sic, unitatem aliquam, ratione obiecti a nobis explicati” (DM, 1, 3, 1, p. 22).

<sup>325</sup> “Est namque imprimis unum vel alterum generalissimum et notissimum, scilicet: *Quodlibet est vel non est; Impossibile est idem simul esse et non esse*; et ad haec cognoscenda nulla requiritur experientia, sed sola terminorum apprehensio, intelligentia seu explicatio; immo vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci; nam, licet de quocumque singulari possimus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existencia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis. Et hoc videtur adeo per se notum, ut alia probatione non indigeat. Possumus tamen ad maiorem explicationem exemplum adhibere; nam si hominem rusticum, qui ob ignorantiam terminorum nescit assentiri illis principiis, velimus inducere ad eorum assensum, nulla certe nova experientia utemur, sed solum conabimur ita terminos explicare, ut intelligat, rem quam videt esse, non posse absolute non esse” (DM, 1, 6, 27, p. 61).

<sup>326</sup> “Ens enim in quantum ens, nec secundum se, nec secundum nobilissimum obiectum sub eo communi contentum, proprias causas habere potest; ergo metaphysica non potest per causas demonstrare, saltem in

causas do objeto e demonstra a necessária conexão entre essas propriedades e o objeto a partir de certas proposições evidentes por si mesmas, por exemplo, que todo ente é uno.

Contudo, a metafísica não começa nem se esgota em demonstrações *a priori*, isto é, em demonstrações evidentes por si mesmas<sup>327</sup>. Ela é uma ciência *a posteriori* porque as demonstrações metafísicas começam ou são obtidos a partir da percepção sensível. Como o jesuíta afirma, “todo nosso conhecimento começa pelos sentidos”<sup>328</sup> (DM, 1, 6, 27). Assim, o conceito de ‘ente real’ é obtido a partir da experiência. Ora, como o ‘ente enquanto ente real’ é o objeto adequado da metafísica, então, em última instância, a metafísica é uma ciência *a posteriori* porque é uma ciência obtida a partir da percepção sensível<sup>329</sup>. A experiência “é certa ocasião ou condição necessária pela qual é preparada a via para aquisição da ciência” (DM, 1, 6, 26)<sup>330</sup>. Até mesmo nas demonstrações *a priori*, quando a partir de certas primeiras verdades evidentes por si mesma deduzem-se outras verdades, é necessário, para chegar nessa primeira verdade, a experiência (DM, 1, 6, 26)<sup>331</sup>.

Com esses esclarecimentos, Suárez pode agora apresentar uma definição da ciência metafísica: “metafísica é a ciência que considera o ente enquanto ente ou enquanto abstrai da matéria de acordo com o ser” (DM, 1, 3, 1)<sup>332</sup>. A primeira parte da definição foi demonstrada

suprema sui parte, neque in ea quae universalissimas rationes entis considerat. Antecedens constat, quia Deus non habet causas, et consequenter neque ens ut ens, quod Deum comprehendit. Respondetur duplices esse causas, alias proprias, et quae re ipsa influunt in effectum, et alias latius dictas, quae sunt potius causae cognoscendi rem a priori, quam existendi, et proprie dicuntur rationes attributorum seu proprietatum, quae de subiecto demonstrantur. Loquendo igitur de subiecto huius scientiae secundum abstractissimam rationem eius, abstractissimam (inquam) vel secundum rationem nostram, ut est ens in quantum ens, vel secundum rem ipsam, ut est ens primum seu ipsum esse per essentiam, sic verum est non habere hanc scientiam proprias rei causas, per quas aliquid de suo obiecto demonstret; habet tamen rationes et media secundum modum concipiendi nostrum distincta ab extremis, quibus conficit demonstrationes a priori; nam ad huiusmodi demonstrationes, cum modo humano conficiantur, sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et quod proprietates, per unum conceptum cognita, sit ratio alterius attributi demonstrati; et hoc modo demonstramus Deum esse ens perfectum, quia est ens ab intrinseco necessarium, et unam proprietatem entis, vel substantiae, eodem modo demonstramus per aliam. Et hunc demonstrationis modum comprehendit Aristoteles, cum dicit hanc scientiam docere rerum causas, id est, principia et radices ac rationes rerum, sive sint propriae causae physicae, sive metaphysicae rationes, quae solent etiam formales causae late appellari” (DM, 1, 5, 38, p. 48).

<sup>327</sup> Cf. Ribas Cezar (2021, p. 9-15) para o modo pelo qual a metafísica é uma ciência *a priori*.

<sup>328</sup> “[...] quia omnis nostra cognitio a sensu incipit”; (DM, 1, 6, 27).

<sup>329</sup> “A metafísica, portanto, trata das coisas reais, porque ela trata do conceito objetivo de ente real, que foi adquirido a partir das sensações, que representam as coisas que de fato existem e não estruturas mentais interiores. Assim, a metafísica é uma ciência *a posteriori*, isto é, fundada na experiência no sentido de ‘conhecimento obtido a partir da percepção sensorial’” (RIBAS CEZAR, 2021, p. 21-22).

<sup>330</sup> “[...] experientiam esse non posse propriam et per se causam artis, seu scientiae a priori, sed esse occasionem vel conditionem quamdam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam” (DM, 1, 6, 26, p. 61).

<sup>331</sup> “Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis” (DM, 1, 6, 26, p. 61)

<sup>332</sup> “Sub qua ratione definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur” (DM, 1, 3, 1, p. 22).

na primeira seção, da disputa um. A segunda parte da definição, isto é, enquanto abstrai da matéria de acordo com o ser, foi demonstrada na segunda seção, da primeira disputa.

Na sequência, se investiga se essa ciência é una, se possui uma unidade genérica ou específica. O problema que Suárez propõe analisar nesta seção foi posto na apresentação dos argumentos (DM, 1, 2, 6): “ou supomos que a metafísica é um hábito simples ou uma coleção de vários como que parciais” (DM, 1, 2, 6). Nela já se indicava a consequência de assumir a metafísica ser um hábito simples, a saber: ela consideraria, precisamente, a noção de ente enquanto tal e não desceria a nenhuma noção de ente particular ou menos universal. Essa posição é manifestadamente falsa, como já visto, porque a metafísica trata do ‘ente enquanto ente real’ e se ocupa de algumas noções particulares que estão ligadas, ou que o tratamento delas esclarece, de algum modo, o próprio ente enquanto tal. Se por outro lado, considerarmos a metafísica como um hábito como coleção de vários parciais, “não haveria maior razão de construir uma ciência que verse sobre o ente como tal e sobre certos entes, do que sobre todos em particular, pois ambos podem ser feitos de modo igualmente adequado pela coleção de várias” (DM, 1, 2, 6)<sup>333</sup>. É esse problema que Suárez tem em mente ao analisar a unidade da metafísica. Embora o tratamento completo sobre a unidade do hábito o jesuíta afirme não poder ser dado nessa seção<sup>334</sup>, são oferecidos argumentos para a unidade da ciência metafísica.

Primeiramente, alguns julgam que a unidade da metafísica é genérica e há várias ciências específicas sob esta. Essa posição pode ser apoiada, primeiro, pela dupla abstração da matéria de acordo com o ser, ou por necessidade ou apenas permissivamente. O modo da abstração faz variar de “acordo com a espécie, o objeto cognoscível cientificamente como tal e conseqüentemente a ciência” (DM, 1, 3, 2)<sup>335</sup>. E mesmo na abstração por necessidade, aquela que se dá daquelas coisas que por necessidade existem sem matéria, parece haver diversos objetos. A abstração da matéria em Deus, que é totalmente ato puro e abstrai de toda composição, é distinta da abstração nas outras inteligências, “que embora careçam de matéria, são compostas e cabem-lhes atributos muito diversos” (DM, 1, 3, 2)<sup>336</sup>.

---

<sup>333</sup> “Si autem posterius dicamus, scilicet, solum esse unum habitum collectione plurium partialium, nulla erit maior ratio conficiendi unam scientiam quae versetur circa ens ut sic et circa quaedam entia, quam circa omnia in particulari; quia utrumque aequè commode fieri potest collectione plurium” (DM, 1, 2, 6, p. 13-4).

<sup>334</sup> É na disputa 44, seção 11 que o tema é desenvolvido

<sup>335</sup> “[...] imprimis enim est illa duplex abstractio a materia secundum esse, aut necessario, aut permissive tantum, quae videtur sufficiens ad variandum secundum speciem obiectum scibile, ut sic, et consequenter scientiam” (DM, 1, 3, 2, p. 22).

<sup>336</sup> “Rursus inter res, quae necessario existunt sine materia, videtur, ut minimum, valde diversa abstractio Dei, qui est omnino purus actus, et ab omni etiam metaphysica compositione abstrahit, ab abstractione aliarum intelligentiarum, quae licet materia careant, compositae tamen sunt, eisque attributa longe diversa conveniunt” (DM, 1, 3, 2, p. 22).

Por isso, se pode estabelecer que sob a unidade genérica da metafísica estão três ciências especificadamente distintas: “uma que verse acerca do ente enquanto é ente e que, no máximo, desça às noções comuns de substância e do acidente e aos nove gêneros que estão contidos sob o ente; uma segunda acerca das inteligências criadas; uma terceira que considere apenas a Deus” (DM, 1, 3, 2)<sup>337</sup>. Essas três ciências comporiam o universo de pesquisa da metafísica e seriam três ciências distintas. Com efeito, parece necessária uma ciência natural distinta que trate exclusivamente de Deus, que alcance sua noção última e específica. E há, também, quem defenda que a metafísica se divide em vários membros, conforme “os diversos graus de abstração nas próprias noções comuns do ente enquanto ente, ou da substância enquanto é substância e assim quanto aos demais” (DM, 1, 3, 2)<sup>338</sup>.

Um segundo argumento contra a unidade da ciência metafísica é pelo “hábito judicativo que resta na mente a partir de seus atos” (DM, 1, 3, 3)<sup>339</sup>. A metafísica possui muitas representações inteligíveis e atos variados e múltiplos que diferem tanto numericamente quanto especificamente. Por exemplo, o ato pelo qual julgamos que todo ente é uno é muito diverso daquele pelo qual julgamos que as inteligências são imortais. Portanto, a unidade específica da metafísica é dada apenas pelo hábito judicativo. Contudo, ele não pode fundar essa unidade porque tal hábito não tem unidade necessária para isso. Logo, nada pode fundar a unidade da metafísica. Se o hábito é especificadamente uno ou é “totalmente simples em sua entidade de acordo com a ordem ao objeto [...] ou é uma qualidade composta” e parece não poder ser nenhum dos dois (DM, 1, 3, 3)<sup>340</sup>. Esse hábito não pode ser simples, primeiro, porque a metafísica possui atos variados e múltiplos e trata sobre coisas muito

---

<sup>337</sup> “Possunt ergo sub generali metaphysicae unitate tres saltem scientiae specie distinctae constitui. Una quae versetur circa ens in quantum ens, et ad summum descendat ad communes rationes substantiae et accidentis, et ad novem genera quae sub illo continentur; secunda, quae intelligentias creatas, tertia vero quae solum Deum contempletur” (DM, 1, 3, 2, p. 22-3).

<sup>338</sup> “Nam, sicut in eo solo naturalis beatitudo consistit, ita videtur danda scientia naturalis, quae secundum ultimam et specificam rationem suam Deum solum attingat. Neque fortasse deerit qui in plura membra hanc scientiam partiatur, iuxta diversos gradus abstractionis in ipsis communibus rationibus entis in quantum ens, vel substantiae in quantum substantia, et sic de aliis” (DM, 1, 3, 2, p. 22-23).

<sup>339</sup> “Secundo, principaliter argumentor in hunc modum, quia si haec scientia est una, maxime quoad habitum iudicativum, qui in mente relinquitur ex actibus eius” (DM, 1, 3, 3, p. 23).

<sup>340</sup> “Nam species intelligibiles quibus haec scientia utitur certum est esse quamplurimas, et non unam tantum; similiterque constat actus eius esse varios et multiplices, non solum numero, sed etiam specie differentes. Quis enim dubitaret diversum esse actum quo iudicamus omne ens esse unum, seu unitatem esse passionem entis, et quo iudicamus, intelligentias esse immortales, vel aliquid simile? Si ergo unitas specifica in metaphysica excogitari potest, solum est quoad habitum iudicativum. Sed in eo etiam constitui non potest. Ergo in nullo esse potest. Probatur minor, quia si ille habitus est unus specie, vel est omnino simplex in sua entitate secundum ordinem ad obiectum (omissa pro nunc compositione, si qua est, per solam intensionem, aut radicationem in subiecto), vel est qualitas composita” (DM, 1, 3, 3, p. 23).

distintas, parecendo não poder se “inclinare a todos estes por uma e mesma qualitate simples, ou efetuar todos” (DM, 1, 3, 3)<sup>341</sup>.

Segundo, porque “o hábito da metafísica é adquirido por um ato acerca de um objeto, por exemplo, acerca desta conclusão: *todo ente é verdadeiro*” (DM, 1, 3, 4)<sup>342</sup>. A partir deste, por outros atos esse hábito é aumentado e estendido às conclusões diversas, nas quais acrescenta-se algo de real ou de entidade, “pois é impossível entender um acidente real sem um acréscimo real” (DM, 1, 3, 4)<sup>343</sup>. Este acréscimo não é uma intensificação do objeto, mas é uma extensão do próprio hábito a outro objeto. Por isso “requer-se um acréscimo da parte do próprio hábito, na medida em que é acrescentado a ela, pelo qual diga respeito ao novo objeto ou à nova conclusão” (DM, 1, 3, 4)<sup>344</sup>. Assim, esse hábito não pode ser simples.

Por outro lado, esse hábito também não pode ser composto e verdadeiramente uno em espécie, porque “o que se adquire primeiro no hábito pelos atos de uma espécie e o que é acrescentado pelo ato da espécie distinta são também, entre si, distintos em espécie; logo, não compõem um hábito uno de acordo com a espécie” (DM, 1, 3, 4)<sup>345</sup>. Que os atos de uma espécie e o que é acrescentado são distintos prova-se por quatro razões. Primeiro, porque os atos pelos quais são gerados são distintos em espécie. Segundo, porque inclinam a atos semelhantes distintos em espécie. Terceiro, porque não há maior razão de distinção entre os próprios atos segundos do que entre as inclinações que permanecem ao modo de atos primeiros. Por fim, porque se não houvesse distinção específica entre os atos, nem a distinção numérica seria necessária, bastando um aumento ao modo de intensificação (DM, 1, 3, 4)<sup>346</sup>.

---

<sup>341</sup> “Neutrum autem dici posse videtur. Primum probatur, quia cum habitus metaphysicae ad varia iudicia, et de rebus distinctissimis inclinet, ut sit ipsis actibus quasi commensuratus, non videtur posse per unam et eandem simplicem qualitatem ad omnes illos inclinare, seu omnes efficere” (DM, 1, 3, 3, p. 23).

<sup>342</sup> “Quod secundo ita declaratur, quia habitus metaphysicae primo acquiritur per unum actum circa unum obiectum, verbi gratia, circa hanc conclusionem: Omne ens est verum, vel aliam similem” (DM, 1, 3, 3, p. 23)

<sup>343</sup> “[...] deinde per alios actus augetur et extenditur ad alias conclusiones valde diversas, in quo augmento necesse est aliquid realitatis vel entitatis illi addi, quia impossibile est intelligere argumentum reale sine additione reali” (DM, 1, 3, 4, p. 23).

<sup>344</sup> “Haec autem additio non potest esse sufficiens per modum intensionis solius, quia hoc augmentum non tantum est ex diversa participatione subiecti secundum maiorem et maiorem radicationem ipsius formae in ipso, sed est ex parte ipsiusmet habitus per maiorem extensionem ad obiectum; ergo requiritur additio ex parte ipsiusmet habitus, quatenus ei aliquid additur, quo novum obiectum seu novam conclusionem respiciat, ut aperte docuit D. Thomas agens de habitibus in communi, I-II, q. 52, a. 1 et 2. Non potest ergo huiusmodi habitus esse omnino simplex, ut respicit totam latitudinem sui obiecti” (DM, 1, 3, 4, p. 23).

<sup>345</sup> “Quod vero neque compositus esse possit, et tamen esse vere unus in specie, probatur primo, quia id quod primo acquiritur in habitu per actus unius speciei, et quod additur per actum specie distinctum, sunt etiam inter se specie distincta; ergo non componunt unum habitum secundum speciem” (DM, 1, 3, 4, p. 23).

<sup>346</sup> “Antecedens patet, tum quia actus, quibus illi generantur, sunt specie distincti, tum etiam quia inclinant ad similes actus specie distinctos; tum praeterea quia non est maior ratio distinctionis inter actus ipsos secundos, quam inter inclinationes, quae per modum actus primi manent, ad similes actus inclinantes iis quibus genitae sunt, et consequenter commensuratae et proportionatae ipsis; tum denique quia, si non esset distinctio specifica inter illa duo, nec numerica esset necessaria, sed sufficeret augmentum per modum intensionis” (DM, 1, 3, 4, p. 23).

Que não podem compor um hábito uno de acordo com a espécie, se prova pelo fato de que “de duas qualidades distintas em espécie não pode ser composta uma qualidade, de uma única espécie” (DM, 1, 3, 4)<sup>347</sup>.

Em defesa desse ponto, alguém pode argumentar que o ato de uma espécie e o que é acrescentado pelo ato de outra espécie não se distinguem na espécie total, mas “na parcial e por isso pode ser composta uma qualidade íntegra, pura e simplesmente uma, a partir delas como de partes heterogêneas” (DM, 1, 3, 5)<sup>348</sup>. Suárez não aceita esse ponto porque, primeiro, ter-se-ia que responder qual é o modo dessa composição. Há duas opções. Ou é por uma união verdadeira e real dessas duas qualidades (que são chamadas de parciais), não apenas no sujeito, mas também entre si, ou é por uma reunião no mesmo sujeito. A primeira é rejeitada porque não é possível entender qual seria essa união, pois se diferem em espécie, não havendo como serem unidas verdadeira e realmente. Quanto à segunda, se alguém argumentar que a unidade da ciência se dá pela reunião no mesmo sujeito das diversas qualidades que compõem um hábito, afirma-se que essa unidade não é verdadeira unidade na ciência, mas é acidental em razão do sujeito que as tem, principalmente se estas qualidades se distinguem em espécie. Dessa hipótese se segue, também, que “de todos os hábitos das ciências compõe-se uma única ciência por reunião no mesmo sujeito” (DM, 1, 3, 6)<sup>349</sup>. Contudo, a unidade da ciência deve estar na própria ciência e não em uma unidade por reunião no mesmo sujeito.

Da apresentação dessas dificuldades evidenciam-se dois problemas. O primeiro é “se a metafísica é uma ciência especificamente una ou não” (DM, 1, 3, 7)<sup>350</sup>. Esse problema é próprio desta seção e é solucionado na sequência. O segundo problema “é geral e de mesma noção em todas as ciências e qualidades simples ou compostas de acordo com a extensão aos objetos” (DM, 1, 3, 7)<sup>351</sup> e será solucionado na disputa 44 (não tratemos dele nesta tese).

Sobre a primeira questão, isto é, se a metafísica é uma ciência especificamente una ou não, alguns, como já exposto (cf. DM, 1, 3, 2), julgam que a metafísica possui uma unidade genérica porque trata de três espécies distintas: de Deus, “que abstrai completamente tanto da

---

<sup>347</sup> “Consequentia autem prior probatur, quia ex duabus qualitibus specie distinctis non potest una qualitas et unius speciei componi” (DM, 1, 3, 4, p. 23).

<sup>348</sup> “Responderi potest illa duo non distingui specie totali, sed partiali, ideoque posse qualitatem integram, simpliciter unam, ex eis componi tamquam ex partibus heterogeneis” (DM, 1, 3, 5, p. 23).

<sup>349</sup> “Tandem, si propter has rationes dicatur illas qualitates solum componere unum habitum per adunationem in eodem subiecto, sequitur primo, non esse veram unitatem in hac scientia, sed tantum per accidens ratione subiecti, maxime si (ut videtur probabilius) qualitates illae specie distinguuntur. Sequitur secundo eadem ratione, ex omnibus habitibus scientiarum componi unam scientiam per adunationem in eodem subiecto” (DM, 1, 3, 6, p. 24).

<sup>350</sup> “Prima est propria et specialis huius loci, an metaphysica sit una scientia specie, necne” (DM, 1, 3, 7, p. 24).

<sup>351</sup> “Secunda est generalis et eiusdem rationis in omnibus scientiis et fere in omnibus habitibus acquisitis, an sint simplices qualitates, vel compositae secundum extensionem ad obiecta” (DM, 1, 3, 7, p. 24).

matéria como de todo vestígio da matéria”; das inteligências criadas, “que nem abstraem de toda composição nem de toda mudança, tanto local como do intelecto e da vontade, mas abstraem intrínseca e essencialmente da matéria e do movimento físico”; e do ente, “que só abstrai permissivamente da matéria, de acordo com o ser” (DM, 1, 3, 8)<sup>352</sup>. Esta divisão não contradiz a divisão das ciências especulativas em física, matemática e metafísica porque a tríplice divisão da ciência metafísica “não é uma divisão em espécies últimas, mas em subalternadas, como consta a respeito da matemática, que contém sob si várias ciências” (DM, 1, 3, 8)<sup>353</sup>, por exemplo, a aritmética e a geometria.

Contra essa posição, Suárez sustenta que “a metafísica é simplesmente uma ciência especificamente una” (DM, 1, 3, 9)<sup>354</sup>. Seguindo a interpretação de Heider (2009, p. 486), podemos dividir a defesa dessa posição em três argumentos. O primeiro é um argumento de autoridade, baseado em Aristóteles e em Tomás de Aquino.

Aristóteles, nos capítulos 1 e 2, do livro I, da *Met*, sempre se refere a esta ciência como sendo una e como uma mesma ciência e lhe atribui

nomes e atributos que lhe convêm em parte, na medida em que versa a respeito de Deus e das inteligências: assim, com efeito é chamada de teologia, divina e filosofia primeira; em parte, na medida em que versa a respeito do ente enquanto ente e seus primeiros atributos e princípios, razão pela qual é dita ciência universal e metafísica. É, no entanto, chamada de sabedoria, na medida em que abarca tudo isso e considera, tanto os primeiros princípios como as primeiras causas das coisas (DM, 1, 3, 9)<sup>355</sup>.

Também no livro IV, da *Metafísica*, no qual parece tratar explicitamente do objeto desta ciência, Aristóteles, afirma ser uma ciência una e que considera tudo aquilo que é separado da matéria. Portanto, tanto na exposição desta ciência como no modo de transmiti-la, Aristóteles sempre indicou que a metafísica é uma ciência especificamente una. Afirma, também, que o objeto adequado da metafísica é o ente enquanto ente e que sua parte principal

<sup>352</sup> “Circa priorem partem, quae est propria huius loci, aliqui sentiunt metaphysicam non esse unam scientiam specie, sed genere, et ad minus continere sub se tres illas species praedictas, scilicet, de Deo, qui omnino abstrahit, et a materia, et ab omni vestigio materiae, ut existimari potest omnis compositio, item ab omni mutatione et vicissitudine; et de intelligentiis creatis, quae neque abstrahunt ab omni compositione, neque ab omni mutatione, tum locali, tum intellectus et voluntatis, abstrahunt tamen intrinsece et essentialiter a materia et motu physico; et de ente, quod solum permissive abstrahit a materia secundum esse” (DM, 2, 3, 8, p. 24).

<sup>353</sup> “Neque est hoc contra divisionem scientiae speculativae datam ab Aristotele in physicam, mathematicam et metaphysicam, quia illa non est divisio in ultimas species, sed subalternas, ut constat de mathematica, quae plures scientias sub se continet” (DM, 1, 3, 8, p. 24).

<sup>354</sup> “Nihilominus asserendum est cum communi sententia, metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie” (DM, 1, 3, 9, p. 24).

<sup>355</sup> “Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto prooemio, seu c. 1 et 2, lib. I Metaph., ubi semper de hac scientia tamquam de una specie loquitur, eique tamquam uni et eidem attribuit nomina et attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum et intelligentias; sic enim vocatur theologia, seu scientia divina, et prima philosophia; partim ut versatur circa ens in quantum ens, et prima attributa, et principia eius, quae ratione dicitur scientia universalis et metaphysica. Sapientia autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia, primasque rerum causas contemplatur” (DM, 1, 3, 9, p. 24).

é a substância, seja pura e simplesmente (livro VII), seja a imaterial (livro XII), no “qual transmite o conhecimento sobre Deus e sobre as inteligências e diz que ele é a parte principal desta doutrina, à qual, de certo modo, as demais se ordenam” (DM, 1, 3, 9)<sup>356</sup>.

Por fim, no livro VI, estabelece

a abstração da matéria de acordo com o ser como o aspecto formal adequado, sob o qual, do objeto desta ciência. Ora, se a ciência que tratasse do ente na medida em que é ente fosse distinta da que trata do ente imaterial e separado da matéria quanto à própria coisa, aquela primeira não participaria, própria e perfeitamente, desta abstração, nem se ocuparia com as causas primeiras das coisas, nem teria o demais que Aristóteles atribui à metafísica e, quase pelo mesmo argumento, Sto. Tomás conclui na Iª parte da IIª parte, questão 57, a. 2, que há apenas uma sabedoria natural, embora os hábitos das outras ciências sejam muitos, onde é necessário que se fale de unidade específica (DM, 1, 3, 9)<sup>357</sup>.

Também, não se pode chamar de sabedoria apenas a parte da metafísica que se ocupa sobre Deus, pois “tomada precisamente, não considera os primeiros princípios comuns a todas as ciências, nem os corrobora e confirma” (DM, 1, 3, 9)<sup>358</sup>. De outro lado, a parte da metafísica que considera apenas o ente enquanto ente, não “considera todas as causas supremas e, por isso, também ela, tomada precisamente, não tem a noção própria da sabedoria” (DM, 1, 3, 9)<sup>359</sup>. Por conta disso, a metafísica é uma ciência que abarca tudo isso e é una.

O segundo é um argumento ‘epistemológico’<sup>360</sup> a partir da abstração. Não há nenhum fundamento para a multiplicação da ciência metafísica, e tudo o que é tratado nela é conexo, não podendo se atribuir a outras ciências, “porque ou sobretudo porque em razão da mesma

<sup>356</sup> “Sapientia autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia, primasque rerum causas contemplatur. Item in lib. IV, ubi ex professo tractare videtur de obiecto huius scientiae, dicit illam esse unam, et considerare omnia quae a materia sunt secreta. Unde in discursu et modo tradendi hanc doctrinam, satis indicat eam esse scientiam unam in specie, et saepe indifferenter ait ens in quantum ens esse adaequatum obiectum huius scientiae, eiusque praecipuam partem esse substantiam, vel simpliciter, vel immaterialem ac primam, ut patet ex lib. IV, c. 2 et 3, et lib. VII, c. 1, et lib. XII, in quo de Deo et de intelligentiis cognitionem tradit, eamque dicit esse praecipuam huius doctrinae partem, ad quam quodammodo caeterae ordinantur” (DM, 1, 3, 9, p. 24).

<sup>357</sup> “Ac denique lib. VI, c. 1, et lib. XI, c. 6, abstractionem a materia secundum esse constituit ut adaequatam rationem formalem sub qua obiecti huius scientiae. Si autem distincta esset scientia quae ageret de ente, ut ens est, ab ea quae tractat de ente immateriali, et re ipsa a materia separato, illa prior non participaret proprie ac perfecte huiusmodi abstractionem, neque ageret de primis rerum causis, neque alia haberet, quae Aristoteles metaphysicae tribuit, et hoc fere argumento concludit D. Thom., I-II, q. 57, a. 2, sapientiam naturalem tantum esse unam, cum habitus aliarum scientiarum plures sint, ubi necesse est loqui de unitate specifica; nam secundum genus, etiam aliae scientiae unitatem habent; haec autem sapientia non est nisi metaphysica;” (DM, 1, 3, 9, p. 24-25).

<sup>358</sup> “[...] nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumpta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat;” (DM, 1, 3, 9, p. 25).

<sup>359</sup> “[...] sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola non considerat omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumpta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur. Et hoc ipsum docuit idem D. Thom., super citata loca Aristotelis, et praecipue in prologo Metaphysicae, idemque sentiunt reliqui expositores antiqui et moderni” (DM, 1, 3, 9, 25).

<sup>360</sup> “By epistemology I do not mean the specific meaning of the term, which is a theory of the justification of our beliefs but rather a more general meaning, sc. ‘dealing with concepts’” (HEIDER, 2009, p. 487).

abstração tudo converge no mesmo aspecto cognoscível cientificamente” (DM, 1, 3, 10)<sup>361</sup>, isto é, o ente enquanto ente real. Embora Deus e as inteligências quando consideradas em si mesmas estejam “num grau e ordem mais elevado [do ponto de vista da nossa consideração], não podem ser separados da consideração dos atributos transcendentais, na medida em que caem em nossa consideração” (DM, 1, 3, 10)<sup>362</sup>. Ou seja, precisamos dos atributos transcendentais para tratar adequadamente de Deus e das inteligências e por isso, esses convergem na mesma abstração. Pode-se confirmar isso porque “a perfeita ciência sobre Deus e as outras substâncias separadas transmite o conhecimento de todos os predicados que estão presentes neles; logo, também dos predicados comuns e transcendentais” (DM, 1, 3, 10)<sup>363</sup>. Ao analisar Deus e as inteligências, é preciso esclarecer os predicados que lhes cabem propriamente, e ao tratar deles, acaba-se, também, tendo de esclarecer os predicados comuns e transcendentais a todo o ente. Por exemplo, ao considerar a substância material, a física não trata dos predicados comuns e transcendentais que estão na substância material porque não pode ascender aos predicados mais abstratos e mais difíceis que ultrapassem sua abstração própria, mas os supõe conhecidos por uma ciência superior, a metafísica (DM, 1, 3, 10)<sup>364</sup>. Como a ciência sobre Deus e as inteligências é a mais elevada entre as naturais, ela “nada supõe conhecido por uma ciência mais elevada, mas inclui em si o que quer que seja necessário para o conhecimento perfeito de seu objeto, o quanto possa ser tido pelo lume natural” (DM, 1, 3, 10)<sup>365</sup>. É por isso que a metafísica se ocupa, além dos predicados comuns e transcendentais, dos predicados que são próprios a Deus e às substâncias. Portanto, “a mesma ciência que trata destes objetos especiais considera, simultaneamente, todos os predicados, que lhes são comuns com as outras coisas e esta é toda a doutrina metafísica, logo

---

<sup>361</sup> “Ratio vero huius sententiae est, quia nullum est sufficiens fundamentum ad hanc scientiarum multiplicationem; et alioqui omnia ea, quae in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime quod ratione eiusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis” (DM, 1, 3, 10, p. 25).

<sup>362</sup> “Eo vel maxime quod ratione eiusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam, licet Deus et intelligentiae secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum seiungi” (DM, 1, 3, 10, p. 25).

<sup>363</sup> “Unde etiam confirmatur, nam perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium praedicatorum quae in eis insunt; ergo etiam praedicatorum communium et transcendentium” (DM, 1, 3, 10, p. 25).

<sup>364</sup> “Neque est eadem ratio de inferioribus scientiis, verbi gratia, philosophia, quae, licet consideret de materiali substantia, non tamen propterea contemplatur praedicata communia et transcendentia quae illi etiam insunt, quia cum illa sit inferior scientia, non potest ascendere ad abstractiora et difficiliora praedicata cognoscenda, sed per altiore scientiam cognita supponit” (DM, 1, 3, 10, p. 25).

<sup>365</sup> “At vero scientia de Deo et intelligentiis est suprema omnium naturalium; et ideo nihil supponit cognitum per altiore scientiam, sed in se includit quidquid necessarium est ad sui obiecti cognitionem perfectam, quantum per naturale lumen haberi potest;” (DM, 1, 3, 10, p. 25).

é uma única ciência” (DM, 1, 3, 10)<sup>366</sup>. Em outras palavras, a ciência que lida com os objetos especiais – Deus e as substâncias – deve tratar, também, de todos os predicados comuns e transcendentais ao ente enquanto ente, por isso, esses objetos não constituem três ciências distintas, mas uma única porque todos esses temas estão incluídos na mesma abstração, convergindo no mesmo aspecto cognoscível cientificamente.

O terceiro argumento é construído na resposta à primeira razão de duvidar. Suárez afirma que a “dupla abstração da matéria de acordo com o ser, ou por necessidade ou apenas permissivamente, que parece suficiente para variar, de acordo com a espécie, o objeto cognoscível cientificamente como tal e, conseqüentemente, a ciência” (DM, 1, 3, 2), na verdade

não muda o aspecto específico do objeto cognoscível cientificamente, tanto por causa da conexão necessária de tais coisas e dos predicados entre si, especialmente em ordem ao conhecimento, como também por causa da mesma ordem da doutrina e certeza. Enfim, porque aquela diversidade de abstração ocorre apenas de acordo com os diversos conceitos nocionais, diversidade que, por si apenas, não basta para constituir uma ciência distinta, a não ser que ocorra outra razão maior de distinção (DM, 1, 3, 11)<sup>367</sup>.

Não há uma divisão tríplice da ciência metafísica porque há uma conexão necessária entre a noção de Deus, a noção de inteligências e a noção de ente, assim como dos predicados destes. A abstração da matéria de acordo com o ser, a qual é própria da metafísica, é uma. Mas, então, como pode a metafísica por uma única abstração englobar objetos tão diferentes? Essa diferenciação se deve apenas a conceitos de razão (DM, 1, 3, 11)<sup>368</sup>. É por isso que essa diversidade não é capaz de constituir ciências distintas, pois a distinção é de razão, e em última instância, elas concordam na referência a um objeto comum, o ente enquanto ente real, a partir da abstração da matéria. Se para cada diferença de razão houvesse uma ciência, as ciências multiplicar-se-iam sem razão: “de outro modo, quantos são os predicados comuns abstraídos dos inferiores, tanto se deveriam multiplicar as ciências, e quantas fossem as

---

<sup>366</sup> “[...] eadem ergo scientia, quae de his specialibus obiectis tractat, simul considerat omnia praedicata quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina; est ergo una scientia” (DM, 1, 3, 10, p. 25).

<sup>367</sup> “[...] declaratum est enim quo modo illa abstractio a materia secundum esse, quae permissiva dicitur, vel necessaria, non variet specificam rationem obiecti scibilis, tum propter necessariam connexionem talium rerum et praedicatorum inter se, praesertim in ordine ad cognitionem, tum etiam propter eundem ordinem doctrinae et certitudinis. Denique quia illa diversitas abstractionis solum est secundum diversos conceptus rationis, quae diversitas sola per se non sufficit ad diversam scientiam constituendam, nisi alia maior ratio distinctionis occurrat” (DM, 1, 3, 11, p. 25).

<sup>368</sup> “Denique quia illa diversitas abstractionis solum est secundum diversos conceptus rationis, quae diversitas sola per se non sufficit ad diversam scientiam constituendam, nisi alia maior ratio distinctionis occurrat” (DM, 1, 3, 11, p. 25).

espécies das coisas tantas seriam também as ciências especificamente diferentes, o que não se admite comumente” (DM, 1, 3, 11)<sup>369</sup>.

Por fim, o jesuíta oferece uma resposta à segunda razão de duvidar, isto é, se a metafísica é um único hábito. A metafísica possui uma unidade a partir da referência ao mesmo objeto, que é o ente:

esta ciência inclui qualidades parciais ou hábitos dos quais se diz que compõem uma única ciência, não só por agregação accidental do mesmo sujeito ao qual inerem, mas por alguma subordinação e dependência que têm entre si por ordem ao mesmo sujeito a respeito do qual versam; com efeito, não é necessário encontrar-se a mesma ordem de unidade em todas as coisas. Se alguém perguntar qual é esta ordem de subordinação e de dependência, pode responder-se que consiste na referência ao mesmo objeto, que, embora abranja várias coisas, e tenha diversas propriedades que são dele demonstradas, são entre si de tal modo conexas, que o conhecimento destas depende daquelas e se ajudam mutuamente no conhecimento sob o mesmo constitutivo nocional e modo de ciência e doutrina (DM, 1, 3, 12)<sup>370</sup>.

Embora possam ser diversos, os hábitos que compõem a metafísica possuem uma unidade porque compartilham alguma subordinação e dependência pela referência ao mesmo objeto, que outro não é senão o ente enquanto ente real. Justamente essa referência do conceito de ente que abarca tudo que de algum modo é, será o objeto de estudo da segunda disputa.

\*\*\*

Com esse primeiro capítulo evidenciou-se que o objeto adequado da metafísica é o ente enquanto ente real, e desse objeto se demonstram propriedades, princípios e causas, e que, portanto, a metafísica é uma verdadeira ciência aos moldes requeridos por Aristóteles. Na sequência, explicitou-se o campo de pesquisa da metafísica e o porquê de ela tratar de determinados temas, os quais estão contidos sob a abstração própria dessa ciência. Por fim, entendeu-se que a unidade da ciência metafísica se deve à referência ao mesmo objeto, de modo que todos os assuntos convergem ao ente enquanto ente real.

---

<sup>369</sup> “Alioqui quot sunt communia praedicata abstrahibilia ab inferioribus, tot essent scientiae multiplicandae, et quot essent rerum species, tot etiam essent scientiae specie diferentes, quod communiter non admittitur” (DM, 1, 3, 11, p. 25).

<sup>370</sup> “Quare facilius dici videtur huiusmodi scientiam includere partiales qualitates, seu habitus, qui unam scientiam componere dicuntur non sola aggregatione per accidens in eodem subiecto cui inhaerent, sed subordinatione aliqua ac dependentia, quam inter se habent per ordinem ad idem subiectum circa quod versantur; non enim necesse est in omnibus rebus eundem ordinem unitatis inveniri. Quod si quis inquirat quisnam sit iste ordo subordinationis et dependentiae, responderi potest consistere in habitudine ad idem obiectum, quod, licet res varias complectatur, et diversas proprietates habeat, quae de illo demonstrantur, ita tamen inter se sunt connexae, ut harum cognitio ab illis pendeat, et sese mutuo in cognitione iuvent sub eadem ratione et modo scientiae ac doctrinae” (DM, 1, 3, 12, p. 25).

Um ponto que se deve atentar neste capítulo é a dedicação do jesuíta em adequar ou em seguir os argumentos aristotélicos para fundamentar a ciência metafísica. Esse ponto, alías, parece estar de acordo com o objetivo geral das DM, o qual é não ser somente um livro sistemático sobre a metafísica, mas, também, ser uma espécie de comentário filosófico sobre essa ciência. Até aqui, não encontramos um esforço do jesuíta para desviar a ciência metafísica como uma ciência real para uma metafísica do puro pensável.

## 2 CAPÍTULO II - O QUE É O ENTE REAL

Depois de apresentar o objeto adequado da metafísica, do que ela trata e a sua unidade, a disputa 2 investiga a noção própria e adequada do ente enquanto ente real. Para isso, se deve explicar o “que seja o ente enquanto é ente, pois, que haja ente é de tal modo conhecido por si, que não precisa de nenhuma explicação” (DM, 2, prol)<sup>371</sup>. Uma vez que a metafísica é a ciência primeira e suprema, a noção ou a quiddidade do seu sujeito não pode ser recebida, provada ou explicada por outra ciência, portanto, é preciso apresentar a noção própria e adequada do ente logo no início. Para realizar isso é preciso “explicar o conceito objetivo de ente enquanto tal, de acordo com toda sua abstração, de acordo com a qual dissemos que é o objeto da metafísica” (DM, 2, 1, 1)<sup>372</sup>. Suárez usa a palavra ‘explicar’ e não ‘definir’ o conceito objetivo de ente enquanto tal. O conceito objetivo de ente é abstrato e geral, portanto, não pode propriamente ser definido, ao modo de definição do objeto adequado da metafísica – mas pode ser descrito e, explicado.

O indício que gera o debate sobre o objeto adequado da metafísica entre os comentaristas das *DM* pode ser identificado, inicialmente, na passagem citada. Como visto na primeira disputa, Suárez não disse que o objeto adequado da metafísica é ‘o conceito objetivo de ente’, mas que ‘o ente enquanto ente real’ é o objeto adequado da metafísica. Isso indica que o objeto próprio da metafísica, como sugere Courtine (1990, p. 294), “soit encore et plus precisement, sur l' explication du concept objectif d'etre qui est son objet propre”? O ‘conceito objetivo de ente’ e ‘o ente enquanto ente real’ são distintos? O conceito objetivo é algo real ou algo mental? Há um conceito comum de ente real? Ele é uno? Se sim, como se dá essa unidade? A segunda disputa elabora um novo programa para o objeto da metafísica a partir do conceito objetivo de ente ou, ao contrário, o conceito objetivo é uma especificação do ente

---

<sup>371</sup> “In praesenti ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens, nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quaestionem autem an est, quaestio quid res sit est prima omnium, quam in initio cuiuscumque scientiae de subiecto eius praesupponi aut declarare necesse est. Haec autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subiecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet” (DM, 2, prol. p. 64).

<sup>372</sup> “In hac ergo disputatione praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum;” (DM, 2, 1, 1, p. 65). Cf. também DM, 1, 1, 23 “[...] simpliciter verius est dari conceptum obiectivum entis secundum rationem abstrahibilem a substantia et accidenti, circa quem per se et ut sic potest aliqua scientia versari, eius rationem et unitatem explicando, et nonnulla attributa de illo demonstrando; hoc autem fit in hac scientia, [...]”.

real?<sup>373</sup> Analisando o texto da segunda disputa, buscamos encontrar as respostas para esses problemas.

Para explicar ‘o que é’ o ente enquanto ente real o jesuíta divide a segunda disputa em seis seções. A primeira seção trata “se ente, enquanto é ente, tem em nossa mente um conceito formal comum a todos os entes”. Suárez apresenta, nessa seção, a divisão entre conceito formal e conceito objetivo e esclarece que se deve começar pelo conceito formal porque este é mais conhecido para nós. A segunda seção trata da questão “se o ente tem um conceito ou uma noção formal objetiva”. A terceira seção trata da questão “se a noção ou conceito de ente, na própria coisa e antes de inteligido, é de algum modo discernido nos inferiores”. A quarta seção desenvolve a explicação do ente real e intitula-se “em que consiste a noção de ente na medida em que é ente e como cabe aos entes inferiores”. Na quinta seção se esclarece “se a noção de ente transcende todas as noções e as diferenças dos entes inferiores, de tal modo que se inclua nelas entranhada e essencialmente”. A última seção trata “como o ente enquanto é ente é restringido ou determinado aos inferiores”. As seções 1, 2 e 4 constituem o núcleo argumentativo dos problemas visados nesta tese.

## 2.1 Estrutura DM 2, 1

A seção 1, da disputa 2, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Definição e características do conceito formal e objetivo de ente;
- 2-4 – Opiniões sobre o conceito formal;
- 5-8 – Refutação dessas opiniões;
- 9-13 – Opinião verdadeira;
- 14 – Tipos de analogia nas quais se dá uma noção comum.

---

<sup>373</sup> “Suárez states in Disputation 1 that the object metaphysics studies has to be taken in the broadest possible abstraction. But he does not identify that object with “the objective concept of being”. In previous discussions Suárez refers to the object of metaphysics as “being qua real being”. “Being qua real being”, however, does not appear to be *prima facie* the same as “the objective concept of being”. The first seems non-mental but the second could be taken as something mental. If the objective concept is something mental, then it is clear that Suárez takes an importante step in the direction of mentalism in metaphysics. On the other hand, if the objective concept of being is something real, then Suárez must be regarded as a realistic metaphysician in the tradition of Aristotle and Thomas Aquinas” (GRACIA, 1991, p. 296). “Instead of the traditional formula ‘*ens inquantum ens (reale)*’, Suárez sometimes uses the expression ‘*conceptus obiectivus entis*’ to define the subject of the First Philosophy. This expression has attracted special attention among the exponents of the ‘Suárezian turn’ in metaphysics; their thesis is based, above all, on a particular understanding of the way in which Suárez uses the term ‘objective concept of being’. Therefore, we have to look more closely at his use of the term, and must ask how it fits the Aristotelian models of thought by which Suárez, as shown above, interprets the First Philosophy as real science about being qua being (DARGE, 2015, p. 109).

## 2.2 O conceito formal e objetivo de ente

A segunda disputa versa sobre a noção própria e adequada de ente enquanto ente real. Se trata de explicar, principalmente, o conceito objetivo de ente como tal de acordo com a sua abstração e de investigar a unidade desse conceito. A primeira seção esclarece se o ente enquanto ente tem em nossa mente um conceito formal comum a todos os entes. Para isso, a primeira distinção é entre conceito formal e conceito objetivo. Suárez considera essa distinção corrente (DM, 2, 1, 1)<sup>374</sup>.

Chama-se de “conceito formal o próprio ato (ou, o que é o mesmo), o verbo pelo qual o intelecto concebe alguma coisa ou noção comum” (DM, 2, 1, 1)<sup>375</sup>. Portanto, o conceito formal, é o ato pelo qual o intelecto concebe<sup>376</sup> alguma coisa. É dito conceito porque é a prole, isto é, descende, origina-se da mente; e formal porque ou “é a última forma da mente, ou porque representa formalmente à mente a coisa conhecida, ou porque é, na verdade, o termo intrínseco e formal da concepção mental” (DM, 2, 1, 1)<sup>377</sup>. O conceito é dito formal, portanto, porque é uma forma accidental da mente humana. Penso em um cavalo e imediatamente penso em um cachorro. A minha mente sofreu uma modificação, adquirindo uma forma que não possuía antes. Nesse sentido, ela adquire certas formas e perde certas formas. O conceito formal é sempre algo intramental.

Já o conceito objetivo é “aquela coisa ou noção (*ratio*) que é conhecida ou representada, própria e imediatamente, pelo conceito formal” (DM, 2, 1, 1)<sup>378</sup>. Quando concebemos o humano, o ato efetuado na mente para concebê-lo é o conceito formal e o humano conhecido e representado por esse ato é o conceito objetivo. O conceito objetivo é, portanto, o objeto que é concebido pelo conceito formal. O conceito objetivo não é necessariamente mental e é, dito ‘conceito’ apenas por ‘denominação extrínseca’<sup>379</sup> “a partir

<sup>374</sup> “Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi;” (DM, 2, 1, 1, p. 64-65). Para a origem dessa distinção cf. Forlivesi (2002, p. 5-11). Cf. Ashworth (1997, p. 48-54) para filósofos que fizeram uso desta distinção em diferentes sentidos e contextos, o que prova que essa distinção era corrente: Scotus, Ockham, Vasquez, Durando de Saint Pourçain, William de Alnwick, Pedro Aurelo, Pedro de Ailly, Herveu Natalis, João Capreolus, Domingos de Flândria, Paulo Soncinas, Cajetano, Franciso de Toledo, Fonseca.

<sup>375</sup> “[...] conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit;” (DM, 2, 1, 1, p. 64).

<sup>376</sup> Assim como uma mulher concebe um filho, nossa mente concebe conceitos. Cf. Agostinho, *De trinitate*, XV, 10, 19: “[...] verbum quod mente gerimus [...]”.

<sup>377</sup> “[...] qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam” (DM, 2, 1, 1, p. 64-65).

<sup>378</sup> “Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur;” (DM, 2, 1, 1, p. 65). “[...] conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem [...]”; (DM, 2, 2, 3, p. 70).

<sup>379</sup> Cf. Doyle (1984) sobre a teoria da denominação extrínseca em Suárez.

do conceito formal, pelo qual o objeto dele é dito ser concebido” (DM, 2, 1, 1)<sup>380</sup>. Assim, o conceito objetivo não remete a nada mental, mas é uma outra coisa que de fora se relaciona com a mente (DARGE, 2015, p. 110). É dito ‘objetivo’ porque não é “o conceito como forma, que termina intrinsecamente a concepção, mas como objeto e matéria a respeito da qual versa a concepção formal e para a qual tende, diretamente, o gume da mente pelo que é chamado por alguns, a partir de Averróis, *intenção inteligida* e por outros de *noção objetiva*” (DM, 2, 1, 1)<sup>381</sup>. Portanto, é chamado de objetivo, porque é o objeto da concepção do conceito formal, ou em outras palavras, o que está representado pelo conceito formal e “não no sentido de ser uma imagem ou representação de outra coisa. Ao contrário, o conceito objetivo é o que está representado pelo conceito formal, e como nos diz Suárez em outro lugar, ‘a coisa significada por ele’”<sup>382</sup> (GRACIA, 1991, p. 298-299). O conceito objetivo é, em síntese, o objeto do conceito formal e não remete necessariamente a algo mental<sup>383</sup>.

As principais diferenças entre o conceito formal e o objetivo são:

o formal é sempre coisa verdadeira e positiva e, nas criaturas, uma qualidade inerente à mente; no entanto, o objetivo nem sempre é verdadeira coisa positiva; com efeito, concebemos às vezes as privações e outros, que são chamados antes de razão, porque só têm ser objetivamente no intelecto. Ademais, o conceito formal é sempre uma coisa singular e individual, porque é uma coisa produzida pelo intelecto e inerente nele; no entanto, o conceito objetivo pode ser às vezes uma coisa singular e individual, na medida em que pode ser objeto para a mente e ser concebida por um ato formal, mas frequentemente é uma coisa universal ou indistinta e geral, como é humano, substância e semelhantes (DM, 2, 1, 1)<sup>384</sup>.

<sup>380</sup> “[...] conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, [...]” (DM, 2, 1, 1, p. 65).

<sup>381</sup> “Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente effecimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, intentio intellecta appellatur; et ab aliis dicitur ratio obiectiva” (DM, 2, 1, 1, p. 65).

<sup>382</sup> “It is objective insofar as it is the object with which the formal concept is concerned; it is not objective in the sense of being an image or representation of something else. On the contrary, the objective concept is what is represented by the formal concept and, as Suárez states elsewhere, ‘the thing signified’ by it”.

<sup>383</sup> “I dare to say that the given passage does not bring us any evidence for the claim that an objective concept as such, from itself, demands a certain postulation of the essential intramental being, which would create a sort of the new, third, being different both from the extramental being and from the real being of the formal concept. On the contrary, I assume that I am fully justified to claim that the ontological status of objective concept is entirely given by the ontological status of the conceived things themselves. There seems to be no traces of the latent essentialism lurking in Suárez’s definition of an objective concept” (HEIDER, 2009, p. 491).

<sup>384</sup> “Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et obiectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, obiectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens; conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti obiecti potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia” (DM, 2, 1, 1, p. 65).

Esquematisam-se as principais diferenças:

<b>Conceito Formal</b>	<b>Conceito Objetivo</b>
É sempre coisa verdadeira e positiva.	Pode ser real ou de razão, dependendo do conceito objetivo em questão.
É sempre uma qualidade inerente à mente.	Nem sempre é uma qualidade inerente à mente.
É sempre uma coisa singular e individual.	Pode ser uma coisa singular e individual, mas, frequentemente, é uma coisa universal ou indistinta e geral.

O conceito formal é sempre um ato ou uma qualidade da mente e, por isso, verdadeiro e positivo. Já o conceito objetivo nem sempre é verdadeira coisa positiva, podendo ser de razão ou real. Por exemplo, a cegueira, é uma privação e, assim, é um ente de razão, e, somente tem ser objetivamente no intelecto. Isso se dá porque quando pensamos em algo que não existe realmente – os ditos entes de razão, uma quimera, por exemplo –, há um conceito formal na nossa mente (o ato de conceber a quimera), mas o que está sendo representado por esse conceito formal – o conceito objetivo – (aquilo sobre o que se pensa quando se está pensando na quimera) não existe realmente, mas apenas na razão. Portanto, para Suárez pode haver conceitos objetivos reais ou de razão. Podemos conceber coisas diferentes ao mesmo tempo – dois entes de razão, por exemplo, cegueira e surdez – de maneira que nenhum dos dois se refira às coisas reais e jamais poderão existir senão na razão. Diferentemente, quando penso em ‘ente’ ou ‘cachorro’, o que está sendo concebido é o ‘ente’ e o ‘cachorro’ real porque o “ser lhe cabe em si pura e simplesmente; ‘ser objeto’ para a razão lhe é extrínseco e accidental” (DM, 54, 1, 6)<sup>385</sup>. Diferentemente do ente de razão, o ente real possui ‘ser’ fora e independentemente da mente. É importante frisar que o fato de haver conceitos objetivos reais e de razão não significa que o conceito objetivo de ente é de razão, mas, que há conceitos objetivos determinados, como cegueira, quimera e surdez, os quais não podem existir senão como objeto na razão.

O conceito formal é sempre individual e singular porque é próprio de cada mente que o pensa. O conceito objetivo pode ser individual ou universal dependendo do conceito objetivo em questão. Se o conceito objetivo é algo determinado, ‘esta pedra’, por exemplo,

<sup>385</sup> “Id autem, quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter per se convenit, obiici autem rationi est extrinsecum et accidentale” (DM, 54, 1, 6, p. 1016).

então é individual. Se por outro lado, o conceito objetivo é ‘humano’ ou, ‘substância’, então é universal. Na teoria de Suárez, qualquer coisa que existe é, necessariamente, singular e individual (DM, 6, 2, 2)<sup>386</sup>. Os universais enquanto universais só existem na mente humana. Isso não quer dizer, por sua vez, que os universais são forjados pela razão a partir de nada real. Eles possuem um fundamento nas coisas individuais realmente existentes no mundo (DM, 6, 2, 1)<sup>387</sup>. Ao observar coisas semelhantes no mundo, por exemplo, ‘Pedro’ e ‘Paulo’, abstraímos dessas coisas individuais conceitos comuns e formamos o conceito universal ‘humano’<sup>388</sup>.

Dadas as principais diferenças, neste momento se pode estudar o conceito formal e objetivo de ente e a sua unidade. Uma vez que a noção de conceito formal parece ser mais conhecida para nós, é por ela que a investigação deve começar (DM, 2, 1, 1)<sup>389</sup>. Contudo, a unidade dessa noção não pode ser plenamente compreendida sem a unidade do objeto: “embora o formal, na medida em que ocorre a partir de nós e em nós, possa parecer mais conhecido por experiência, o conhecimento exato de sua unidade depende muito da unidade do objeto, do qual os atos costumam receber sua unidade e distinção” (DM, 2, 1, 9)<sup>390</sup>. Por isso, o par conceitual formal/objetivo se relaciona mutuamente; um não pode ser plenamente

---

<sup>386</sup> “Secundo supponendum est, has res vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus; quia, ut supra demonstratum est, omnis res, quae existit, necessario est singularis et individua;” (DM, 6, 2, 2). Cf. também: “Dices: existentia hominis ut sic potest abstracte concipi, sicut ipse homo, et ratione distingui ab individuis existentibus singulorum hominum; ergo hoc modo potest distingui ratione existentia naturae communis ab existentia individui. Respondetur negando absolute consequentiam, quia, cum existentia abstracte et universe concipitur, non sumitur ut actualis et exercita, sed solum in actu signato. Quod ita declaro: nam homo non potest concipi ut actu existens per existentiam humanam in communi, sed per hanc vel per illam existentiam, et ideo, quando concipitur cum habitudine ad existentiam in communi tantum, concipitur ut quid abstractum ab actuali exercitio existendi. Actualis ergo existentia, quae in re ipsa hoc munus exercet, intrinsece concipi debet ut individua et singularis, et consequenter ut habens immediatam habitudinem ad essentiam individuum et singularem, et hoc modo nulla est existentia, etiam ratione distincta, quae immediate respiciat naturam communem, sed solum ut existentem in individuo et in eo singularem effectam. Quapropter simpliciter dicendum est existentiam proprie et immediate solum esse rerum singularium, propter quod dicit Aristoteles, I Metaph., in prooemio, effectioem solum esse rerum singularium, quia effectio tendit ad esse, quod solum est rei singularis; et ideo etiam in cap. de Substant. dixit secundas substantias solum esse in primis. Et ratio constat ex dictis, quia nullum ens actu esse potest, nisi individuum et singulare; existentia autem in re nihil aliud est quam ipsamet actualis entitas rei individuae. At vero, si in una et eadem re individua ratione distinguamus individuum speciei ab individuo generis, sic etiam ratione poterimus distinguere existentiam unius ab existentia alterius; utraque tamen concipietur ut existentia rei singularis et individuae, ad quam dicit immediatam habitudinem secundum rationem; omnis ergo existentia, tam secundum rem quam secundum veram rationem concipiendi, est immediate alicuius rei singularis” (DM, 31, 11, 4).

<sup>387</sup> “Principio statuendum est naturas illas quas nos universales et communes denominamus, reales esse et in rebus ipsis vere existere; non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus, et de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes effecimus, et scientiam inquirimus” (DM, 6, 2, 1).

<sup>388</sup> Para a teoria dos universais em Suárez além de toda a disputa VI, cf. Ribas Cezar (2021, p. 16-21) e o capítulo 2 de Heider (2014).

<sup>389</sup> “[...] initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest” (DM, 2, 1, 1, p. 65).

<sup>390</sup> “Nam, licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis eius multum pendet ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

compreendido sem o outro. Logo, após estudar o conceito formal de ente, se deve estudar o conceito objetivo de ente.

### 2.2.1 O conceito formal de ente é uno

Diferenciado o conceito formal do conceito objetivo de ente, o restante da primeira seção, da disputa 2, investiga se há um conceito formal uno de ente enquanto ente que é comum a todos os entes reais. Assim como há um conceito de ‘vaca’ que é comum a todas as ‘vacas’, seja o tipo de vaca que for, há um conceito formal de ente uno que é comum a todos os entes reais?

Para analisar essa questão, Suárez indica, primeiro três opiniões sobre o conceito formal de ente. A primeira delas, defendida por Cajetano, afirma que não há um conceito formal de ente que seja “uno em si, discernido e distinto dos outros conceitos dos entes particulares” (DM, 2, 1, 2)<sup>391</sup>. A segunda, defendida por Ferrariense, afirma haver dois conceitos formais de ente: um segundo o *quid* do nome, outro segundo o *quid* da coisa. Quando ‘ente’ é concebido segundo o *quid* do nome, há uma unidade no conceito de ‘ente’, mas não é um conceito real; já quando ‘ente’ é concebido segundo o *quid* da coisa, não há um conceito formal uno (DM, 2, 1, 3)<sup>392</sup>. A terceira, defendida por Fonseca, é de que há três conceitos de ente: um distinto (que não é uno, mas vários conceitos); outro indistinto (que é uno); e um terceiro intermediário, isto é, em parte distinto em parte indistinto (que também é uno) (DM, 2, 1, 4)<sup>393</sup>.

---

<sup>391</sup> “Prima sententia absolute negat dari unum conceptum formalem entis, qui revera sit in se unus et praecisus ac distinctus ab aliis conceptibus particularium entium. Ita sentit Caietan., opusc. De Analog. nomin., c. 4 et 6. Licet enim obscure loquatur, et distinguat de conceptu perfecto vel imperfecto, tamen illa distinctio coincidit cum alia Fonsecae statim tractanda; unde, si attente legatur, hoc revera sentit; eumque veritatem attigisse, aut proprius ad illam accessisse, dixit Fonseca, IV Metaph., c. 2, q. 2, sect. 3. Fundamentum est, quia alias ens esset univocum, et non analogum, quod infra videbimus esse falsum. Sequela probatur, quia univoca sunt quorum nomen est commune. Ratio vero substantiae nomini accommodata est eadem, teste Aristotele, initio Praedicament.; sed omnibus entibus commune est nomen entis; ergo vel ratio nominis est una et eadem, et sic ens erit univocum, vel non est una, et sic nec conceptus formalis entis poterit esse unus, quia conceptus formalis habet suam unitatem ex aliqua una re vel ratione concepta, quam adaequate respicit. Unde, si ille conceptus est etiam voci seu nomini entis adaequatus, non potest magis esse unus quam sit una ratio entis illo nomine significata” (DM, 2, 1, 2, p. 65).

<sup>392</sup> “Secunda opinio, quae potius est praecedentis explicatio, est Ferrar., I cont. Gent., c. 34, qui distinguit duplicem conceptum: unum appellat quid nominis, alium quid rei; priorem dicit posse esse unum in conceptu entis, posteriorem vero minime; utrumque vero fundat in analogia entis” (DM, 2, 1, 3, p. 65).

<sup>393</sup> “Nec multum ab hac sententia differt Fonseca supra distinguens triplicem conceptum entis, scilicet, distinctum, confusum et medium, id est, partim confusum, partim distinctum. Distinctus est, qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens immediate significat, et hic non est unus, sed plures. Confusus est qui repraesentat omnia confuse et indeterminate, et hic est unus. Medius vero qui partim confusus, partim distinctus est, qui determinate repraesentat unam naturam, verbi gratia, substantiam, caeteras vero,

Essas distinções não são aceitas por Suárez porque o conceito formal de ente deve ser analisado “não de acordo com o que pode ser conhecido e compreendido sobre todas as coisas que estão compreendidas sob esta palavra, na medida em que são em si, mas na medida em que são significadas por esta palavra” (DM, 2, 1, 5)<sup>394</sup>. Se fosse de outro modo, não se estaria analisando o conceito de ente enquanto ente, mas, o conceito de todas as coisas, e assim, não poderiam ser concebidas distintamente por ninguém (DM, 2, 1, 5)<sup>395</sup>. Ao analisar o conceito formal de ente enquanto tal, por meio dele, não se pode conceber “distintamente particulares de acordo com as noções próprias e determinadas” (DM, 2, 1, 6). Ao analisar própria e precisamente o conceito formal de ente enquanto tal não se desce aos particulares: a metafísica não necessita descer às naturezas particulares de todos os entes porque “o conceito de ente como tal, se nele se ativer, é sempre indistinto a respeito dos entes particulares na medida em que são tais” (DM, 2, 1, 6)<sup>396</sup>. É por isso que se deve atentar à significação do conceito formal de ente enquanto tal e não enquanto é este ou aquele ente particular. O conceito formal de ente enquanto tal “é sempre um conceito confuso e indistinto ao representar este ou aquele ente”<sup>397</sup> (DM, 2, 1, 8). Portanto, as três posições não podem ser consideradas, porque não analisam o conceito formal de ente enquanto tal e negam que exista um conceito formal uno de ente.

De maneira sutil, mas operativa, nessa argumentação de Suárez é a diferença entre ‘nome’ e ‘conceito’. O nome é a palavra, o som que significa “apenas por imposição e, assim, o mesmo nome, que significa primária e propriamente um, pode ser imposto, por transposição, para significar secundariamente outros” (DM, 2, 1, 7)<sup>398</sup>. Portanto, o nome, é sempre arbitrário, convencional e, por transposição, pode ser aplicado para significar outros. Já “o conceito de uma coisa representa a própria coisa, apenas naturalmente, e, assim, se é um conceito próprio e adequado do primeiro analogado de acordo com a noção próprio deste, não

scilicet, quantitatem, qualitatem, etc., implicite et indeterminate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, et hic etiam unus esse dicitur” (DM, 2, 1, 4, p. 66).

<sup>394</sup> “Nam de conceptu formali entis loqui debemus, non iuxta id quod de rebus omnibus, quae sub hac voce comprehenduntur, cognosci et comprehendi potest, prout in se sunt, sed prout hac voce significantur;” (DM, 2, 1, 5, p. 66).

<sup>395</sup> “[...] alioqui non erit sermo de conceptu entis in quantum ens, sed de conceptu rerum omnium tum existentium, tum etiam possibilium, quatenus tales sunt, et inter se distinguuntur, quomodo a nemine possunt uno conceptu formali distincte concipi, nisi a solo Deo, ut recte idem auctor notavit” (DM, 2, 1, 5, p. 66).

<sup>396</sup> “Itaque, sistendo proprie ac praecise in conceptu formali entis ut sic, non pertinet ad ipsum ut per eum concipiantur distincte particularia entia secundum proprias et determinatas rationes; ideoque conceptus entis ut sic, si in eo sistatur, semper est confusus respectu particularium entium, ut talia sunt” (DM, 2, 1, 6, p. 66).

<sup>397</sup> “Relinquitur ergo conceptum formalem entis ut sic, comparatum ad determinata entia ut talia sunt, semper esse conceptum confusum et indistinctum in repraesentando hoc vel illud ens” (DM, 2, 1, 8, p. 67).

<sup>398</sup> “[...] quia nomen significat per impositionem tantum, et ideo idem nomen, quod primario ac proprie unum significat, potest per translationem imponi ad alia secundario significanda;” (DM, 2, 1, 7, p. 67).

pode representar os demais” (DM, 2, 1, 7)<sup>399</sup>. Diferentemente do nome, o conceito só pode representar a própria coisa, significando sempre a mesma coisa. O nome ‘cavalo’ pode, por transposição, significar um ser humano quando dizemos, por exemplo, que tal ser humano é forte e afirmamos ‘Pedro é um cavalo’. Mas o conceito ‘cavalo’ representa sempre o objeto que tem as características próprias do animal cavalo. Se já vi e conheço o que é um cavalo, o conceito de cavalo surge naturalmente na minha mente e possui uma significação única<sup>400</sup>. Assim também é o conceito formal de ente.

Rejeitadas essas posições, Suárez indica o parecer verdadeiro: “cumpre dizer que o conceito formal próprio e adequado de ente como tal é uno, distinto, quanto à coisa e a noção, dos outros conceitos formais das outras coisas e objetos” (DM, 2, 1, 9)<sup>401</sup>. Este é o parecer de vários filósofos<sup>402</sup>. Prova-se que o conceito formal de ente é uno, primeiro pela experiência, pois ao ouvir o nome ‘ente’ a nossa mente não se dispersa em vários conceitos, mas recolhe-se em um (DM, 2, 1, 9)<sup>403</sup>.

Segundo, os conceitos formais são expressos por palavras e a palavra ente é uma não apenas materialmente, mas “tem também uma única significação, por sua imposição primeira, por força da qual não significa imediatamente alguma natureza sob uma noção determinada e própria, sob a qual se distinga das outras” (DM, 2, 1, 9). ‘Ente’ não significa, também, vários na medida em que se distinguem entre si, mas “na medida em que se reúnem ou são semelhantes; portanto, é sinal de que a esta palavra corresponde também um conceito formal

<sup>399</sup> “[...] *conceptus autem rei tantum naturaliter repraesentat rem ipsam, et ideo si est proprius et adaequatus conceptus primi analogati secundum propriam rationem eius, non potest repraesentare reliqua;*” (DM, 2, 1, 7, p. 67).

<sup>400</sup> Cf. Poncela (2011, p. 75-6): “Hay que tener presente otra distinción que de manera velada, pero plenamente operativa, esta presente en la investigación suareciana: la diferencia que media entre el concepto – concepto natural o esencia – y el nombre – o concepto arbitrário –. Mientras que el nombre significa sólo por imposición o a través de una denominación de la mente sobre la realidad, y por ello puede de manera traslaticia aplicarse a la significación de otras cosas, el «concepto de una cosa naturalmente sólo representa la cosa misma», es decir, significa por su misma naturaleza, y no puede por tanto predicarse de otras realidades distintas de sí. De este último género es el concepto formal de ente. Es por este motivo por el que Suárez, rechaza todas las explicaciones lingüísticas o dialécticas del concepto de ente, como la explicación por la analogía, puesto que en su opinión atienden sólo al significado de los nombres perdiendo de vista la realidad o esencia inherente al concepto”.

<sup>401</sup> “[...] *dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum*” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

<sup>402</sup> “*Haec est communis sententia, ut fatetur Fonseca supra; tenet eam Scotus et omnes eius discipuli, ut videbimus sectione sequenti; Capreol., In I, dist. 2, q. 1, concl. 1 et 9, et in responsionibus ad argum. contra illas; et Caiet., de Ente et essent., c. 1, q. 2, qui citat D. Thomam, q. 7 de Pot., a. 5 et 6; Sonc., in IV Metaph., q. 1; Iavell., q. 1; Flandria, q. 2, a. 6; Hervaeus, Quodl. II, q. 7; Soto, in Praedicam., c. 4, q. 1; et plane colligitur ex D. Thoma,*” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

<sup>403</sup> “*Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia*” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

na mente, pelo qual é concebido imediata e adequadamente o que é significado por esta palavra” (DM, 2, 1, 9)<sup>404</sup>. A produção de conceitos é natural e possui unidade:

O nome ente, na verdade, tem uma significação, por convenção própria e primeira, comum a todos os entes, como é manifesto, tanto pelo uso e compreensão geral de tal palavra, quanto pela sua significação formal ou como que formal, que é ser o que de si é comum e intrínseco a todos os entes reais, quanto, enfim, porque esta convenção teve origem a partir de um único conceito formal de ente como tal (DM, 2, 2, 24)<sup>405</sup>.

Em terceiro, a partir do conceito de existência, pois quando falamos da existência “como de um ato não formamos, na verdade, vários conceitos, mas um; portanto, também o conceito formal de existência como tal é uno” (DM, 2, 1, 9)<sup>406</sup>. À palavra ‘ente’ convém uma única significação: aquilo que existe ou que é apto a existir<sup>407</sup>. Quando se concebe ‘ente’, estamos significando aquilo que existe ou que é apto a existir; assim, estamos concebendo ente num mesmo sentido e não em sentidos diferentes. ‘Ente’ expressa, portanto, uma forma ou uma noção comum a todas as coisas por ele significadas<sup>408</sup>. Por isso, ao ente enquanto tal corresponde, também, um conceito formal uno.

O conceito de ente é, além de uno, também simplicíssimo, pois é o último membro a partir do qual se faz a resolução dos demais. Com outros conceitos concebemos tal ou tal ente, mas com o conceito de ente enquanto ente “prescindimos de toda composição e determinação, donde este conceito costumar ser também denominado o primeiro por si, que é formado pelos humanos, porque, guardadas as demais condições, pode mais facilmente ser concebido sobre

---

<sup>404</sup> “Secundo, quia ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox ens non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

<sup>405</sup> “At vero nomen ens, ex propria et primaeva impositione, habet significationem communem omnibus entibus, ut patet, tum ex communi usu et apprehensione talis vocis, tum ex formali vel quasi formali significato eius, quod est esse, quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus; tum denique quia illa impositio orta est ex unico conceptu formali entis ut sic” (DM, 2, 2, 24, p. 78).

<sup>406</sup> “Tertio, argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tamquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut sic praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet; nam ens vel est idem quod existens, vel, si sumatur ut aptitudine existens, conceptus eius habet eandem rationem unitatis” (DM, 2, 1, 9, 68).

<sup>407</sup> Cf. “[...] quia existentia, ut existentia, correspondet enti ut sic estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens” (DM, 50, 12, 15, p. 969).

<sup>408</sup> “*Ens* vero significat formam seu rationem omnibus significatis intrinsece inhaerentem” (*Index*, IV, cap. 2, q. 2).

qualquer coisa” (DM, 2, 1, 9)<sup>409</sup>. Como Suárez afirma, em DM 54, 1, 8, “o objeto adequado do intelecto é o ente, ele nada pode conceber, senão ao modo de ente”<sup>410</sup>. Também, citando Tomás: “o que o intelecto concebe por primeiro, como que o mais conhecido e no qual decompõe todas as concepções é o ente; donde, ser preciso que todas as outras concepções do intelecto sejam tomadas a partir de um acréscimo ao ente” (DM, 2, 6, 8)<sup>411</sup>. Tudo o que o intelecto humano concebe, concebe ao modo de ente, uma vez que ele não consegue pensar em nada que não seja um ente, incluindo os entes de razão, os quais precisam ser pensados a partir de uma analogia com os entes reais. Em outras palavras, tudo o que concebemos, concebemos enquanto ente real, sendo impossível conceber algo irreal senão em analogia com o ente real. Desse modo, por ser o conceito mais simples, ente é, também, o mais comum e indistinto<sup>412</sup>.

Com isso, Suárez extrai algumas consequências sobre o conceito formal de ente. A primeira é que conceito formal de ente é “realmente distinto dos conceitos de substância como tal, de acidente, de qualidade e dos demais semelhantes” (DM, 2, 1, 10)<sup>413</sup>. O nosso intelecto forma, ao dividir pela mente o que na coisa não é realmente distinto, “conceitos realmente distintos da mesma coisa, de acordo com o diferente discernimento ou abstração da coisa concebida” (2, 1, 10)<sup>414</sup>. O conceito de ente como tal é realmente distinto dos conceitos próprios de substância, de acidente e de todos os outros porque ele prescinde de todas essas noções; e assim, é o primeiro conceito (DM, 2, 1, 10)<sup>415</sup>.

---

<sup>409</sup> “Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest, quae omnia tradit D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 1, et q. 21, a. 1; et Avicen., II Metaph.” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

<sup>410</sup> Cf. também De Anima, d. 9, q. 1, 3. “obiectum adaequatum intellectus nostri, secundum se, est ens ut sic”. “Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens, in quantum ens, est obiectum intellectus, vel scientiae metaphysicae; unde necesse est ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum;” (DM, 2, 2, 25, p. 78).

<sup>411</sup> “Talem modum explicandi hanc rem indicavit D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 1, dicens: Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens;” (DM, 2, 6, 8, p. 101).

<sup>412</sup> Cf. “Quapropter de unitate huius conceptus communissimi et confusi fere nullus est qui dubitet; ostendimus autem nullum alium posse vere ac proprie dici conceptum entis ut sic, qui non sit confusus respectu particularium entium, ut talia sunt” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

<sup>413</sup> “Ex quo intelligitur primo quo sensu quae ratione hic conceptus formalis dicatur secundum rem ipsam praecisus ab aliis conceptibus, scilicet, quia a parte rei est realiter distinctus a conceptu substantiae ut sic, accidentis, qualitatis, et caeteris similibus;” (DM, 2, 1, 10, p. 68).

<sup>414</sup> “[...] loquimur enim in intellectu humano, qui dum ea etiam quae in re distincta non sunt, mente dividit, in seipso conceptus partitur, conceptus realiter distinctos formando eiusdem rei secundum diversam praecisionem vel abstractionem rei conceptae, quomodo conceptus formales iustitiae et misericordiae divinae in nobis sunt realiter praecisi seu distincti, quamvis misericordia et iustitia in se non distinguantur” (DM, 2, 1, 10, p. 69).

<sup>415</sup> “Sic igitur conceptus entis ut sic, cum in repraesentando praescindat a propria ratione substantiae ut sic, accidentis, et omnium aliarum, necesse est ut in se sit realiter praecisus et distinctus a conceptibus propriis talium rationum vel naturarum ut tales sunt, et hoc etiam facile omnes fatentur” (DM, 2, 1, 10, p. 69).

A segunda consequência é que o conceito formal de ente é uno em si não só de acordo com a coisa, mas, também, de acordo com a noção formal, e se distingue “de acordo com a noção dos conceitos formais das noções particulares” (DM, 2, 1, 11)<sup>416</sup>. Isso porque o conceito de ente é simplicíssimo tanto formal quanto objetivamente, assim, se distingue dos outros conceitos formais na medida em que possui uma noção formal adequada simples (DM, 2, 1, 11)<sup>417</sup>. O conceito formal de ente é uno e discernido de acordo com a noção dos conceitos formais das noções particulares, também, porque a nossa mente toma a noção desses conceitos formais particulares

[...] na medida em que são semelhantes entre si na noção de ser e, como tal, forma uma imagem como representação formal única representando o que é, imagem que é o próprio conceito formal; portanto, este conceito é puro e simplesmente uno na coisa e na noção formal e, de acordo com esta, discernido daqueles conceitos que representam mais distintamente os entes particulares ou suas noções (DM, 2, 1, 11)<sup>418</sup>.

O conceito formal de ente é discernido das noções particulares de ente porque ao analisar essas noções, a nossa mente une o conceito, a partir da semelhança desses objetos, na noção de ser, de tal modo que o conceito formal de ente é uno na coisa e na noção formal.

A terceira consequência é que o conceito formal de ente, além de uno, também não se multiplica de acordo com a multiplicidade dos objetos particulares (DM, 2, 1, 12)<sup>419</sup>. Se o conceito formal de ente se multiplicasse seria pela diversidade de coisas ou de entidades compreendidas sob a extensão do ente. Acontece que essas entidades podem se multiplicar ao infinito e se distinguir de acordo com as noções próprias (DM, 2, 1, 12)<sup>420</sup>. O conceito formal

<sup>416</sup> “Secundo colligitur ex dictis hunc formalem conceptum entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a conceptibus formalibus particularium rationum” (DM, 2, 1, 11, p. 69).

<sup>417</sup> “Patet primo, quia hic conceptus in se est simplicissimus, sicut obiective, ita etiam formaliter; ergo in se habet unam simplicem rationem formalem adaequatam; ergo secundum eam praescinditur ab aliis conceptibus formalibus” (DM, 2, 1, 11, p. 69).

<sup>418</sup> “Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum” (DM, 2, 1, 11, p. 69).

<sup>419</sup> “Tertio sequitur hunc conceptum formalem entis non solum esse unum, sed etiam non posse esse plures secundum habitudinem ad obiecta magis determinata, seu distinctius concepta ex parte obiectorum” (DM, 2, 1, 12, p. 69).

<sup>420</sup> “Tandem, si conceptus formalis entis non est unus, erunt ergo plures; quot ergo erunt? Non est maior ratio de duobus quam de tribus, vel quolibet alio numero; quia, si multiplicantur hi conceptus, necesse est multiplicari iuxta aliquam diversitatem rerum vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum; hae autem entitates in infinitum possunt multiplicari, et secundum proprias rationes distingui, et si semel ponitur conceptum vel conceptus entis ut sic repraesentare determinatas naturas entis, etiam ut distinctas, non est ulla ratio cur sistendum sit in duabus potius quam in tribus vel quatuor, etc., ut evidentius constabit ex his quae sectione sequenti dicemus de conceptu obiectivo;” (DM, 2, 1, 9, p. 68).

de ente não se multiplica porque essa noção não desce a este ou àquele ente, mas se fixa na noção de ente enquanto tal.

A quarta consequência é de que o conceito formal de ente não é conceito apenas segundo o nome, mas, também, segundo a coisa significada pelo nome ‘ente’ (DM, 2, 1, 13)<sup>421</sup>. Primeiro porque o conceito de ente é anterior à palavra. Embora formemos conceitos por meio das palavras, quem é primeiro é o conceito, o qual é a origem da imposição da palavra (DM, 2, 1, 13)<sup>422</sup>. Em segundo porque o conceito de ente “é ao modo de certa imagem simples, representando naturalmente o que é significado por convenção pela palavra” (DM, 2, 1, 13)<sup>423</sup>. O conceito formal de ente é um conceito real e não um conceito derivado meramente de uma palavra. Contudo, como ele é um conceito simplicíssimo, não pode ser explicado por uma definição própria. Assim, para explicá-lo, nos valem de descrições que parecem ser meras explicações da palavra, o que gera a falsa impressão de que não se trata de um conceito real (DM, 2, 1, 13)<sup>424</sup>.

Portanto, o conceito formal de ente, é uno, porque tem uma única significação; o mais simples, porque sob esse conceito se encontram todos os outros; o primeiro, porque é o primeiro conceito que o homem forma, se distinguindo dos outros conceitos formais das outras coisas e dos objetos, pois, por meio dos conceitos formais particulares designamos tal ou tal ente, mas pelo conceito formal de ente significamos a conveniência que os une enquanto semelhantes, que é a existência. Com isso, se responde afirmativamente à questão colocada no início desta seção: sim, há um conceito formal de ente comum a todos os entes reais.

### 2.3 Estrutura DM 2, 2

A seção 2, da disputa 2, tem a seguinte estrutura:

---

<sup>421</sup> “Quarto colligitur ex dictis, falso vocari hunc conceptum tantum nominis, et non rei significatae nomine entis, et secundum eam rationem qua per illud significatur” (DM, 2, 1, 13, p. 69).

<sup>422</sup> “Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce et impositione eius ad res tali modo significandas. Nam, licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis eius; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis” (DM, 2, 1, 13, p. 69).

<sup>423</sup> “Secundo, quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id quod per vocem ad placitum significatur;” (DM, 2, 1, 13, p. 69)

<sup>424</sup> “[...] sed in hoc tantum consistit quod sit conceptus rei, quamquam, quia conceptus ille simplicissimus est, et ideo obiectum eius non potest propria definitione declarari, ad illud explicandum uti solemus descriptionibus, quae solum videntur nominis significationem distinctius declarare; et hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis, dummodo non excludatur quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediate significatae per illam vocem” (DM, 2, 1, 13, p. 69).

- 1-3 – Colocação do problema: há um conceito objetivo de ente correspondente ao conceito formal de ente?
- 4-6 – Opiniões;
- 7 – Rejeição dessas opiniões;
- 8-20 – Opinião verdadeira;
- 21-25 – Corolários da opinião verdadeira;
- 26-27 – Objeções;
- 28-33 – Respostas às objeções;
- 34-36 – Última conclusão.

### 2.3.1 O conceito objetivo de ente é uno

A segunda seção se intitula “se ente tem um conceito ou noção formal objetiva”. Nela, Suárez investiga se há um conceito objetivo correspondente a um único conceito formal de ente. Trata-se de saber se o conceito objetivo de ente enquanto tal possui unidade e que tipo de ser o conceito objetivo possui, isto é, se ele possui uma estrutura ‘mental’ ou ‘real’. Esclarecido isso, entenderemos o que é o conceito objetivo e, com isso, poderemos começar a oferecer respostas ao debate sobre a metafísica ‘mentalista’ ou ‘realista’ nas DM, de Suárez. Com essa análise, busca-se mostrar que o conceito objetivo de ente se fundamenta nas próprias coisas e não é uma realidade separada das coisas, contra Courtine (1990, p. 287): “le hors-néant qui suffit à stabiliser l’objet de la métaphysique générale n’a pas même besoin d’en appeler à une effectuation à venir, ne requiert aucune référence – même implicite – à la sphère de l’existence”.

Há duas razões para duvidar que haveria um conceito objetivo ou noção formal objetiva de ente. A primeira delas é a partir da analogia do ente. Se o conceito objetivo de ente é uno, ele é unívoco; entretanto, se for análogo, não é uno porque a analogia inclui, intrinsecamente, várias noções, tendo apenas uma proporção entre si (DM, 2, 2, 1)<sup>425</sup>. Se pode sustentar que para que o conceito objetivo de ente seja uno, ele deve ser unívoco, pois para que ente tenha um único conceito objetivo é “necessário que todos os entes convirjam numa noção formal de ente, que seja significada imediatamente pelo nome ‘ente’, porque a unidade

---

<sup>425</sup> “Ratio dubitandi duplex est. Prima tacta est sectione praecedenti, fundaturque in analogia entis, quia, si conceptus eius obiectivus est unus, vel unitate univocationis, et sic tollitur analogia, vel unitate tantum analogae, et sic vel revera non est unus, vel est repugnantia in terminis, quia analogia intrinsece includit, vel plures rationes habentes tantum inter se proportionem, vel plures habitudines ad unam formam, ratione quarum conceptus obiectivus nominis analogi non potest esse unus” (DM, 2, 2, 1, p. 70).

do conceito objetivo requer a unidade da coisa ou pelo menos, da noção formal” (DM, 2, 2, 1)<sup>426</sup>. Se todos os entes convergem em uma noção formal, então o conceito objetivo de ente deve ser uno e sua definição é una, logo, haveria perfeita univocação, o que é problemático diante da posição tradicional, a qual afirma que o conceito de ente é análogo.

A segunda razão para duvidar é que se o conceito objetivo de ente é uno ele, é discernido e abstraído de todos os inferiores. Ora, é impossível que ente seja discernido e abstraído de todos os inferiores; logo, também não é uno (DM, 2, 2, 2)<sup>427</sup>. Para que o conceito objetivo de ente seja uno, é necessário que ele prescindia de todos os inferiores, pois não inclui em si formal e atualmente os modos determinados de entes, uma vez que estes produzem uma distinção e, portanto, não podem estar incluídos em ato em um conceito objetivo. Contudo, é impossível, que o conceito objetivo de ente seja uno, pois para isso, é preciso prescindir de todos os inferiores porque “se o ente como tal prescinde das noções determinadas, logo, para que neles seja restringido ou determinado, é necessário acrescentar-lhe algo” (DM, 2, 2, 2)<sup>428</sup>. O que é acrescentado não deve incluir aquilo ao que é acrescentado. O que é acrescentado ou é ente ou é nada. Se for nada, acrescenta nada. Se for ente, “o ente como tal não pode prescindir dele, pois o que prescinde de algo, não está incluído nele” (DM, 2, 2, 3)<sup>429</sup>. Portanto, por esta razão, seria impossível o conceito objetivo de ente ser uno.

Contra essas duas razões, Suárez afirma “que a um conceito formal, corresponde necessariamente um conceito objetivo” (DM, 2, 2, 3)<sup>430</sup>. Como foi demonstrado, uma vez que necessariamente há um conceito formal de ente, deve necessariamente haver, também, um conceito objetivo,

---

<sup>426</sup> “Quod declaratur et confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quae per nomen ens immediate significetur, quia unitas conceptus obiectivi requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eandem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum; quia, si conceptus obiectivus unus est, etiam definitio eius potest esse una; ergo nihil deest enti ad perfectam univocationem” (DM, 2, 2, 1, p. 70).

<sup>427</sup> “Secunda ratio dubitandi est, quia, si conceptus obiectivus entis est unus, ergo secundum se est praecisus et abstractus ab omnibus inferioribus, seu determinatis entium rationibus; consequens est impossibile; ergo et antecedens” (DM, 2, 2, 2, p. 70).

<sup>428</sup> “Sequela patet, quia si conceptus entis est unus, ergo formaliter et actualiter non includit in se determinatos modos entium; illi enim intrinsece opponuntur, et distinctionem efficiunt; unde impossibile est ut in uno conceptu obiectivo actu includantur; ergo ut conceptus entis sit unus, necesse est ut ab his omnibus praescindat; hoc autem esse impossibile sic ostendo, quia si ens, ut sic, praescindit a determinatis rationibus entium, ergo ut ad eas contrahatur seu determinetur, aliquid ei addi necesse est;” (DM, 2, 2, 2, p. 70).

<sup>429</sup> “[...] ergo vel id quod additur est ens, vel nihil; si nihil, quomodo potest ens realiter determinare, et propriam aliquam rationem entis constituere? Si vero est ens, ergo non potest ens, ut sic, ab eo praescindi, nam quod ab alio praescinditur non includitur in illo” (DM, 2, 2, 2, p. 70).

<sup>430</sup> “In contrarium autem est, quia uni conceptui formali unus conceptus obiectivus necessario respondet; sed ostensum est dari unum conceptum formalem entis; ergo necessario dandus est unus obiectivus” (DM, 2, 2, 3, p. 70).

porque o conceito formal recebe toda sua noção e unidade do objeto; logo, para que seja uno é necessário que tenda para um objeto de algum modo uno. Ora, o conceito objetivo nada mais é do que o próprio objeto, como conhecido ou apreendido por tal conceito formal; logo, se o conceito formal é uno, é necessário que o objetivo também seja uno (DM, 2, 2, 4)<sup>431</sup>.

O conceito objetivo é, portanto, o objeto como conhecido pelo conceito formal; em outras palavras, o conceito objetivo é a *ratio* ou coisa à qual o conceito formal se refere. Cabe lembrar que se chama ‘conceito’ objetivo apenas por denominação extrínseca.

Depois dessas razões, o jesuíta apresenta três posições sobre o conceito objetivo, as quais correspondem, em certa medida, às do conceito formal. O primeiro parecer é daqueles que, ao negarem que se dê um conceito formal, negam, também, que se dê um conceito objetivo (DM, 2, 2, 4). Contrário ao primeiro, o segundo parecer é daqueles que defendem que há um conceito objetivo de ente pura e simplesmente uno (DM, 2, 2, 5). O terceiro parecer é intermediário aos dois anteriores e se explica de várias maneiras. Dizem alguns que em si o conceito objetivo de ente é uno, mas quando comparado aos inferiores e neles incluído não é uno. De outro maneira, Fonseca sustenta aquela distinção entre conceito indistinto (é uno, mas sob certo aspecto), distinto (não é uno) e intermediário (pode ser uno, porém, não quando discernido dos inferiores) (DM, 2, 2, 6).

Todas essas distinções, contudo, não ajudam a explicar o assunto. Trata-se aqui

[...] apenas do conceito objetivo que corresponde imediata e adequadamente àquele conceito formal que dissemos, na seção precedente [DM, 2, 1, 9], corresponder na mente a esta palavra *ente* e à coisa imediatamente significada por ela; com efeito, os outros conceitos particulares, tomados de acordo consigo mesmos, não são o conceito de ente, na medida em que é ente, mas como sendo tais ou tais entes (DM, 2, 2, 7)<sup>432</sup>.

A investigação é, portanto, apenas do conceito objetivo na medida em que se refere ao conceito formal de ente enquanto ente e não enquanto é este ou aquele conceito objetivo particular. Nesse sentido, Suárez afirma, primeiro, que “ao conceito formal de ente corresponde um conceito objetivo adequado e imediato, que não diz expressamente a substância nem o acidente, nem Deus, nem a criatura, mas tudo isso, ao modo de um só, na

---

<sup>431</sup> “Maior constat, quia conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab obiecto; ergo, ut sit unus, necesse est ut tendat in obiectum aliquo modo unum; sed conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem; ergo, si conceptus formalis est unus, necesse est ut obiectivus etiam unus sit” (DM, 2, 2, 3, p. 70).

<sup>432</sup> “Omissis ergo conceptibus distinctis seu particularibus substantiae et aliorum generum seu membrorum dividendum ens in communi, hic solum agimus de eo conceptu obiectivo, qui immediate et adaequate respondet illi conceptui formali, quem diximus sectione praecedenti correspondere in mente huic voci ens et rei immediate significatae per illam; caeteri enim conceptus particulares secundum se sumpti non sunt conceptus entis in quantum ens, sed ut sunt talia vel talia entia” (DM, 2, 2, 7, p. 71-72).

medida em que são entre si de algum modo semelhantes e concordam no ser” (DM, 2, 2, 8)<sup>433</sup>. Apesar de serem diferentes tipos de entes, todos os entes reais, possuem uma semelhança entre si, na medida em que existem ou podem existir. Justamente, essa semelhança é que permite que ao conceito formal de ente corresponda um conceito objetivo uno, adequado e imediato.

A primeira prova de Suárez consiste em argumentos de autoridade. Tomás defende que o conceito de ente é o mais simples e o primeiro, e que a metafísica considera o ente comum e o que lhe cabe enquanto tal. Aristóteles afirma que a metafísica considera o ente na medida em que é ente, sob o qual os demais gêneros estão contidos (DM, 2, 2, 8)<sup>434</sup>. Tomás e Aristóteles concordam, então, segundo o jesuíta, que os entes possuem semelhança e concordância que estão contidas sob um conceito objetivo de ente uno.

O parecer é provado pela razão do seguinte modo: é necessário que o conceito formal de ente possua um objeto adequado. Esse objeto adequado não pode ser uno por um agregado das várias naturezas dos entes de acordo com as noções determinadas porque é impossível de entender e de conceber quais são e de que maneira essas naturezas se agregam no conceito objetivo de ente<sup>435</sup>. Logo, é preciso que esse conceito seja uno de acordo com alguma concordância e semelhança dos entes entre si (DM, 2, 2, 8)<sup>436</sup>. É evidente que o conceito objetivo não é uno por unidade real, numérica ou entitativa porque ele é comum a muitas coisas. Isso não significa, porém, que ele não possua uma unidade. O conceito formal de ente é um ato do intelecto, portanto, uno. Para ser uno ele precisa receber a sua unidade do objeto

---

<sup>433</sup> “Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo” (DM, 2, 2, 8, p. 72).

<sup>434</sup> “In hac conclusione conveniunt auctores secundae sententiae, et Fonseca non dissentit, et plurimum favet D. Thomas, locis supra citatis de Veritate, q. 1, a. 1, q. 21, a. 1, quatenus dicit conceptum entis esse simplicissimum et primum omnium, determinarique ad substantiam, quantitatem, etc., per quamdam determinationem et expressionem talis modi entis, ubi necesse est esse sermonem de conceptu obiectivo; nam formalis non determinatur nec contrahitur. Unde apertius I, q. 5, a. 3, ad 1, ait D. Thomas: Substantia, quantitas et qualitas contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam; contractio autem intelligi non potest sine aliqua unitate et communitate conceptus obiectivi. Atque eodem modo favet huic sententiae Aristoteles, IV Metaph., text. 7, ubi inquit metaphysicam considerare ens in quantum ens, sub quo alia genera continentur; ubi D. Thom. ait primam philosophiam considerare ens commune, et ea quae sunt eius in quantum huiusmodi” (DM, 2, 2, 8, p. 72).

<sup>435</sup> Cf. “La motivazione, perciò, fondamentale alla base dalla unità dell’essere oggettivo di ente, da non confondere con l’univocità della sua predicazione, è legittimata in virtù della realtà intenzionata che non è un aggregato di parti, ottenuto per somma dei differenti enti determinati, ma l’effettiva possibile convenienza dei molti nell’essere” (ACQUAVIVA, 2016, p. 274)

<sup>436</sup> “Ratione potest haec sententia ita probari. Necesse est conceptum formalem entis habere aliquod adaequatum obiectum; sed illud non est aggregatum ex variis naturis entium secundum aliquas determinatas rationes earum, quantumvis simplices; ergo oportet ut ille conceptus sit unus secundum aliquam convenientiam et similitudinem entium inter se” (DM, 2, 2, 8, p. 72).

adequado, que outro não é senão o conceito objetivo de ente expresso pela semelhança e concordância dos entes entre si (DM, 2, 2, 8)<sup>437</sup>.

Contudo, esse conceito, não poderia ser entendido como uma representação eminente de vários entes, isto é, como uma única representação que representa vários entes na medida em que são vários? No conceito de ente estariam eminentemente contidas as noções de substância e de acidente enquanto tais? Não. Pois os seres humanos não possuem tal conceito. O conceito que possuímos representa vários entes por ‘confusão’. O conceito de ente é distinto e discernido do conceito de substância e acidente. A semelhança e concordância dos entes entre si se dá não ao modo de conceber eminentemente todas as coisas, mas apenas pela “indistinção de vários, na medida em que são, de algum modo, uno” (DM, 2, 2, 10)<sup>438</sup>.

Igualmente, não estão contidos sob o objeto adequado daquele conceito formal de ente todos os gêneros primeiros ou todas as entidades simples que dividem proximamente o ente (DM, 2, 2, 12)<sup>439</sup>. Primeiro, porque tais naturezas não podem estar incluídas em tal conceito. Segundo, pela experiência, porque ao conceber o ente enquanto tal “não se percebe todas as naturezas determinadas do ente, como sendo tais e na medida em que se distinguem entre si” (DM, 2, 2, 12)<sup>440</sup>. Seria muito difícil de perceber tantas naturezas determinadas sob um mesmo conceito. O conceito formal de ente não representa as naturezas determinadas enquanto tais, mas apenas na medida em que concordam entre si e são de algum modo semelhantes. Terceiro, porque ao se afirmar que o conceito objetivo de ente inclui todos os gêneros primeiros ou todas as entidades simples, estamos afirmando que ele os inclui por suas noções próprias, o que não é sustentado por nenhum autor (DM, 2, 2, 12)<sup>441</sup>.

---

<sup>437</sup> “Consequentia est evidens a sufficienti enumeratione, quia supponimus (quod est per se notum) illum conceptum obiectivum non esse unum unitate reali, id est, numerali seu entitativa; nam constat hunc conceptum esse communem multis rebus. Maior item assumpta evidens est, quia ille conceptus formalis est actus intellectus; omnis autem actus intellectus, sicut et omnis actus, quatenus unus est, habere debet aliquod obiectum adaequatum, a quo habeat unitatem. Minor vero probatur, quia, si obiectum illud adaequatum est ex aggregatione plurium naturarum entis, quaero quae sint istae naturae, et quomodo in illo conceptu aggregentur; nullo enim modo id concipi et intelligi potest. Quod patebit etiam excludendo omnes modos quibus id assertum est, vel excogitari potest” (DM, 2, 2, 8, p. 72). “[...] ut diximus, unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo” (DM, 2, 2, 14, p. 75).

<sup>438</sup> “[...] non est ergo ille conceptus universalis per eminentem repraesentationem plurium, ut plura sunt, sed per confusionem plurium, ut aliquo modo unum sunt” (DM, 2, 2, 10, p. 73).

<sup>439</sup> “Propter hanc ergo fortasse causam dixerunt alii obiectum adaequatum illius conceptus formalis entis esse vel includere genera omnia prima seu omnes entitates simplices, quae proxime dividunt ens” (DM, 2, 2, 12, p. 73).

<sup>440</sup> “Secundum, ab experientia, quia ex vi conceptionis entis non percipimus has omnes definitas naturas entis, ut tales sunt, et prout inter se distinguuntur;” (DM, 2, 2, 12, p. 73).

<sup>441</sup> “Tertium, quia fere eadem ratione qua dicitur conceptus hic obiectivus entis includere omnia prima genera, vel omnes entitates simplices, dicendus esset includere omnes entitates, quantumvis compositas, hominem, leonem, etc., secundum proprias rationes suas, quod nullus hactenus dixit” (DM, 2, 2, 12, p. 73).

Finalmente, alguém poderia argumentar que no conceito objetivo de ente “não estão incluídas várias naturezas de ente determinadas e distintas de acordo com o que lhes é próprio nem todas sob algo uno comum, mas apenas uma determinada e expressamente e as outras implícita e indistintamente” (DM, 2, 2, 13)<sup>442</sup>. Ora, esse modo de argumentar não se sustenta porque pelo conceito de substância enquanto tal não são representados, nem implícita nem indistintamente, os acidentes. Em segundo, seguindo um argumento de Soto, porque quando concebemos ente, não experimentamos que neste conceito está contida a noção de substância enquanto substância. Em terceiro, porque se no conceito objetivo de ente estivesse determinada e expressamente a noção de substância, então os conceitos objetivos de ente e de substância seriam o mesmo. Isso não se aplica, pois quando afirmamos a ‘substância é ente’ não se entende serem o mesmo. ‘Substância’ e ‘ente’ não “diferem apenas nos nomes, mas também pelas noções objetivas que são predicadas” (DM, 2, 2, 13)<sup>443</sup>. Portanto, no conceito objetivo de ente não estão incluídas expressa e determinadamente as noções de substância e acidente.

A prova, *a priori* e a partir da própria coisa, de que ente possui um conceito objetivo uno, próprio e adequado se dá

porque todos os entes reais têm verdadeiramente alguma semelhança e concordância na noção de ser; logo, podem ser concebidos e representados sob esta precisa noção pela qual concordam entre si; logo, podem constituir um conceito objetivo sob esta noção; logo, este é o conceito objetivo de ente (DM, 2, 2, 14)<sup>444</sup>.

---

<sup>442</sup> “Propterea tandem aliter dici potest in objecto adaequato conceptus formalis entis non includi plures naturas entis determinatas ac distinctas secundum propria, neque omnes sub una aliqua communi, sed unam tantum determinate et expresse, alias vero implicite et confuse, verbi gratia, naturam substantiae ut sic, determinate et expresse, naturas vero accidentium implicite” (DM, 2, 2, 13, p. 74).

<sup>443</sup> “Sed hic etiam modus non minus efficaciter impugnari potest quam praecedentes. Primo, quia supra ostendi per conceptum formalem explicite et determinate repraesentantem substantiam, ut substantia est, nullo modo repraesentari accidentia, neque implicite neque confuse, si proprie loquamur, ut late declaravi sectione praecedenti. Secundo, hic etiam urgeri potest argumentum sumptum ab experientia, ex Soto, nam experimur de aliqua re nos concipere quod sit ens, et dubitare an sit substantia vel accidens; ut, verbi gratia, de quantitate evidenter scimus esse realitatem; an vero sit substantia vel accidens, vel dubitamus vel in opinione versatur; ergo in illo conceptu entis non includitur substantia ut substantia, id est, expresse et secundum propriam rationem. Tertio, quia alias idem esset conceptus obiectivus entis et conceptus obiectivus substantiae; quia conceptus obiectivus substantiae nihil aliud est quam ratio substantiae determinate et secundum proprium modum ab intellectu conceptae; sed eodem modo dicitur concipi ratio substantiae per conceptum entis. Rursus, si in ratione substantiae sic concepta includuntur confuse vel implicite conceptus accidentium, sive significetur nomine entis, sive nomine substantiae, includuntur eodem modo; quia ratio concepta est eadem, et modus concipiendi illam est idem, scilicet expresse ac determinate; conceptus ergo obiectivus substantiae et entis erit idem; consequens autem est plane falsum et contra communem modum concipiendi; nam haec praedicatio: substantia est substantia, est identica; haec autem minime: substantia est ens; non ergo differunt tantum in nominibus, sed etiam rationibus obiectivis quae praedicantur. Item alias perinde esset distribuere omnem substantiam et omne ens. Item tam falsa esset haec propositio: accidens est ens, sicut haec: accidens est substantia; quae omnia sunt plane falsa” (DM, 2, 2, 13, p. 74).

<sup>444</sup> “Ultimo, ex re ipsa et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis” (DM, 2, 2, 14, p. 74).

Que os entes reais têm verdadeiramente alguma semelhança entre si é provado, primeiro, a partir dos termos pois ‘ente’ e ‘não-ente’ são completamente diversos e opostos, de modo que entre os entes reais ente qualquer tem alguma concordância e semelhança com outro ente qualquer; por exemplo, o intelecto encontra maior concordância entre a substância e acidente do que entre ‘ente’ e ‘nada’ ou ‘não-ente’. Como o jesuíta afirma à frente, a palavra ‘ente’ “significa vários de tal modo que, por uma única e primeira convenção abarque todos estes” [todos os entes reais] por meio de um conceito objetivo comum (DM, 2, 2, 24)<sup>445</sup>. As criaturas também participam do ser de Deus “e por isso se diz que há pelo menos um vestígio dele por causa de alguma concordância e semelhança no ser” (DM, 2, 2, 14)<sup>446</sup>. Por isso, a demonstração da existência de Deus começa pela experiência, a partir do ser da criatura, pelo princípio ‘tudo que é feito é feito por outro’, e disso se investigam e se atribuem alguns atributos ao ser de Deus. “Há, portanto, na própria coisa alguma concordância e semelhança entre todos os entes reais” (DM, 2, 2, 14)<sup>447</sup>, até mesmo entre as criaturas e Deus.

A concordância e semelhança entre os entes reais não é construída pela mente, mas está presente na própria coisa, *in re ipsa*. O conceito objetivo de ente enquanto tal fundamenta-se, portanto, na coisa mesma, existente no mundo real, e não em uma operação do intelecto. Por isso, todos os entes reais, na medida em que concordam entre si, podem ser conhecidos e representados sob a noção objetiva una de ente enquanto tal. Todos os entes reais são, também, cognoscíveis porque “há na coisa fundamento suficiente para este modo de concepção e no intelecto não falta virtude e eficácia para este modo de concepção, pois é sumamente abstrativo e capaz de discernir todas as noções” (DM, 2, 2, 14)<sup>448</sup>.

---

<sup>445</sup> “[...] vox *ens* ita significat plura ut ex unica et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquo conceptu obiectivo communi omnibus illis” (DM, 2, 2, 24, p. 77).

<sup>446</sup> “Antecedens per se notum videtur ex terminis; nam, sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium, quodlibet esse vel non esse, ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam et similitudinem cum quolibet ente; maiorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accidens quam inter substantiam et non ens seu nihil; creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis, esse substantiae. Denique hac ratione tribuimus illis proprietates aliquas seu attributa communia, ut habere bonitatem aliquam vel perfectionem, posse agere vel se communicare, et similia;” (DM, 2, 2, 14, p. 74-75).

<sup>447</sup> “[...] est ergo in re ipsa aliqua convenientia et similitudo inter entia omnia realia” (DM, 2, 2, 14, p. 75).

<sup>448</sup> “Prima consequentia etiam est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et coniunctim, magis autem vel minus pro ratione maioris vel minoris convenientiae; tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus et praecisivus rationum omnium” (DM, 2, 2, 14, p. 75).

A unidade do conceito objetivo pela concordância e semelhança dos entes reais torna o conceito objetivo de ente enquanto tal transcendente, simplicíssimo e o primeiro de todos (DM, 2, 2, 14)<sup>449</sup>. A concordância e semelhança dos entes se funda na analogia de atribuição intrínseca:

[...] a analogia do ente não está em alguma forma, que esteja intrinsecamente apenas em um analogado e extrinsecamente nos outros, mas no ser ou entidade que é intrinsecamente participada por todos. Portanto, tudo tem uma concordância real nesta noção, e, por consequência, uma unidade objetiva na noção de ente (DM, 2, 2, 14)<sup>450</sup>.

Embora seja análogo a Deus e às criaturas, ‘ente’ é dito deles intrinsecamente, ou seja, a noção de ente está em todos os analogados. Ente não é dito real por uma denominação extrínseca, pois essa denominação é própria dos entes de razão. O ente real é real por sua entidade intrínseca, e a concordância entre os entes reais é que torna uno o conceito objetivo de ente.

Resta explicar como o nosso intelecto abstrai e discerne o conceito objetivo de ente dos particulares. Para isso, a segunda asserção é de que o conceito objetivo de ente é discernido de toda noção particular apenas pela razão (DM, 2, 2, 16)<sup>451</sup>. Os entes reais não podem ser entendidos reunidos em um conceito objetivo de ente, “a não ser que, pelo menos, de acordo com a noção, se faça um discernimento e abstração das noções próprias, nas quais se distinguem” (DM, 2, 2, 16)<sup>452</sup>. Devido à sua imperfeição, o intelecto humano, não é capaz de conceber tudo o que há na coisa. Conhecemos algo por um processo confuso, comparando e distinguindo o que na coisa não é realmente distinto. O intelecto

[...] abstrai e discerne algo de algo, como o comum do particular, não por causa de uma distinção ou discernimento que antecede na coisa, mas por causa de seu modo de conceber imperfeito, indistinto ou inadequado. Em razão do que, não compreende, no objeto que considera, tudo o que está nele, na medida em que existe, da parte da coisa, mas apenas de acordo com alguma concordância ou semelhança,

<sup>449</sup> “Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo. Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia, si talis conceptus obiectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis” (DM, 2, 2, 14, p. 75).

<sup>450</sup> “Tandem omnia fundantur in eo quod supra ex D. Thoma adduximus, quod analogia entis non est in aliqua forma quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate quae intrinsece participatur ab omnibus; in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem obiectivam in ratione entis” (DM, 2, 2, 14, p. 75).

<sup>451</sup> “Dico secundo: hic conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividitibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates” (DM, 2, 2, 15, p. 75).

<sup>452</sup> “Haec conclusio videtur mihi necessario consequens ex praecedenti; quia, cum omnia entia determinata aliquo modo dividitibus ens sint inter se distincta et plura obiective, non possunt intelligi convenire in unum obiectivum conceptum, nisi saltem secundum rationem fiat praecisio et abstractio a propriis rationibus, in quibus distinguuntur. Sed, quia tota difficultas in hac abstractione et praecisione consistit, prius declaranda est, et postea conclusio per se et ex propriis probanda” (DM, 2, 2, 16, p. 75).

que várias coisas têm entre si, as quais são consideradas a modo de uma, sob esta noção (DM, 2, 2, 15)<sup>453</sup>.

O conceito objetivo de ente abstrai das características particulares dos entes, tomando apenas a concordância e semelhança que eles têm entre si, pelo fato de existirem. Pode-se conceber Pedro como um homem, uma substância, sem assumir nenhuma distinção na coisa mesma: “como é manifesto no conceito objetivo de homem como tal, que de acordo com a noção, é dito discernido de Pedro, Paulo e demais singulares, dos quais não difere na coisa” (DM, 2, 2, 16)<sup>454</sup>. Essa distinção de razão se deve à imperfeição do nosso intelecto, o qual não consegue captar o objeto de acordo com tudo o que há nele, mas apenas sob um ou outro aspecto<sup>455</sup>.

Portanto, o conceito objetivo de ente não é o conceito objetivo de substância, de acidente ou de outro gênero determinado, mesmo que na coisa sejam o mesmo, pois ao ouvir o nome ‘ente’, não concebemos substância ou acidente, mas algo que existe ou apto a existir. ‘Ente’ significa, então, o conceito objetivo de ente como tal, comum e intrínseco a todos os entes reais (DM, 2, 2, 24)<sup>456</sup>. Nesse sentido, ente é o objeto adequado do intelecto e da ciência metafísica, uma vez que tudo o que concebemos, concebemos como ente; ele, é o sujeito sobre o qual são feitas as demonstrações e o mediador pelo qual se demonstra algo sobre os inferiores (DM, 2, 2, 25)<sup>457</sup>. Com isso, entende-se porque o conceito objetivo de ente é a coisa mesma, como conhecida pelo conceito formal.

---

<sup>453</sup> “Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tamquam commune a particulari, non ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedit, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cuius in obiecto quod considerat non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur” (DM, 2, 2, 16, p. 75).

<sup>454</sup> “Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non repraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, ut patet in conceptu obiectivo hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo et aliis singularibus, a quibus in re non differt. Illa autem praecisio secundum rationem est denominatio a conceptu formali; quia nimirum homo, ut obicitur tali conceptui, non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit, sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur” (DM, 2, 2, 16, p. 75).

<sup>455</sup> Cf. Heider (2017, p. 104): “La segunda tesis afirma que el concepto objetivo de ser solo racionalmente es prescindido de todos los otros particulares, o de todas las cosas que dividen al ser, incluso si son las entidades más simples. Acontece solo una precisión racional, que tiene la similitud real de las cosas mismas a su base. ¿Qué entiende Suárez por la precisión del intelecto? Su teoría de la abstracción o precisión está influida por el nominalismo medieval: alcanzamos a saber algo más o menos perfectamente, más o menos confusa o adecuadamente. Por ello podemos concebir a Sócrates como um hombre, o como una sustancia, o como un ser, sin asumir ninguna distinción real *a parte rei*”.

<sup>456</sup> “At vero nomen ens, ex propria et primaeva impositione, habet significationem communem omnibus entibus, ut patet, tum ex communi usu et apprehensione talis vocis, tum ex formali vel quasi formali significato eius, quod est esse, quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus; tum denique quia illa impositio orta est ex unico conceptu formali entis ut sic” (DM, 2, 2, 24, p. 78).

<sup>457</sup> “Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens, in quantum ens, est obiectum intellectus, vel scientiae metaphysicae; unde necesse est ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum; haec enim ratio in

A resposta à questão se há um conceito objetivo uno de ente real é positiva. O fato de Suárez se referir ao objeto adequado da metafísica como um ‘conceito’ não permite, sob esse aspecto, que a sua metafísica seja identificada como ‘mentalista’ porque o conceito objetivo de ente, além de ser chamado de ‘conceito’ apenas por denominação extrínseca, pela relação que tem com o conceito formal<sup>458</sup> (GRACIA, 1991, p. 298), também se fundamenta nas próprias coisas reais<sup>459</sup>. A noção que a mente concebe de ente real como tal é a mesma na coisa, mas nós a distinguimos pela limitação do nosso intelecto<sup>460</sup>. Portanto, o conceito objetivo de ente não é o puro *cogitable* porque ele se funda nas coisas mesmas.

## 2.4 Estrutura DM 2, 4

A seção 4, da disputa 2, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Colocação do problema: em que consiste a noção de ente enquanto ente;
  - Opinião de Avicena: ente real é ter existência em ato;
- 2 – Opinião de Domingo de Soto: ente real é ter uma essência capaz de existir;
- 3 – Opinião de Pedro da Fonseca: ente real possui dois sentidos – verbal e nominal;
- 4-5 – Opinião verdadeira: ente real tem dois sentidos: 1) verbal – existente em ato; 2) nominal – o que tem essência real;
- 6-7 – Explicação de “o que é essência real”;
- 8 – Divisão do ente em potência e em ato;
- 9-12 – Solução: ‘ente’ não significa por essa dupla noção (em potência ou em ato) uma dupla noção de ente, mas, um único conceito de ente mais ou menos preciso;

---

tantum efficax esse potest in quantum illud non est utcumque obiectum, sed etiam est subiectum, de quo fiunt demonstrationes et medium ad demonstrandum aliqua de inferioribus. Ultimo accedit experientia saepe tacta, quia audito nomine entis aliquid concipimus, et non substantiam, neque accidens” (DM, 2, 2, 25, p. 78).

<sup>458</sup> “The objective concept is not a concept in the way a formal concept is, namely as a form that modifies the intellect, determining its conception. Indeed, it is called a concept only derivatively because of the relation it has to the formal concept. It is objective insofar as it is the object with which the formal concept is concerned; it is not objective in the sense of being an image or representation of something else” (GRACIA, 1991, p. 298-99).

<sup>459</sup> Cf. Heider (2017, p. 113): “Al decir ‘el concepto objetivo de ser’ Suárez no se refiere a nada abstracto, sino a la estructura real del ser, que puede ser algo actual o algo que se dirige a, o tiene una aptitud para, la actualidad”.

<sup>460</sup> Cf. DM (2, 3, 13, p. 86): “[...] rationem entis eadem esse in re, quae mente concipitur; est enim eadem realiter, non tamen ratione, et hoc satis est ut in re possit includere proprias rationes inferiorum entium, quamvis ut concepta praecise illas non includat; sicut sapientia divina eadem est in re, quae mente concipitur, quamvis ut mente concepta non intelligatur includere iustitiam, quam in re ipsa essentialiter includit, quia, quod ut concepta non includat, solum est quod non expresse et distincte consideratur ut includens illam, conceptu illo praecisivo, non negativo”. Cf. também: “Nos enim, sicut concipimus, ita loquimur; unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri et non falsi sint, non tamen semper sunt adaequati rebus ipsis, ita etiam voces sunt commensuratae conceptibus nostris, et ideo cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus, ubi vere non est” (DM, 2, 3, 12, p. 86).

13-15 – Corolários da solução.

### 2.4.1 Ente real

A discussão sobre o que é o ‘ente real’ é feita de forma mais extensa na seção IV da segunda disputa. Dado que ao conceito formal de ente enquanto tal corresponde um conceito objetivo único de ente real, resta saber no que consiste o conceito de ente real. Suárez indica logo no início, que a noção essencial de ente é abstratíssima e simplicíssima e, portanto, não é possível propriamente definir a noção essencial de ente, mas apenas descrever ou explicar os termos (DM, 2, 4, 1)<sup>461</sup>. Parte das acusações ‘essencialistas’ à metafísica de Suárez se deve às interpretações unilaterais de algumas passagens, especialmente, dessa seção. As várias descrições ou explicações que Suárez oferece do que seria ‘essência real’ são complementares e não podem ser compreendidas isoladamente. Convêm, assim, analisar com cuidado a argumentação dessa seção, para depois, explorar os comentários.

Aparentemente, se pode conceber ‘ente’ em dois sentidos básicos. Ou queremos significar a essência da coisa ou que algo existe. Por um lado, quando dizemos ‘isto é real’, queremos significar que isto de fato existe. Por outro lado, parece que para definir algo real é necessário alcançar uma essência necessária, e que a existência seria como que acrescentada à essa essência. Visando esclarecer esse problema, Suárez indica três opiniões diferentes para o que se entende por ‘ente’.

A primeira é a defendida por Avicena ao sustentar que ente significa “certo acidente comum a todas as coisas existentes, precisamente o próprio ser, que disse que ocorre às coisas, já que pode lhes ser conferido e retirado” (DM, 2, 4, 1)<sup>462</sup>. Nesse sentido, ente é aquilo que existe em ato. Isso se sustenta na significação da palavra ‘ente’, a qual é derivada do verbo ‘ser’ e é seu participio. O verbo ‘ser’, “enunciado de modo absoluto, significa ‘ato de ser’ ou ‘de existir’”. Com efeito, ser e existir são o mesmo, como consta a partir do uso e da

---

<sup>461</sup> “Cum dictum sit ens dicere unum conceptum obiectivum, oportet in quo eius formalis seu essentialis ratio consistat breviter declarare, saltem per descriptionem aliquam aut terminorum explicationem; nam, cum illa ratio sit abstractissima et simplicissima, proprie definiri non potest” (DM, 2, 4, 1, p. 87-88). Suárez parece seguir a indicação de Avicena de que o ente não pode ser definido: “O ser, a razão o conhece por ela mesma sem recorrer a definição nem descrição, porque o ser não tem definição, pois não tem gênero nem diferença” (AVICENA, Apud: BOULNOIS, 2015, p. 64).

<sup>462</sup> “Fuit ergo opinio Avicennae, quam referunt Commen. et D. Thomas, IV Metaph., com. 3, et lib. X Metaph., com. 8, ens significare accidens quoddam commune rebus omnibus existentibus, nimirum ipsum esse quod rebus accidere dixit, cum eis possit conferri et auferri” (DM, 2, 4, 1, p. 88)

significação comum desses verbos. Portanto, ‘ente’ significa, de modo adequado, ‘aquilo que é’” (DM, 2, 4, 1)<sup>463</sup>.

‘Ente’ (*ens*) é o particípio presente do verbo ‘ser’ (*sum*). Avicena entende ‘ente’ fundamentalmente como “o que tem ato de ser ou de existir, de modo que ‘ente’ é o mesmo que ‘existente’. Portanto, ‘ente’ exprime, quanto ao formal, o ser ou a existência, que está fora da quiddidade das coisas” (DM, 2, 4, 1)<sup>464</sup>. A primeira posição sustenta que ‘ente’ é sinônimo de ‘existente’, ou seja, aquilo que existe em ato, o que de fato existe.

Na concepção de Avicena, essa ‘existência’ é certo ‘acidente’ acrescentada a um objeto<sup>465</sup>. Justamente esse é o problema da concepção de Avicena, pois ao conceber a existência como algo accidental, parece se dar mais importância para a essência do que para a existência. O ‘ser’ estaria, portanto, na essência e não na existência.

A segunda opinião, de Domingo de Soto, é que ‘ente’ é aquilo que tem uma essência capaz de existir. Soto afirma que “ente é sempre particípio do verbo ‘ser’, assim como ‘existente’, do verbo ‘existir’ e, quanto ao formal, significa ‘ser’, mas quanto ao material, ‘aquilo que tem o ser’” (DM, 2, 4, 2)<sup>466</sup>. Na sequência, Soto explica que ‘ente’ significa tanto o que está em ato quanto o que está em potência porque é possível dizer, verdadeiramente, de um homem não existente que é ente, e conclui que “‘ente’ não se diz quiditativamente sobre as coisas, sobretudo, as criadas, porque expressa uma referência ao ser, que está fora da essência criada” (DM, 2, 4, 2)<sup>467</sup>. Disso decorre a diferença entre ‘coisa’ e ‘ente’, uma vez que ‘coisa’ “predica-se quiditativamente, porque significa uma quiddidade verdadeira e determinada, de modo absoluto e sem ordem ao ser. Mas ‘ente’ não se predica quiditativamente, porque não significa de modo absoluto a quiddidade, mas sob a noção de ser

<sup>463</sup> “Quae opinio fundata est in significatione vocis ens; derivatur enim a verbo sum, estque participium eius; verbum autem sum, absolute dictum, significat actum essendi seu existendi; esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat; significat ergo adaequate ens id quod est;” (DM, 2, 4, 1, p. 88).

<sup>464</sup> “[...] loco entis ponitur id quod est, id est, quod habet actum essendi seu existendi, ut idem sit ens, quod existens; dicit ergo ens de formali esse seu existentiam quae est extra rerum quidditatem” (DM, 2, 4, 1, p. 88).

<sup>465</sup> “Pois, enfim, se há momentos em que o problema da existência se coloca a respeito de determinado ser, é exatamente quando ele começa a existir ou quando cessa de existir. Ao distinguir, tão francamente como ele fez, a existência de um ser de sua essência, Avicena cedeu à tentação, que talvez não seja tão completamente superável, de imaginar a existência como uma coisa que se acrescenta a outra para fazê-la ser, ou que a deixa sem ser quando a abandona, como se aquilo que ainda não existe já pudesse receber algo, e aquilo que já não mais existe pudesse tê-lo perdido” (GILSON, 2016, p. 81)

<sup>466</sup> “Hanc opinionem attingens Soto, tacito nomine Avicennae, c. 4 Antepaed., q. 1, in fine, prius dicit ens semper esse participium verbi sum, sicut existens, verbi existo, et de formali significare esse, de materiali vero, quod habet esse;” (DM, 2, 4, 2, p. 88).

<sup>467</sup> “[...] postea vero declarat ens non solum significare quod actu est, sicut existens, sed quod est actu vel potentia, quia de homine non existente vere dicitur esse ens, sicut esse animal vel substantiam, et nihilominus concludit ens non dici quidditative de rebus praesertim creatis, quia dicit habitudinem ad esse, quod est extra essentiam creaturae” (DM, 2, 4, 2, p. 88).

ou na medida em que pode ter o ser” (DM, 2, 4, 2)<sup>468</sup>. Portanto, ‘coisa’, não se refere à existência, mas ‘ente’ é aquilo que pode possuir a existência e, por isso, para Soto, Aristóteles afirmou que ‘ente’ “não pode ser posto nas definições das coisas” e Tomás que ‘ser’ está fora da quiddidade.

A terceira posição, de Pedro da Fonseca, – correta, segundo Suárez – sustenta que ‘ente’ tem dois sentidos, como particípio e como nome:

Portanto, ‘ente’, como foi dito, é tomado, às vezes como particípio do verbo ‘ser’, e como tal significa o ato de ser como exercido e é o mesmo que ‘existente em ato’. Mas, às vezes, é tomado como nome significando de modo formal a essência da coisa que tem ou pode ter ser e pode dizer-se que significa o próprio ser, não como exercido em ato, mas em potência ou aptidão, assim como ‘vivente’, na medida em que é particípio, significa o exercício atual da vida, mas, como nome, significa apenas aquilo que tem uma natureza que pode ser princípio de operação vital (DM, 2, 4, 3)<sup>469</sup>.

Tomado em sentido verbal, ‘ens’ significa existente em ato e descreve o ato de ser, de existir. Suárez observa que o verbo *est*, segundo os dialéticos, nunca é separado do tempo. De fato, até mesmo no uso comum, quando dizemos ‘Adão é’ ou ‘há um Adão’ (*Adam est*), queremos significar que ‘Adão existe’. Esse verbo tem o “seu particípio incluído nele próprio” porque sempre que afirmamos ‘algo é’, estamos significando que algo existe atualmente (DM, 2, 4, 3)<sup>470</sup>. Como ele nota mais abaixo, o particípio “cossignifica o tempo, e assim significa o exercício atual de ser ou de existir, e assim esta palavra ‘existente’ nunca

<sup>468</sup> “Et in hoc constituit differentiam inter ens et res, quod res quidditative praedicatur, quia significat quidditatem veram et ratam absolute, et sine ordine ad esse; ens autem non praedicatur quidditative, quia non significat absolute quidditatem, sed sub ratione essendi, seu quatenus potest habere esse; et hac ratione existimavit dictum ab Aristotele, VIII Metaph., text. 16, ens non poni in definitionibus rerum. Quam totam doctrinam videtur sumpsisse Soto ex Caiet., opusculo De Ente et essentia, c. 4, proxime ante q. 6, ubi praeter alia dicit Avicennam solum reprehendi, quia vocat ens praedicatum accidentale; proprie enim esse non est accidens, sed substantialis actus; non vero esse reprehensione dignum, eo quod neget ens esse praedicatum essenziale seu quidditativum; hoc enim verum est, cum esse sit extra quidditatem, citatque Div. Thomam, Quodl. II, a. 3, dicentem ens de solo Deo praedicari essentialiter, quod etiam significat I, q. 3, a. 4 et 5, et I cont. Gent., c. 25 et 26” (DM, 2, 4, 2, p. 88).

<sup>469</sup> “Ad explicandam hanc rem et tollendam aequivocationem, utendum nobis est usitata distinctione entis, quam Caietan. et Soto supra sine causa reiiciunt. Fonseca vero merito eam amplectitur, IV Metaph., c. 2, q. 3, sect. 2, eamque satis insinuat D. Thomas, dict. Quodl., licet non eisdem verbis. Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi *sum*, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine, sicut vivens, ut est participium, significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium” (DM, 2, 4, 3, p. 88).

<sup>470</sup> “Quod autem haec distinctio necessario a praedictis auctoribus admittenda sit, patet, nam prior significatio fundata est in proprietate et rigore verbi *sum*, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat; unde etiam dialectici dicunt in propositione de secundo adiacente verbum est nunquam absolvi a tempore. Et patet etiam ex communi usu, nam si quis dicat Adam est, significat ipsum existere. Habet autem hoc verbum in rigore suum participium in ipso inclusum, in quod potest resolvi praedicta propositio” (DM, 2, 4, 3, p. 88).

pode ser dita sobre uma coisa que não existe em ato, porque conserva sempre a força do participio do verbo ‘existir’” (DM, 2, 4, 3)<sup>471</sup>.

Contudo, também se usa ‘ens’ para coisas que não dependem da existência atual. Quando entendido desta maneira, ‘ens’ é tomado em sentido nominal, significando a essência da coisa que é em ato ou em potência. De fato,

consta a partir do uso comum, que ‘ente’, mesmo tomado por ‘ente real’ (como falamos agora), não é atribuído apenas às coisas existentes, mas também às naturezas reais consideradas de acordo consigo, quer existam, quer não, como a metafísica considera o ente e, deste modo, o ente é dividido em dez predicamentos (DM, 2, 4, 3)<sup>472</sup>.

Tem-se, então, dois usos de ‘ente’. Quando tomado como participio, significa ‘o que existe em ato’, está descrevendo o ato de existir. Quando tomado como nome, significa a essência da coisa que é em ato (existe) ou em potência (ainda não existe, mas pode existir, não implica contradição, nem um *fictum*).

Apresentadas as três opiniões sobre os diferentes entendimentos do que seja ‘ente’, Suárez propõe a sua solução, seguindo a última posição. Quando ente é tomado como participio, a sua noção consiste “que seja algo existente em ato, ou tendo o ato real de ser, ou tendo realidade atual, a qual se distingue da potencial, que nada é em ato” (DM, 2, 4, 4)<sup>473</sup>. Novamente, o jesuíta reforça que o conceito de ente é simplicíssimo e a sua significação pode ser explicada somente a partir do modo comum de conceber e a partir da significação da palavra (DM, 2, 4, 4)<sup>474</sup>. O ente real significa o que existe em ato porque

[...] sob este aspecto pode ter um conceito formal e objetivo comum a todos os entes existentes em ato, visto serem semelhantes entre si e concordarem no ser atual e na entidade; consta também que este conceito pode ser significado por esta palavra. Portanto, a noção de ente assim tomada e de seu conceito não pode consistir em outro nem pode ser explicado diferentemente (DM, 2, 4, 4)<sup>475</sup>.

Já quando ente é tomado com força de nome, a sua noção consiste em que “seja o que tem essência real, isto é, não fictícia nem quimérica, mas verdadeira e apta a existir

---

<sup>471</sup> “[...] quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi, et ideo haec vox existens nunquam dici potest de re quae actu non existat, quia semper retinet vim participii verbi existo; [...]” (DM, 2, 4, 3, p. 88).

<sup>472</sup> “Rursus constat ex communi usu ens, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividitur” (DM, 2, 4, 3, p. 88).

<sup>473</sup> “Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potenciali distinguitur, quod est actu nihil” (DM, 2, 4, 4, p. 89).

<sup>474</sup> “Hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari quam ex communi modo concipiendi et ex significatione vocis a nobis explicatae” (DM, 2, 4, 4, p. 89).

<sup>475</sup> “Ac denique, quia ex dictis in praecedentibus sectionibus constare potest ens sub hac ratione posse habere unum conceptum formalem et obiectivum, communem omnibus entibus actu existentibus, cum inter se similia sint et convenient in actuali esse et entitate, constat etiam posse conceptum illum hac voce significari; ergo entis sic sumpti et conceptus eius ratio non potest in alio consistere, nec potest aliter explicari” (DM, 2, 4, 4, p. 89).

realmente” (DM, 2, 4, 5)<sup>476</sup>. Também nesse sentido é um conceito simplicíssimo e só pode ser explicado pelas razões acima. É importante ter presente que tanto quando tomado com força de nome quanto com força de participio essas descrições são complementares, não podendo ser tomadas isoladamente uma da outra porque se trata de dois aspectos da noção de ente real.

A compreensão dessas noções depende da diferença entre ‘ente real’ e ‘ente de razão’<sup>477</sup>. O ente real possui essência verdadeira porque é capaz de existir independentemente do intelecto; já o ente de razão não possui essa estrutura, pois não é capaz de existir realmente, mas apenas no intelecto<sup>478</sup>. É preciso ter cuidado com a diferença entre o ‘ente apto a existir’, ou seja, o ente possível, e o ‘ente de razão’. O ente de razão não é capaz de existir em absoluto na realidade, mas o ente possível, embora ainda não exista, pode existir. Por sua vez, o ‘ente real’ não deve ser confundido com o ‘ente atual’, pois o ‘ente atual’ se refere às coisas que existem; mas o ente real não é exclusivamente o ente atual, ele também pode ser o ente possível<sup>479</sup>. Essas questões serão retomadas e aprofundadas no quarto capítulo desta tese.

Entendidos os dois sentidos de ente real, resta expor o que é a essência real porque “a essência é de acordo com o que a coisa é dita ou denominada ente” (DM, 2, 4, 6)<sup>480</sup>; por isso,

---

<sup>476</sup> “Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum. Probatio huius conclusionis eadem proportionaliter est quae praecedentis, quia hic simplex conceptus non potest alio modo intelligi aut explicari” (DM, 2, 4, 4, p. 89).

<sup>477</sup> Cf. (DM, 31, 2, 10, p. 232): “Et in superioribus tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Caietanus notavit. Quocirca, si essentia creaturae praecise ac secundum se sumpta et nondum facta consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae; vel, si consideretur ac in se habens esse, sic verum est, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se, sed obiective tantum in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repraesentat actuale ens, sed etiam possibile. Ac denique eodem modo, scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent obiective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus”.

<sup>478</sup> Cf. (DM, 2, 5, 16, p. 98): “Dicendum est ergo ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis [...], quia, si loquamur physice de rebus, ratio entis includitur in omnibus substantiis et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et in omnibus modis positivis realibus; nam omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil”.

<sup>479</sup> “Real being should not be confused with actual being. Actual being is the being proper to the things that exist. Real being need not be actual; it can be potential or possible. For Suárez real being encompasses both actual (v.g., my existing cat Minina and the color of her fur) and possible (v.g., my non-existing cat Misifus and the color of his fur). The difference between mental beings and possible beings is that possible beings have an aptitude for existence, even though they do not exist, while mental beings do not. Blindness can never exist, whereas non-existing Misifus could” (GRACIA, 1991, p. 302).

<sup>480</sup> “Solum restabat exponendum quid sit essentia realis, vel in quo ratio eius consistat; nam cum essentia sit secundum quam res dicitur seu denominatur ens, ut Div. Thom. ait, De Ente et Essentia, c. 2, quod maxime

não se pode entender a noção de ente real sem compreender no que consiste a essência real. Para isso, primeiro, é preciso explicar no que consiste a noção de essência, e depois, no que consiste que seja real.

A noção de essência pode ser explicada de dois modos. Do primeiro modo, “dizemos que a essência da coisa é o primeiro, radical e íntimo princípio de todas as ações e propriedades que cabem à coisa e, sob este aspecto, é chamada de ‘natureza da coisa’” (DM, 2, 4, 6)<sup>481</sup>. Neste sentido, a essência é o princípio da coisa, o princípio que faz algo ser algo, ter tais características que constituem a natureza desse objeto. Do segundo modo, “dizemos que a essência da coisa é o que é exposto pela definição da coisa, aquilo que é concebido por primeiro sobre a coisa” (DM, 2, 4, 6)<sup>482</sup>. Neste sentido, é aquilo que do ponto de vista do nosso modo de conceber é o que exprimimos quando perguntamos o que é isto. Esse ‘concebido primeiro sobre a coisa’ não é da ordem da origem, mas, da nobreza e da primazia do objeto, “pois, é da essência da coisa, o que concebemos que lhe cabe por primeiro e que por primeiro se constitui intrinsecamente no ser da coisa ou de tal coisa” (DM, 2, 4, 6)<sup>483</sup>. Por isso, a essência é também chamada de ‘quiddidade’, pois é nesse sentido que respondemos à pergunta ‘o que é a coisa’. Ela é chamada, também, de ‘essência’ porque “é o que se entende que há por primeiro em cada coisa pelo ato de ser” (DM, 2, 4, 6)<sup>484</sup>.

Já no que consiste que a essência seja real, pode-se explicar por negação ou por afirmação. Por negação se diz “que é real a essência que não envolve em si nenhuma contradição nem é meramente produzida pelo intelecto” (DM, 2, 4, 7)<sup>485</sup>. Um círculo quadrado não é real, isto é, não é apto a existir porque inclui em si contradição. Os entes de

verum est de ente in hac acceptione sumpto, ideo non potest satis explicari in quo consistat ratio entis realis, nisi intelligatur in quo consistat essentia realis” (DM, 2, 4, 6, p. 89).

<sup>481</sup> “In quo duo peti possunt, quae illis duabus vocibus indicantur: primum, in quo consistat ratio essentiae; secundum, in quo consistat quod realis sit. Primum non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus vel passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus, essentiam rei esse id quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscuiusque rei, ut constat ex Aristot., V Metaph., text. 5; et notat D. Thomas, De Ente et Essentia, c. 1, et Quodl. 2 8, a. 4, et saepe alias” (DM, 2, 4, 6, p. 89).

<sup>482</sup> “Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse quae per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Thomas, dicto opusculo De Ente et Essentia, c. 2, et sic etiam dici solet illud esse essentiam rei quod primo concipitur de re;” (DM, 2, 4, 6, p. 89).

<sup>483</sup> “[...] primo (inquam) non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine notabilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire et primo constitui intrinsece in esse rei vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia quidditas in ordine ad locutiones nostras, quia est id per quod respondemus ad quaestionem quid sit res” (DM, 2, 4, 6, p. 89).

<sup>484</sup> “Ac denique appellatur essentia, quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re” (DM, 2, 4, 6, p. 89).

<sup>485</sup> “Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum” (DM, 2, 4, 7, p. 89).

razão, isto é, aquilo que só existe na mente humana, não são reais porque não são capazes de existir a não ser no intelecto.

Por afirmação, há uma subdivisão: pode ser explicada *a priori* ou *a posteriori* que a essência é real. *A posteriori*, “pelo fato de ser princípio ou raiz de operações ou efeitos reais, quer esteja no gênero da causa eficiente, formal ou material; assim não há nenhuma essência real que não possa ter algum efeito ou propriedade real” (DM, 2, 4, 7)<sup>486</sup>. Só é real aquilo que tem propriedade ou efeito real, e é a partir das características constatadas pela experiência que se pode afirmar que algo é real. *A priori*, há dois modos: por uma causa extrínseca, ou seja, de fora da coisa, quando se diz que “é real a essência que pode ser realmente produzida por Deus e ser constituída no ser de um ente atual”; ou por causa intrínseca, quando “de si é apta a ser ou existir realmente” (DM, 2, 4, 7)<sup>487</sup>.

Uma dúvida surge da dupla significação de ente como nome ou participio. Essa dupla denominação é equívoca ou análoga de modo que nenhum conceito é comum ao ente enquanto tal, ou ao contrário, há algum conceito comum na dupla significação? (DM, 2, 4, 8)<sup>488</sup>. Responde-se que, por essa dupla acepção, ‘ente’ não significa uma dupla noção de ente, mas “significa um conceito de ente mais ou menos preciso” (DM, 2, 4, 9)<sup>489</sup>. Portanto, não há uma dupla noção, mas se trata de um único conceito, apenas com graus de abstração diferentes; um prescindindo da existência atual, possui um sentido mais amplo; outro, com existência atual, mais determinado:

Com efeito, ‘ente’ tomado com força de nome significa o que tem essência real, prescindindo da existência atual, na verdade, não a excluindo ou negando, mas apenas abstraindo dela precisamente. Mas, ‘ente’, na medida em que é participio, significa o próprio ente real ou tendo essência real, com existência atual e assim mais restringido (DM, 2, 4, 9)<sup>490</sup>.

<sup>486</sup> “Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori per hoc quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem” (DM, 2, 4, 7, p. 89).

<sup>487</sup> “A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus essentiam realem eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere” (DM, 2, 4, 7, p. 89).

<sup>488</sup> “Una vero dubitatio circa duas conclusiones positas hic praetermitti non potest, quamvis attingat divisionem entis in ens in actu et ens in potentia; scilicet, an illa duplex significatio entis nominaliter et participialiter sumpti sit mere aequivoca, vel ita analoga ut nullus conceptus communis utriusque membro ei respondeat, an vero habeat aliquem conceptum communem; nam si hoc posterius dicatur, nondum est a nobis communissima ratio entis satis explicata; declaravimus enim singulorum membrorum rationes, non autem rationem entis, ut communis et abstrahentis ab utroque membro” (DM, 2, 4, 8, p. 90).

<sup>489</sup> “[...] sed significare conceptum entis magis vel minus praecisum” (DM, 2, 4, 9, p. 90).

<sup>490</sup> “[...] *ens* enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; *ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum” (DM, 2, 4, 9, p. 90).

Portanto, nestes dois sentidos, o ente tem graus de abstração diferentes, e como Suárez dirá mais à frente, não se trata de significar um duplo conceito de ente nem um conceito comum, mas, de ter “imediatamente, uma dupla significação, pela qual significa, ou o ente prescindindo da existência atual ou o ente existente em ato” (DM, 2, 4, 9)<sup>491</sup>. Essa diferença se deve apenas ao grau mais ou menos preciso ao se considerar ‘ente’. Não se trata de uma ‘exclusão da existência’ na consideração metafísica, como sugere Courtine<sup>492</sup> (1990, p. 295), mas apenas uma diferença no grau de consideração por ‘focagem conceitual’<sup>493</sup>.

Com efeito, o jesuíta enfatiza que prescindir da existência atual é diferente de negá-la<sup>494</sup>:

[...] ‘ente’ tomado com força de nome não significa ente em potência, na medida em que privativa ou negativamente opõe-se a ente em ato, mas significa apenas ente tal como expressa discernidamente essência real, o que é muito diverso. Com efeito, assim como a abstração que prescinde é distinta da negativa, igualmente ‘ente’, tomado nominalmente, embora expresse discernidamente ente tendo essência real, não acrescenta negação, isto é, a de carecer da existência atual, a qual negação ou privação, o ente em potência acrescenta (DM, 2, 4, 11)<sup>495</sup>.

Não se trata, então, de negar a essência real, mas apenas de prescindir dela quando se trata do ente tomado nominalmente. Com isso, a tese de Gilson (2016, p. 189) de que Suárez é um essencialista por não pensar na existência precisa ser revista. Suárez não disse que o único sentido de ‘essência real’ é por negação, como aquilo que não inclui contradição, mas também por afirmação, como aquilo que possui a habilidade de existir:

Assim, depois e por ter inicialmente reduzido a existência à atualidade da essência real e rejeitado distinguir nela o ato de existir que a põe fora de sua causa, um suareziano chega naturalmente a considerar como indiferente à natureza do ser o fato de que ele exista ou não exista. Uma ontologia desse gênero não espera, portanto, incluir a existência na ciência do ser; a existência permanece algo a tal ponto estranho a ela que nem mesmo se pensa em excluir a existência da ciência; para dizer a verdade, a ciência sequer pensa na existência (GILSON, 2016, p. 189).

<sup>491</sup> “[...] sed immediate habet duplicem significationem, qua significat vel ens praescindendo ab actuali existentia vel ens actu existens” (DM, 2, 4, 9, p. 90).

<sup>492</sup> “La métaphysique suarézienne en effet – dans une certaine lignée scotiste (*metaphysica est de quidditatibus*) – fixe son objet propre en fonction de la plus grande universalité possible de son champ d’investigation, c’est-à-dire à partir d’un double geste d’exclusion: exclusion (*abstractio* ou mieux *praecisio*) de l’existence (*esse actualis existentiae*), exclusion – relative, nous l’avons vu – de l’être de raison, de la purê et simple fiction” (COURTINE, 1990, p. 295).

<sup>493</sup> Cf. Pereira (2006, p. 109-111).

<sup>494</sup> “Visto que ‘ente’ pode ser dito delas [das criaturas], tanto como participio como nome, porque, embora tenham existência atual, se diz também verdadeiramente delas que têm essência real, prescindindo da existência atual e não negando-a” (DM, 2, 4, 11). Cf. também novamente passagem citada acima: “ente tomado com força de nome significa o que tem essência real, prescindindo da existência atual, na verdade, não a excluindo ou negando, mas apenas abstraindo dela precisamente” (DM, 2, 4, 9).

<sup>495</sup> “Ex quo ulterius intelligitur ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicat essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia” (DM, 2, 4, 11, p. 91).

Isso pode ser refutado, também, analisando a última parte, da quarta seção, que investiga se ente real enquanto nome é um termo essencial. Para o jesuíta ter “essência real compete a todo ente real e lhe é essencial ao máximo; portanto, ente sob o supracitado aspecto é predicado essencial” (DM, 2, 4, 14)<sup>496</sup>.

Não há como pensar a essência sem referência à existência:

Com efeito, significar a quiddidade real é o mesmo que significar a essência real, que ente significa, na medida em que prescindir da existência atual, porque essência e quiddidade são completamente o mesmo e apenas a etimologia dos nomes é diversa. Que, porém, a essência ou quiddidade seja real, não pode ser entendido sem ordenação ao ser e à entidade real atual. Com efeito, não concebemos de outro modo que alguma essência, que não existe em ato, é real senão porque é tal que não lhe repugna ser entidade atual, o que tem existência atual. Portanto, embora ser em ato não seja da essência da criatura, a ordenação ao ser ou a aptidão de ser é do seu conceito intrínseco e essencial (DM, 2, 4, 14)<sup>497</sup>.

E isso é confirmado por outra passagem: “embora as essências das criaturas possam ser abstraídas do ser, não o podem da ordem ao ser, sem a qual a essência verdadeira e real não pode ser entendida” (DM, 1, 4, 22)<sup>498</sup>.

Portanto, Suárez está longe de ser um essencialista. Até aqui, não encontramos em lugar algum que o sujeito da filosofia primeira ou o objeto adequado do intelecto humano seja o mero *cogitable*. Ao contrário, como evidenciado nas passagens imediatamente acima, não é a possibilidade lógica que está no centro da *explicatio entis*, mas, que o ente é intrinsecamente orientado para a existência atual independentemente do pensamento (DARGE, 2015, p. 116)<sup>499</sup>.

Por fim, responde-se ao argumento de Soto, posto em DM 2, 4, 2, de que ente e coisa seriam diferentes. Para o *Doctor Eximius*, ente e coisa diferem apenas no nome porque são ou significam exatamente o mesmo, pois “‘coisa’ se diz a partir da quiddidade, na medida em que é algo firme e ratificado, isto é, não imaginado, razão pela qual é dita quiddidade real. Mas,

<sup>496</sup> “[...] quia habere essentiam realem convenit omni enti reali estque illi maxime essentiale; ergo ens sub praedicta ratione est praedicatum essentiale” (DM, 2, 4, 14, p. 91-2).

<sup>497</sup> “[...] idem enim est significare quidditatem realem, quod significare essentiam realem, quam significat ens, ut praescindit ab actuali existentia, quia essentia et quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa. Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale” (DM, 2, 4, 14, p. 92).

<sup>498</sup> “[...] quamvis essentiae creaturarum abstrahi possint ab esse, non tamen ab ordine ad esse, sine quo intelligi non potest vera et realis essentia” (DM, 1, 4, 22, p. 32).

<sup>499</sup> “Therefore, it is not the concept of logical possibility that is in the centre of this *explicatio entis*, but the idea that being by itself is oriented towards actual existence independently from thought” (DARGE, 2015, p. 116).

‘ente’, na supracitada significação, expressa o que tem essência real. Importam, portanto, completamente, a mesma coisa ou noção real” (DM, 2, 4, 15)<sup>500</sup>.

Com isso, se evidencia o porquê do objeto adequado da metafísica ser o ente enquanto ente real, e o sentido de ‘real’, nesta definição. Portanto, a metafísica é verdadeiramente uma ciência, é uma ciência *a posteriori* e tem um objeto real porque todo nosso conhecimento começa pelos sentidos.

\*\*\*

Para que se possa avançar no entendimento do problema visado nesta tese, é necessário aprofundar alguns temas. Nesse sentido, primeiro analisaremos o que é o ente de razão, as suas causas, as suas divisões, a partir da disputa 54. Também será útil esclarecer qual tipo de analogia é dos entes reais e qual tipo de analogia é dos entes de razão. Isso ajudará a entender como se dá a unidade do conceito de ente. Estudando o ente de razão, teremos um contraponto para o ente real, o que ajudará no entendimento de ambos.

Já no quarto capítulo, objetiva-se aprofundar a explicação sobre o ente real, o ente de razão, o ente atual e o ente possível, a partir de algumas passagens da disputa XXXI. Suárez indicou, na (DM, 2, 4, 7)<sup>501</sup>, que o entendimento mais exato do que seja essência real depende de três questões: 1) qual a entidade da essência real, quando não existe em ato; 2) o que é a existência atual e para que é necessária nas coisas; 3) como a existência se distingue da essência. O quarto e último capítulo se ocupará destas questões.

---

<sup>500</sup> “Unde obiter colligo, ens in vi nominis sumptum et rem idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; ens vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem; eandem ergo omnino rem seu rationem realem important” (DM, 2, 4, 15, p. 92).

<sup>501</sup> “His ergo modis, potest a nobis communis ratio entis declarari; magis autem exacta huius rei intelligentia pendet ex pluribus quaestionibus. Prima est, qualis sit entitas essentiae realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, et ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia” (DM, 2, 4, 7, p. 89).

### 3 CAPÍTULO III – O QUE É O ENTE DE RAZÃO

#### 3.1 Porque a metafísica trata dos entes de razão

A compreensão da metafísica como uma ciência real, com um objeto real, se beneficiará do estudo do seu objeto oposto, o ente de razão. A disputa 54, a última das DM, trata dos ‘entes de razão’. Essa disputa é particularmente interessante porque procura mostrar como se pode pensar ou falar de coisas que não são, e, não sendo, não podem ser entes verdadeiros ou reais. Portanto, logo na abertura da disputa 54, Suárez se preocupa em esclarecer qual é o lugar que esses ocupam na ciência metafísica. Antes de tratar, propriamente, sobre os entes de razão é preciso justificar por que a metafísica deve tratar deles.

Na disputa I, 1, estabeleceu-se que o objeto adequado da metafísica é ‘o ente enquanto ente real’ e que os entes de razão não fazem parte do objeto adequado da metafísica: os entes de razão “são excluídos da consideração direta desta ciência” porque “nem são verdadeiramente entes, mas apenas quanto ao nome, nem se reúnem com os entes reais no mesmo conceito de ente, mas apenas por certa analogia de proporcionalidade imperfeita” (DM, 1, 1, 5). Contudo, Suárez afirmava que não

é necessário que tudo que de algum modo é considerado numa ciência esteja contido diretamente sob o seu objeto adequado, pois, há muito que é considerado de passagem, por certa analogia ou redução ou para que, por meio do conhecimento disto, o próprio objeto seja mais esclarecido, ou porque, conhecido o objeto, os demais são conhecidos por analogia com ele e, talvez, não possam ser conhecidos de outra maneira (DM, 1, 1, 6).

Nesse sentido, apontou que os entes de razão não são tratados por si na metafísica, mas apenas por analogia com os entes reais. Ao tratar dos entes de razão, o metafísico esclarece mais facilmente, por contraste, como eles se distinguem dos entes reais, o que tem realidade nos entes e o que não tem, e quais são as propriedades do ente real (DM 1, 1, 6).

Contudo, falta justificar porque a metafísica – uma ciência verdadeira e real – deve se ocupar com os entes de razão. No prólogo da disputa 54, intitulada “razão pela qual aqui se trata do ente de razão”, Suárez lembra que, embora tenha afirmado na disputa 1 que “o ente de razão não está compreendido sob o objeto próprio e direto da metafísica”, ele é um complemento à doutrina metafísica e é tarefa do metafísico “apresentar o que é comum e geral aos entes de razão” (DM, 54, prolog., 1)<sup>502</sup>. Isso porque sem o conhecimento e a ciência deles,

---

<sup>502</sup> “Ratio ob quam hic agatur de ente rationis. – Quanquam in prima disputatione huius operis dixerimus ens rationis non comprehendi sub proprio et directo obiecto metaphysicae, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractione exclusum fuisse in libro VI suae Metaphysicae, nihilominus ad complementum huius doctrinae, et ad metaphysicum munus pertinere existimo, ea, quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere. Est enim

quase não se pode falar na metafísica, na filosofia natural, muito menos na lógica e na teologia. É tarefa do metafísico tratar sobre os entes de razão, pois

[...] como os entes de razão não são entes verdadeiros, mas são como que sombras dos entes, não são inteligíveis em si, mas por alguma analogia ou conexão com os entes verdadeiros. Assim, eles não são cognoscíveis em si, nem há uma ciência que tenha sido estabelecida em si e primeiramente só para conhecê-los” (DM, 54, prol, 1)<sup>503</sup>.

Portanto, a metafísica deve se ocupar dos entes de razão porque não há nenhuma ciência que possa oferecer um tratado geral sobre os entes de razão. Caso não o fizesse, a metafísica seria uma ciência incompleta. Tratar dos entes de razão torna a ciência metafísica completa porque eles se ligam e ajudam a esclarecer, de algum modo, os entes reais. Como o jesuíta afirmará mais a frente, “trata-se de entes de razão, que de algum modo contribuem para o conhecimento dos entes reais, os quais sempre têm algum fundamento na coisa” (DM, 54, 6, 2).

Os entes de razão são importantes também para outras ciências, como a dialética e a física. Contudo, atribuir à dialética a tarefa de apresentar uma teoria geral sobre os entes de razão é um erro, uma vez que essa ciência tem como fim “somente dirigir as operações racionais do homem e submetê-las à arte, as quais não são os entes de razão, de que tratamos agora, mas entes reais” (DM, 54, prol, 1)<sup>504</sup>. A dialética e a física podem ter nos seus domínios de pesquisa entes de razão, mas não cabe a estas ciências apresentar uma teoria geral sobre os entes de razão. Essas ciências apresentam os entes de razão apenas na medida em que têm alguma vinculação com o conhecimento de algum ente real no domínio de suas pesquisas. Por exemplo, o físico trata do ente de razão ‘privação da forma’ quando está explicando a ‘matéria’, ou do ente de razão ‘vácuo’ ao explicar o acidente real ‘lugar’.

Dado que essas ciências não tratam dos entes de razão em geral, mas apenas na medida em que guardam alguma relação com entes reais das quais essas ciências se ocupam, cabe à metafísica

eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in Theologia.” (DM 54, prol, 1, p. 1014-5).

<sup>503</sup> “Nec vero potest hoc munus ad alium, quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta” (DM 54, prol, 1, p. 1015).

<sup>504</sup> “Quod enim hoc aliqui tribuunt dialecticae, error dialecticus est; nam finis illius scientiae non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis, de quibus nunc agimus, sed entia realia. Itaque nullus artifex nullave scientia per se primo intendit entium rationis cognitionem, sed haec tradi debet quatenus cum cognitione alicuius entis realis coniuncta est; quomodo physicus agit de privatione, quae coniuncta est cum materia ad formam, et agit de vacuo per comparisonem ad locum, et sic de aliis” (DM 54, prol, 1, p. 1015).

[...] tratar do ente de razão enquanto tal – da sua natureza comum, das suas propriedades e das suas divisões –, pois estas noções são a seu modo quase-transcendentais e só podem ser entendidas em comparação com aquelas noções verdadeiras e reais dos entes, que são ou transcendentais ou tão comuns que sejam próprias à metafísica; pois o que é forjado ou aparente só pode ser entendido por comparação com aquilo que é verdadeiramente (DM, 54, prol, 2)<sup>505</sup>.

A metafísica é a ciência que se ocupa daquelas noções verdadeiras e reais dos entes, e dado que os entes de razão só podem ser conhecidos por comparação com os entes reais – eles são ‘sombras dos entes’ –, apenas a metafísica pode oferecer um tratado geral sobre os entes de razão. Para isso, é preciso saber quais seriam os elementos de uma teoria geral dos entes de razão. Percebe-se, assim, que no prólogo da disputa 54 se acrescentam duas justificativas para o estudo dos entes de razão, as quais não estavam presentes na primeira disputa. Deve-se estudar os entes de razão para a 1) completude da ciência metafísica e 2) porque uma teoria geral sobre os entes de razão é útil, não só para a metafísica (já que estabelece os limites da ciência metafísica), mas, também, para as outras ciências<sup>506</sup>.

Cabe notar, contudo, que parece haver certa tensão entre afirmar 1) que o objeto adequado da metafísica é o ente real, sendo os entes de razão quase que accidentais à esta ciência, e 2) a necessidade, para a completude da ciência metafísica e utilidade às demais ciências, do tratamento dos entes de razão. Como observa Novotný (2013, p. 101), “quão seriamente devemos levar os entes de razão como objeto da investigação científica? Devemos criar uma nova ciência para lidar com os entes de razão, ou generalizar a metafísica para incluir tanto os entes de razão quanto reais?”<sup>507</sup> Suárez pensa que nenhuma das alternativas. A

---

<sup>505</sup> “Hoc igitur modo, Metaphysicae proprium est agere de ente rationis ut sic, et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus eius, quia hae rationes suo modo sunt quasi transcendentales, et intelligi non possunt nisi per comparisonem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicae; nam quod fictum est, vel apparens, per comparisonem ad id quod vere est, intelligi debet. Quare, licet aliae facultates, ut physica, vel dialectica, aliquando attingant aliqua entia rationis, quae cum suis obiectis coniuncta sunt, ut iam exemplis ostendimus, tamen non possunt ex propriis rationes quasi essentiales eorum exponere” (DM 54, prol, 2, p. 1015).

<sup>506</sup> Cf. Novotný (2013, p. 38): “[...] but he is quick to point out that for at least two additional positive reasons metaphysicians should have a general theory of beings of reason. First, to make the metaphysical doctrine complete (1), and second, because beings of reason are indispensable in other sciences as well (2)”.

<sup>507</sup> “Suárez claims (see chapter 3, section A): SM1: The proper objects of metaphysics are real beings, and beings of reason are studied in metaphysics only in order to facilitate the understanding of real beings. SM2: The study of beings of reason that metaphysics undertakes is useful in various ways. SM3: The study of beings of reason involves their nature, causes, division, and attributes (quasi-transcendentals). SM4: Real beings are both ontologically and epistemically prior to beings of reason. There is a certain tension between SM1 and SM2: On the one hand, beings of reason are just incidental objects of metaphysics; on the other hand, the knowledge of beings of reason is useful in various ways. The question is: “How seriously should we take beings of reason as the subject matter of scientific investigation?” In my view, we should either acknowledge a new science to deal with nonreal beings or generalize metaphysics to include any being, whether real or of reason. Suárez appears to implicitly reject both of these options, but then we would have no good place for the investigation of beings of reason. For this reason it is not surprising that toward the end of the seventeenth century the majority of Baroque thinkers took beings of reason to be an equally legitimate topic of metaphysics as real beings are. This holds true especially for late Jesuit scholasticism [...] but also for Protestant scholasticism. Three hundred years after

metafísica é uma ciência real, cujo objeto adequado é o ente real e o tratamento do ente de razão ajuda, como um contraponto ao ente real, o esclarecimento deste. Ou seja, estudar o que não tem entidade real e verdadeira é pertinente para compreender o que tem entidade real e verdadeira. O estudo dos entes de razão não implica, em hipótese alguma, uma nova ciência ou uma ampliação da ciência metafísica para a inclusão de um novo objeto adequado. Com isso, o estudo dos entes de razão revela os próprios limites da investigação na ciência metafísica. Dado que o conhecimento dos entes de razão se dá por comparação aos entes reais, (por isso a disputa sobre os entes de razão é a última) e a metafísica é a ciência que tem por objeto adequado o ente real, é próprio dessa ciência tratar, de maneira geral, também dos entes de razão. Com efeito, esse será o objetivo da disputa 54: qual a natureza dos entes de razão e se eles existem (seção 1), quais as causas dos entes de razão (seção 2), as divisões dos entes de razão (seções 3 e 4) e por fim detalhar cada gênero do ente de razão (seções 5 e 6).

### 3.2 Estrutura DM 54, 1

A seção 1, da disputa 54, possui a seguinte estrutura:

- 1-3 – Opiniões sobre a existência de entes de razão;
- 4 – Opinião verdadeira: há entes de razão, mas apenas objetivamente;
- 5-7 – Explicação e definição de ente de razão;
- 8 – Razão da produção dos entes de razão;
- 9 – Tipo de analogia entre entes de razão e ente reais;
- 10 – Corolário: não há um conceito comum entre o ente real e o ente de razão

#### 3.2.1 Existem entes de razão?

A seção um, da disputa 54, investiga se há entes de razão. Há três opiniões sobre o tema: a primeira nega haver entes de razão; a segunda sustenta que os entes de razão existem no mesmo sentido dos entes reais; e a terceira, que é a verdadeira segundo Suárez, sustenta que existem entes de razão, mas apenas enquanto entes objetivos na razão.

---

Suárez, Meinong invented a new name for this generalized metaphysics, namely, the ‘theory of objects’ (*Gegenstandstheorie*). In his terminology, metaphysics deals with existent objects, whereas the theory of objects extends to the study of objects in general, whether existent or not [...]. The view that metaphysics deals with both real and nonreal beings might perhaps incline one toward disregarding the existence and primacy of reality (SM4), but this does not seem necessary. (The broader definition of metaphysics is at least *prima facie* compatible with SM4)” (NOVOTNÝ, 2013, p. 101).

A primeira opinião analisada por Suárez afirma não haver entes de razão, uma vez que tudo o que é dito sobre os entes de razão se refere às próprias coisas reais. Francisco de Maironis e Bernardino Mirandulano são os defensores dessa posição. Há três argumentos a favor dessa teoria. Primeiro, o ‘ente de razão’ é assim chamado porque é “subjetivamente na razão ou porque é feito pela razão” (DM, 54, 1, 2)<sup>508</sup>. Ora, ‘ser em’ e ‘ser feito’ são propriedades do ente real. Assim, o que é feito pela razão ou o que é nela é, também, um ente real, e não haveria verdadeiro ente de razão. Segundo, chama-se ‘ente de razão’ aquilo que é forjado pela razão, mas haveria contradição dizer que o ente de razão é, pois aquilo que existe somente enquanto forjado pela razão não existe verdadeiramente. Terceiro, não é preciso postular a existência de entes de razão já que eles são desnecessários para as ciências e para conceber as coisas verdadeiras, pois para estes fins não é necessário que o nosso intelecto forje entes de razão (DM, 54, 1, 2)<sup>509</sup>.

A segunda opinião sustenta que os entes de razão existem no mesmo sentido dos entes reais, ou seja, não apenas há entes de razão, como também, eles estão contidos sob o nome comum ‘ente’ numa única significação e conceito, coincidindo segundo uma analogia (DM, 54, 1, 3)<sup>510</sup>. Nesse sentido, sustenta-se que alguns entes de razão, como as relações, e os entes reais coincidem univocamente. Há, também, quem sustente que os entes de razão, assim como os entes reais, possuem entidade independentemente do conhecimento do nosso intelecto, e, nesse sentido, eles existem ‘por si’, sem dependência do intelecto. Essa opinião sustenta que ‘entes de razão’, como a cegueira, por exemplo, ‘são’, isto é, coincidem com os entes reais no mesmo aspecto de ente.

A posição verdadeira é intermediária a essas duas: “deve-se dizer que há alguns entes de razão, que não são entes reais verdadeiros, porque não são capazes de existência real e verdadeira, nem possuem alguma semelhança verdadeira com entes reais, em razão da qual teriam um conceito comum de ente com estes” (DM, 54, 1, 4)<sup>511</sup>. Existem, portanto, entes de razão, mas apenas enquanto entes objetivos na mente, e não no sentido de serem entes reais

---

<sup>508</sup> “Fundamentum esse potest, quia aut ens rationis dicitur, quia est in ratione subiective, vel quia est factum a ratione, et hoc non, quia inesse et fieri sunt proprietates entium realium; unde constat actus et species, quae fiunt a ratione, eique insunt, entia esse realia” (DM, 54, 1, 2, p. 1015)

<sup>509</sup> “[...] vel dicitur esse ens rationis, quia est fictum a ratione, et contradictionem involvit dicere tale ens esse, quia quod solum fingitur, non est, vel saltem (quod ad rem magis spectat) sequitur talia entia rationis minime esse necessaria, neque ad doctrinas, neque ad res veras concipiendas, nam fictiones intellectus ad hos fines necessaria non sunt” (DM, 54, 1, 2, p. 1015).

<sup>510</sup> “Altera sententia extreme contraria est, non solum dari entia rationis, verum etiam unica significatione, atque etiam conceptione contineri sub communi appellatione entis, quanquam secundum analogam convenientiam” (DM, 54, 1, 3, p. 1015).

<sup>511</sup> “Dicendum vero est dari aliqua entia rationis, quae neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis” (DM, 54, 1, 4, p. 1016).

verdadeiros. Os entes de razão são chamados de ‘entes’, mas não compartilham nenhuma semelhança com os entes reais. A relação do predicado ‘ente’ em ‘ente real’ e ‘ente de razão’ é somente uma relação de analogia de proporcionalidade, como veremos à frente.

Que há entes de razão é provado, primeiro porque é doutrina comum na filosofia e na teologia. Em segundo, pela distinção entre relação real e relação de razão, já que a relação de razão é um ente de razão. Esse ponto vai contra a segunda visão, a qual defendia que os entes de razão existem no mesmo sentido dos entes reais. Naquela posição se defendia que alguns (não todos) entes de razão (como as relações) compartilhavam uma semelhança unívoca com os entes reais, isto é, haveria univocidade entre as relações reais e de razão. Suárez rejeita esse ponto argumentando que não há univocidade entre o ente real e o ente de razão, e a relação entre eles é somente por uma analogia de proporcionalidade. Por isso, também, o ente real é o objeto adequado da metafísica, e não o ente de razão. Porém, o ponto decisivo para negar a univocidade entre o ente real e o de razão é que, “como o ente de razão são nada, não pode haver verdadeira semelhança e conveniência com o ente real, [...]; logo, nenhum conceito verdadeiro e essencial pode ser comum ao ente real e ao de razão” (DM, 47, 3, 3)<sup>512</sup>. Como ele argumenta, na sequência, a diferença entre o ente real e o ente de razão é tão grande que é até maior que a diferença entre pessoas vivas e mortas.

Em terceiro, há dois tipos de entes, “um que é verdadeiramente na coisa e outro que não é sempre na coisa, mas só na apreensão da mente” (DM, 54, 1, 4)<sup>513</sup>. Ao dizer que determinado homem é cego, este ‘é’ não indica algo que seja realmente no homem, ao contrário, o ‘é’ indica uma carência, uma privação, isto é, algo que ele deveria ter (a visão), mas não tem. Este ‘é’ indica a verdade da proposição, mas não a existência na coisa, pois na coisa, o que há de fato é uma privação (a ausência de visão). Por isso, há entes de razão, dentre eles privações e negações, por exemplo.

<sup>512</sup> “Ostendimus enim ens non solum non esse univocum ad ens reale et rationis, verum etiam non habere unum conceptum communem illis, etiam analogum, sed vel esse aequivocum, vel ad summum, analogum analogia proportionalitatis. Et hac ratione etiam diximus, obiectum adaequatum et directum metaphysicae non esse ens commune ad reale et rationis, sed ad reale tantum; et hoc etiam ostendimus dividi in decem suprema genera. Cum ergo relationes rationis non sint entia realia, et consequenter nec vera entia, non possunt ad praedicamentum ad aliquid, quod reale est, pertinere. Adde praeterea, non posse habere univocam convenientiam cum relationibus realibus, si supponamus illas esse vera entia realia, ut supra ex communi sententia suppositum est, et in discursu huius materiae paulatim declarabitur et probabitur. Ratio autem est, quia cum ens rationis nihil sit, non potest habere veram similitudinem ac convenientiam cum ente reali, in qua convenientia fundari solet univocatio et unitas conceptus; ergo non potest aliquis verus conceptus et essentialis esse communis enti reali et rationis. Et ideo merito Soncin., IV Metaph., q. 5 et 6, approbat dictum Hervaei (quamquam errore typographi tribuatur Henrico), Quodl. III, q. 1, articulo primo, in fine, non magis posse ens esse univocum ad ens reale et rationis, quam sit homo ad hominem vivum et mortuum” (DM, 47, 3, 3, p. 794-795).

<sup>513</sup> “Prior pars huius assertionis communis est, ut patet ex communi usu et modo loquendi, tam in Theologia, quam in Philosophia. Patet etiam ex distinctione superius tractata de relatione reali et rationis, nam relatio rationis, ens rationis est. Aristoteles etiam, V Metaphysic., textu 14, distinguit duplex esse, aliud, quod vere est in re, et aliud, quod non semper est in re, sed solum in apprehensione mentis, [...]” (DM, 54, 1, 4, p. 1016).

Na sequência, é preciso explicar qual ser ou essência tem o ente de razão. Para isso, Suárez observa que existem três diferentes referências que o ente guarda com a razão, mas que não podem ser consideradas, propriamente, entes de razão. No primeiro sentido, um ente é efetivamente relacionado com o intelecto quando é feito pela razão, por exemplo, um artefato que é efeito do intelecto (DM, 54, 1, 5)<sup>514</sup>. Exemplificando: uma casa é um efeito da razão porque ela não existe naturalmente no mundo se não for planejada e executada, ou seja, a razão deve necessariamente estar presente para que a casa exista. Mas, nesse sentido, embora determinada coisa seja efeito do intelecto e guarde necessariamente uma relação com a razão, por exemplo, o projeto da casa, ela não pode ser considerada ‘um ente de razão’, pois nesse primeiro sentido da relação, o que foi feito pela razão ao intelecto é um ente real, uma vez que o ‘efeito’ da razão é um ente real<sup>515</sup>.

Um segundo sentido do ente em referência à razão é como “sujeito de inerência” (DM, 54, 1, 5). O ente está no intelecto assim como um acidente está em um sujeito. Quando dizemos ‘o cachorro é branco’, o acidente ‘branco’ não existe por si, mas inerindo no sujeito ‘cachorro’. Desse modo, todas “as perfeições que inerem no intelecto, sejam feitas por ele, sejam provenientes de outro lugar e nele introduzidas, podem ser ditas ‘entes de razão’” (DM, 54, 1, 5)<sup>516</sup>. Acontece que essas perfeições que inerem no intelecto são qualidades do intelecto, e, assim, são acidentes do intelecto. Nesse sentido, os entes são ditos de razão porque inerem na razão. Contudo, também nesta acepção, os entes inerentes no intelecto são entes reais, pois os acidentes são reais, e a razão é considerada nesta acepção muito materialmente.

De um terceiro modo, se diz que algo é na razão como objeto da razão, pois “como o conhecimento se dá quando a coisa conhecida é de um certo modo assimilada e como que atraída para o cognoscente, se diz que a coisa é conhecida no cognoscente, não só inerindo através de sua imagem, mas também em si objetivamente” (DM, 54, 1, 5)<sup>517</sup>. Para conhecer

---

<sup>514</sup> “Est enim quoddam ens, quod effective fit a ratione, vera tamen et reali efficientia; quomodo omnia artificata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt, non est tamen in usu haec appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulariter appellari” (DM, 54, 1, 5, p. 1016).

<sup>515</sup> Cf. Monticelli (2010, p. 35).

<sup>516</sup> “Aliud est habitudo ad rationem ut ad subiectum inhaesionis, et est magis propria denominatio, nam accidens dicitur esse eius subiecti in quo est, quia accidens est entis ens, et ita omnes perfectiones, quae inhaerent intellectui, sive ab illo fiant, sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis. Sed nunc non est sermo de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine” (DM, 54, 1, 5, p. 1016).

<sup>517</sup> “Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum obiecti, nam quia cognitio fit per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitae ad cognoscentem, dicitur res cognita esse in cognoscente, non solum inhaesive per suam imaginem, sed etiam objective secundum seipsam” (DM, 54, 1, 5, p. 1016).

um ente, este deve estar de algum modo no intelecto que o conhece. Ora, não pode estar ‘fisicamente’ no intelecto, mas apenas ‘objetivamente’. Acontece que existem dois modos pelos quais algo pode estar objetivamente no intelecto. De um modo, quando o que está objetivamente no intelecto possui também em si ser real verdadeiro. De outro modo, quando possui apenas ser objetivo no intelecto e não possui em si ser real verdadeiro. É apenas neste último sentido que o ente é dito propriamente de razão:

Mas aquilo que é deste modo objetivamente na mente às vezes tem ou pode ter em si ser real verdadeiro, segundo o qual é um objeto para a razão. Isto não é absoluta e simplesmente verdadeiro ente de razão, mas real, pois tal ser lhe cabe em si pura e simplesmente; ‘ser objeto’ para a razão lhe é extrínseco e accidental. Às vezes, porém, algo é objeto [para a razão] ou é considerado por ela e não tem em si outro ser real e positivo além daquele ‘ser objeto’ para o intelecto ou para a razão que o pensa. Este é chamado ‘ente de razão’ o mais propriamente, pois é de algum modo na razão, a saber, objetivamente, e não tem outro modo de ser mais nobre ou mais real, de onde poderia ser chamado ‘ente’ (DM, 54, 1, 6)<sup>518</sup>.

Portanto, é somente quando o ente possui apenas ser objetivo no intelecto que pode ser considerado um ‘ente de razão’. Deve-se enfatizar que o ente de razão propriamente dito é aquele que tem ‘apenas ser objetivo no intelecto’, ou seja, ele não possui ser real por si. O ente de razão não possui um ser verdadeiro, não tem em si ser real, diferentemente do ente real, cujo conhecimento por parte da razão é indiferente, isto é, enquanto ente real ele tem ‘ser por si mesmo’ e continua a existir mesmo que a razão não o conheça. O mesmo, contudo, não ocorre com o ente de razão, já que a razão precisa forjar tal ente para que ele exista.

Daí a definição estrita de ente de razão: “aquilo que tem ser só objetivamente no intelecto ou aquilo que é pensado pela razão como ente embora não tenha em si entidade” (DM, 54, 1, 6)<sup>519</sup>. Segundo Suárez, essa definição está de acordo com o Comentador, com Cajetano, com Durando, e com Tomás de Aquino, quando afirma que o intelecto humano forja o ente de razão porque se esforça para conhecer, também, aquilo que não é.

A definição estrita de ente de razão parece ser una. Mas ‘aquilo que tem ser só objetivamente no intelecto’ e ‘aquilo que é pensado pela razão como ente embora não tenha em si entidade’ são, de fato, equivalentes ou há duas definições? A primeira definição parece indicar que o ser de razão é aquilo que tem apenas ser objetivo no intelecto. A segunda parece

<sup>518</sup> “Id autem, quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiectur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter per se convenit, obiecti autem rationi est extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum obiectur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiecti intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari” (DM, 54, 1, 6, p. 1016).

<sup>519</sup> “[...] quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat” (DM, 54, 1, 6, p. 1016).

indicar que o ente de razão é pensado ao modo de ente, embora não tenha em si entidade. Ou seja, haveria uma diferença entre pensar algo ao modo de ser e pensar algo ao modo de não ser. Mas o que absolutamente não é, é possível de ser conhecido? Novotny (2013, p. 104) levanta a questão se a teoria dos entes de razão não se tornaria inconsistente por Suárez atribuir aos entes de razão uma “densidade ontológica”. Suárez consideraria dois sentidos ao conceber os entes de razão: como entes e como não entes. Mas, se os entes de razão absolutamente não são, isto é, eles só são possíveis por uma analogia de proporcionalidade com os entes reais, não faria sentido pensá-los como não entes<sup>520</sup>.

Penso que Suárez está argumentando que podemos pensar e falar sobre coisas que efetivamente não existem. Ora, se podemos fazer isso, deve haver alguma explicação metafísica sobre como o fazemos. Suárez não afirma que ‘eles existem’, ‘realmente’, ‘efetivamente’ ou apenas na ‘imaginação’. Eles efetivamente ‘não existem’, não compartilham nenhuma semelhança com os entes reais, são totalmente distintos dos entes reais, mas, mesmo assim, podemos falar e pensar sobre eles: “há alguns entes de razão que não são entes reais verdadeiros, porque não são capazes de existência real e verdadeira, nem possuem alguma semelhança verdadeira com entes reais, em razão da qual teriam um conceito comum de ente com estes” (DM, 54, 1, 4). Também em L, 1, 1: “não se diz que as coisas fictícias ou entes de razão perduram verdadeira e propriamente, porque não existem”<sup>521</sup>. É por isso que os entes de razão possuem apenas ‘ser objetivo’, pois caso não tivessem, não poderíamos falar ou pensar sobre eles.

Dado que os *entia rationes* são, por definição, aquilo que existe apenas enquanto tem ser objetivo no intelecto, ou seja, efetivamente não existem, é manifesto concluir que há ‘entes de razão’. Primeiro porque muito que não tem ser real é pensado pelo nosso intelecto, como a cegueira e algumas relações. Também o que é impossível de ter ser real existe enquanto um ente pensável, por exemplo, a quimera. O argumento mais interessante contra quem nega que exista entes de razão é por redução ao absurdo. Ao disputar sobre os entes de razão, necessariamente pensamos sobre eles; também por reflexão, concebemos que disputamos sobre um certo tipo de ente que não é verdadeiramente em si; “portanto, a não ser

---

<sup>520</sup> “Although phenomenologically we appear to be able to think of nonbeings in two ways, namely, in the manner of beings and in the manner of nonbeings, the traditional scholastic (Thomistic) view— explicitly defended, for instance, by Araújo— was correct in acknowledging only one possibility, namely, to think of nonbeings in the manner of beings. Why? Because nonbeings do not exist, and so they are nothing, and so we cannot think of them— there is nothing to think of. In fact, it is even wrong to speak of them in the plural, for they are all “confounded in the grave of a common nothingness” (Findlay 1933/1995, 56). Suárez unwittingly ascribed to nonbeings a degree of “ontological density.” They can be compared and described as real items in ontology” (NOVOTNY, 2013, p. 104).

<sup>521</sup> “Res autem fictae aut entia rationis vere ac proprie non dicuntur durare, quia non existunt;” (L, 1, 1).

que ignore as próprias palavras, ninguém pode negar que há algo forjado deste modo só pelo pensamento, a não ser que talvez esteja trabalhando em equívoco com as palavras ‘haver’ ou ‘ser’” (DM, 54, 1, 7)<sup>522</sup>. Mas, ao afirmar que há entes de razão não se entende ‘haver’ ou ‘ser’ como uma existência real na coisa, senão cairíamos em contradição.

Quem afirma que não existe entes de razão cai em contradição, porque a existência deles consiste em ser algo que só existe no pensamento. Ao afirmar que não existem entes de razão, ou você sabe do que está falando ou não. Se não sabe, sua afirmação não vem ao caso. Se você sabe e afirma que entes de razão não existem, comete-se contradição, pois está dizendo que aquilo sobre o que você está pensando não existe de nenhuma maneira, ou seja, está usando a definição estrita de entes de razão, como aquilo que só tem ser objetivamente no intelecto (NOVOTNY, 2015, p. 255)<sup>523</sup>. Portanto, Suárez é explícito ao afirmar que existem entes de razão, mas isso não significa que eles existam na realidade ou que compartilhem o ‘ser’ dos entes reais, já que os entes de razão possuem apenas ser objetivo.

Mesmo ciente desse ponto, parece haver certa ambiguidade entre afirmar 1) que existem entes de razão e 2) que os entes de razão não têm existência. Ora, Suárez frisa, várias vezes, que o ‘existir’ em 2) não trata de existir na realidade, como os entes reais que têm ser intrinsecamente. Mas isso é suficiente para livrar Suárez do que Embry (2019) chama de ‘pluralismo ontológico’? Primeiro o jesuíta parece afirmar que entes de razão não existem propriamente, mas depois, sustenta que, ainda assim, eles existem no intelecto. Então o jesuíta estaria reconhecendo mais de uma maneira de ser: um que é na realidade (o ente real) e outro que não é realidade (o ente objetivo); como ele endossa, a partir de Aristóteles, ao distinguir dois tipos de ser: “um que é verdadeiramente na coisa e outro que não é sempre na coisa, mas só na apreensão da mente” (DM, 54, 1, 4). Isso seria uma forma de pluralismo ontológico, ou seja, o jesuíta estaria argumentando que os entes de razão existem, mas não na mesma maneira que os entes reais e verdadeiros.

---

<sup>522</sup> “Item, hoc ipsum quod agimus disputando de ente rationis non fit sine aliqua cogitatione eius, et per reflexionem etiam concepimus nos disputare de quodam genere entis quod in se vere non est. Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid huiusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in aequivoco laboret in usu illius verbi, dari, aut esse. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam, alias repugnantiam in terminis involveremus;” (DM, 54, 1, 7, p. 1017).

<sup>523</sup> “[...] beings of reason are by definition entities that exist as objects of our thought. Hence, their essence includes their being-thought-of or existence-in-thought. Suppose one claims that beings of reason do not exist. One either knows what he is talking about, or not. If one does not, then his claim is beside the point. If one does, however, know what he is talking about, then he is claiming that the entities that he thinks about do not exist in the relevant sense, i.e., they do not exist-in-thought. This, nevertheless, is a self-contradiction, therefore beings of reason must exist” (NOVOTNY, 2015, p. 255).

Diferentemente, Shields (2012) argumenta que Suárez é um monista, e os entes de razão não tem nenhum ser propriamente dito. Essa posição argumenta que, efetivamente, ‘os entes de razão’ não existem: “embora este ser objetivo não seja nada no próprio ente de razão, supõe necessariamente algum ente real, no qual é fundado ou de cuja denominação ou referência este ser objetivo, por assim dizer, resulte” (DM, 54, 2, 3)<sup>524</sup>. Os entes de razão são dependentes e fundados nos entes reais, mas, em si mesmos possuem nenhum ser. Como os entes de razão são, propriamente, ‘nada’, não há múltiplos sentidos de ser. Mas, enfatiza-se, do fato de os entes de razão não existirem, não se segue que não podemos falar e pensar sobre eles como se existissem. Para compreender esse debate, podemos usar a diferença que Embry (2019, p. 6)<sup>525</sup> frisou entre ‘existir’ e ‘ser objetivo’. A existência é um tipo intrínseco de ser, ao passo que o ser objetivo é um tipo extrínseco de ser, já que o ser objetivo é sempre fundado no ente real e sempre dependente do ato do intelecto. Portanto, embora existam entes de razão, eles existem apenas com um tipo ‘extrínseco de ser’, uma vez que são sempre dependentes do ato do intelecto. Diferentemente dos entes reais, os entes de razão não possuem uma existência intrínseca, real e independente da mente.

Admitida, em sentido amplo, a existência de entes de razão, precisa-se explicar por que são forjados, contra a primeira opinião que afirmava não haver entes de razão. Suárez elenca três razões. A primeira é que nosso intelecto se esforça para conhecer as próprias negações e privações, que nada são. O objeto adequado do nosso intelecto é o ente. Dado que tudo o que conhecemos, conhecemos como ente, e que buscamos conhecer, também, aquilo que não é, precisamos forjar entes de razão para tratar daquilo que efetivamente não é nas coisas, pois até mesmo aquilo que é um puro nada, só pode ser pensado como ente (DM, 54, 1, 8)<sup>526</sup>.

A segunda, é pela própria imperfeição de nosso intelecto, já que “às vezes não pode conceber as coisas como são em si, ele as concebe comparando uma à outra e, desta maneira,

---

<sup>524</sup> “Item illud esse obiectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit, tamen necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur, vel a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet;” (DM, 54, 2, 3, p. 1019).

<sup>525</sup> “Suárez explains the difference between existence and objective being in terms of intrinsicity and extrinsicity: existence is an intrinsic sort of being, and objective being is an extrinsic sort of being. [...] Suárez states that beings of reason by definition have no being *in themselves*. In other words, objective being is an extrinsic sort of being. In other places Suárez tells us that objective being is an extrinsic denomination, while existence is an intrinsic denomination” (EMBRY, 2019, p. 6-7).

<sup>526</sup> “Prima est cognitio quam intellectus noster consequi conatur de ipsis etiam negationibus et privationibus, quae nihil sunt. Cum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis” (DM, 54, 1, 8, p. 1017).

forma relações de razão, onde não há relações verdadeiras” (DM, 54, 1, 8)<sup>527</sup>. Assim, muitas vezes, o intelecto humano não consegue conhecer, por um único conceito, uma determinada coisa simples e precisa repartir em diversos conceitos e formar uma distinção de razão; também, ao relacionar aquilo que na coisa não é relacionado, forma uma relação de razão. Portanto, muitas vezes, para conhecer aquilo que é em si simples, mas não conseguimos conhecer como é em si, precisamos estabelecer relações; ao estabelecer essas relações, forjamos entes de razão, uma vez que, tais relações não existem efetivamente na coisa, mas as pensamos como se existissem (DM, 54, 1, 8)<sup>528</sup>.

A terceira é “a partir de uma certa fecundidade do intelecto, o qual pode a partir de entes verdadeiros formar fictícios” (DM, 54, 1, 8)<sup>529</sup>. Temos a capacidade de unir aquilo que não pode ser posto junto na coisa ou que não existe na realidade, os quais são aqueles entes de razão chamados de ‘impossíveis’ porque são autocontraditórios por definição, já que juntam aspectos de coisas diferentes que não podem ser postos juntos na realidade, por exemplo, o capelobo. Desse modo, responde-se aos argumentos da primeira opinião, a qual negava haver entes de razão. Forjamos entes de razão, então, para adquirir o conhecimento daquilo que não é, pela imperfeição do nosso intelecto e pela fecundidade do intelecto para formar entes fictícios.

Já na resposta à segunda opinião, isto é, a qual diz que os entes de razão compartilhavam a mesma noção dos entes reais, o jesuíta mostra que, embora o ente de razão participe da noção de ente, não o faz ao modo de coincidir com os entes reais no mesmo conceito, mas, apenas por uma analogia de proporcionalidade. O ‘ente real’ e ‘o ente de razão’ não são chamados ‘entes’ por acaso, nem compartilham um conceito unívoco entre eles. Desse modo, eles apenas estão relacionados por uma analogia de proporcionalidade. Essa analogia é explicada em detalhes na disputa 28. A analogia de proporcionalidade consiste no seguinte:

---

<sup>527</sup> “[...] et ideo addenda est secunda causa proveniens ex imperfectione nostri intellectus; cum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparisonem unius ad aliam, et ita format relationes rationis, ubi verae relationes non sunt” (DM, 54, 1, 8, p. 1017).

<sup>528</sup> “Sicut enim, quia non potest unico conceptu distincte cognoscere totam perfectionem unius rei simplicis, eam partitur diversis conceptibus, et sic format distinctionem rationis, ita dum inter se comparat ea quae in re ipsa relata non sunt, relationem rationis format. Indiget autem saepe ea comparatione, quia non potest concipere rem prout in se est; vel certe quia modo sibi accommodato vult explicare id quod est in re sine tali modo, ut cum praedicat idem de seipso, dicens esse idem sibi. Atque hi duo modi fundantur aliquo modo in rebus, vel ordinantur ad cognoscendum aliquid, quod vere de rebus ipsis dici potest” (DM, 54, 1, 8, p. 1017).

<sup>529</sup> “Est tamen tertia causa proveniens ex quadam fecunditate intellectus, qui potest ex veris entibus ficta conficere, coniungendo partes quae in re componi non possunt, quomodo fingit chymaeram, aut quid simile, et ita format illa entia rationis, quae vocantur impossibilia, et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem conceptionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re, sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas” (DM, 54, 1, 8, p. 1017).

o primeiro analogado é chamado ‘tal’ por sua forma considerada absolutamente; o outro ainda que receba uma denominação semelhante por sua forma, não [a recebe] por [sua forma] considerada absolutamente, mas porque [sua] relação com esta [forma] guarda alguma proporção com a relação do primeiro analogado com a forma dele; tal como o homem é dito ‘sorrir’ pelo próprio ato de sorrir tomado absolutamente, mas o prado é dito ‘sorrir’ por seu verdor, não absolutamente, mas na medida em que o prado guarda pelo verdor uma certa proporção com o homem sorridente. Como esta proporção se dá entre duas relações, costuma ser chamada ‘proporção de proporções’ ou ‘de proporcionalidade’ (DM, 28, 3, 4)<sup>530</sup>.

Quando afirmamos ‘o prado sorri’ estabelecemos certa proporção entre ‘o prado está verde’ e ‘o homem sorri’ porque ambas indicam um estado de bem-estar (do campo e do homem). Do mesmo modo, há uma certa proporção entre o ente real e o ente de razão. Quando a razão conhece um ente real, esse ente real é objeto para a razão. O ente de razão também é objeto para a razão, mas difere do ente real, porque, efetivamente, não existe. Nesse sentido, há uma proporção, uma similaridade, entre o ente real e o ente de razão enquanto são objeto da razão. Ou seja, o ente de razão só é chamado ‘ente’ porque é forjado pela razão ao modo de ente:

aquilo que não pode ser comparado com o ente verdadeiro segundo nenhuma referência ou proporção, não pode ser chamado ‘ente de razão’, nem participar de nenhum modo do nome ‘ente’; logo, só se chama o ente de razão de ‘ente’ por alguma analogia, pelo menos de proporcionalidade, ou alguma referência, a saber, porque está de algum modo fundado no ente ou se refere a ele (DM, 54, 1, 9)<sup>531</sup>.

O ente de razão não compartilha nenhuma semelhança intrínseca com o ente real, a referência é só por uma analogia de proporcionalidade. Em outras palavras, não há ‘semelhança real’ entre o ente real e o ente de razão, mas o ente de razão é fundado no ente real.

Antes de terminar a seção I, ainda se levanta uma possível objeção: não é possível usar o nome ‘ente’ para o ente real e para o ente de razão porque o nome ‘ente’ deve participar verdadeira e intrinsecamente dos inferiores. Os entes de razão não podem ser participados verdadeiramente do que se diz ‘ente’, pois eles não são, apenas são pensados ou forjados, portanto, não cabe nenhum conceito comum de ente, uma vez que não pode haver uma relação real entre o que é o que não é. Suárez irá responder a esta objeção, dizendo que o uso do nome ‘ente’ é válido porque “ainda que o ente de razão enquanto tal não tenha em si uma

<sup>530</sup> “[...] consistit in hoc quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitudine primi analogati ad suam formam; ut homo dicitur ridere a proprio actu ridendi absolute sumpto, pratum vero dicitur ridere a viriditate sua, non absolute, sed prout servat quamdam proportionem pratum viride ad hominem ridentem. Et quia haec est proportio inter duas habitudines, ideo solet proportio proportionum seu proportionalitas appellari” (DM, 28, 3, 4, p. 13-4).

<sup>531</sup> “[...] nullam habitudinem vel proportionem comparari potest ad verum ens, non potest ens rationis appellari, neque appellationem entis ullo modo participare; ergo non dicitur ens de ente rationis nisi per aliquam analogiam, saltem proportionalitatis, aut aliquam habitudinem, scilicet, quia aliquo modo fundatur in ente, vel illud refert” (DM, 54, 1, 9, p. 1016-1017).

proporção ou um fundamento de proporção, pois em si nada é, é pensado ao modo do que tem proporção ou referência e isto é suficiente para fundar uma certa analogia” (DM, 54, 1, 10)<sup>532</sup>. Portanto, o uso do mesmo nome ‘ente’ é justificado, pois embora não haja nenhuma semelhança entre o ente real e o ente de razão, o fato de ser possível pensar o ente de razão como tendo uma proporção ou referência ao ente real é suficiente para fundar a analogia de proporcionalidade.

Para entender isso, é preciso ter presente a diferença entre analogia de proporcionalidade intrínseca e extrínseca, apresentada em DM 28, 3. Toda a analogia de proporcionalidade “inclui algo metafórico e impróprio, como o prado é dito ‘sorrir’ por uma transferência metafórica” (DM 28, 3, 11)<sup>533</sup>. Na analogia de proporcionalidade ou de atribuição (segundo Suárez, a coisa é a mesma, havendo somente equivocação dos termos) (DM 28, 3, 4), o primeiro analogado é tomado absolutamente, mas o segundo não, apenas guarda uma certa proporção com o primeiro termo. Disso se segue um duplo modo de atribuição de uma coisa à outra, de modo intrínseco ou extrínseco:

Um é quando a forma que denomina está em um dos extremos somente de modo intrínseco, mas nos outros somente por uma relação extrínseca, do modo como ‘saudável’ é dito do animal absolutamente e do medicamento por atribuição ao animal. Outro é quando a forma que denomina está intrinsecamente nos dois membros, embora em um absolutamente e em outro por relação com outro, como ‘ente’ é dito da substância e do acidente; com efeito, acidente não é denominado ‘ente’ pela entidade da substância, mas pela entidade própria e intrínseca, aquela é tal que toda ela consiste em uma certa relação com a substância (DM 28, 3, 14)<sup>534</sup>.

Essa diferença é importante porque o ente de razão é dito ‘ente’ apenas por uma analogia de proporcionalidade extrínseca. Suárez elenca, pelo menos, quatro diferenças entre uma analogia de proporcionalidade extrínseca e intrínseca. Aqui, nos interessa as características da analogia de proporcionalidade extrínseca porque a intrínseca se aplica, propriamente, à relação entre Deus e as criaturas. Na analogia de proporcionalidade extrínseca, “o nome é atribuído ao que é significado secundariamente só de modo impróprio e

---

<sup>532</sup> “Dices: simili argumento probaretur non posse hic intervenire analogiam proportionalitatis, quia ens rationis neque proportionem habere potest cum ente reali. Respondetur, quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam [...]” (DM, 54, 1, 10, p. 1018).

<sup>533</sup> “Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietas, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam;” (DM 28, 3, 11, p. 10).

<sup>534</sup> “Deinde observandum est duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali et de medicina per attributionem ad animal. Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de substantia et accidente; accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiae, sed a propria et intrinseca entitate, quae talis est ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam. Inter quos duos modos est multiplex differentia” (DM 28, 3, 14, p. 17).

por metáfora ou por outra figura” (DM 28, 3, 14)<sup>535</sup>. Outra característica é que o analogado secundário só pode ser definido pelo primeiro analogado, ou seja, se quisermos explicar o que é ente de razão, primeiro, precisamos saber o que é o ente real<sup>536</sup>. A terceira característica é que “não se dá um conceito comum a todos os analogados, pois a forma de onde é tomado é própria e [intrínseca] só em um, nos outros é por uma figura ou denominação extrínseca” (DM 28, 3, 14)<sup>537</sup>. Por isso, não há um conceito comum entre o ente real e o de razão.

Portanto, há entes de razão, mas eles são forjados sempre por uma analogia de proporcionalidade com os entes reais.

### 3.3 Estrutura DM 54, 2

A seção 2, da disputa 54, possui a seguinte estrutura:

1-3 – As causas do ente de razão em geral;

4-5 – A causa eficiente do ente de razão;

6-14 – Apresentação da opinião de que todos os entes de razão são denominações extrínsecas e rejeição dela;

15-18 – Opinião verdadeira: os entes de razão são forjados só pelo intelecto;

19 – Colocação da questão se Deus forja entes de razão e 1ª opinião;

20-22 – 2ª Opinião;

23-24 – Opinião verdadeira

25 – Colocação da questão se os anjos podem forjar alguns entes de razão e solução dela.

#### 3.3.1 O intelecto é a causa eficiente dos entes de razão

Na segunda seção, da disputa 54, o jesuíta visa a responder à questão se o ente de razão tem causas e quais seriam elas. Primeiro, ele indica que o ente de razão só pode ser estudado a partir da causa eficiente. O ente de razão não tem causa material porque é somente como objeto no intelecto; não tem causa formal propriamente dita porque ele é forjado ao modo de uma certa forma, não precisando de outra causa formal. Não tem causa final, porque

<sup>535</sup> “[...] attributione nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram vel figuram aliam” (DM, 28, 3, 14, p. 17).

<sup>536</sup> “[...] attributione secundarium analogatum ut tale est seu ut tali nomine significatur definitur per primum analogatum, ita ut oporteat hoc poni in definitione illius;” (DM, 28, 3, 14, p. 18).

<sup>537</sup> “Tertia differentia est quod in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis, quia forma unde sumitur in uno tantum est intrinsece ac proprie, in aliis per tropum et extrinsecam denominationem;” (DM, 28, 3, 14, p. 18).

não é pretendido por si ou por algum agente (DM, 54, 2, 1)<sup>538</sup>. Portanto, o ente de razão só possui causa eficiente.

Embora o mestre de Coimbra afirme que o ente de razão possui somente causa eficiente, ele está ciente da necessidade de nuançar essas afirmações sobre as causas do ente de razão. Por exemplo, quando ele afirma que “não é preciso outra causa formal” parece que o ente de razão possui uma causa formal. Com efeito, os entes de razão não possuem uma causa formal distinta deles mesmos porque eles não são conceitos formais, mas conceitos objetivos existentes apenas no intelecto que os forja.

Também se os entes de razão não tivessem uma causa final, ficaria difícil sustentar que eles são úteis para as ciências e para a própria completude da ciência metafísica, como vimos na introdução dessa disputa. Assim, eles parecem ter uma causa final porque são forjados e úteis para os seres humanos, já que, muitas vezes, não conhecemos as coisas como são em si mesmas e precisamos de comparações para conhecer as coisas indiretamente, e desse modo, formamos relações em que, propriamente, não há relações reais. A interpretação de Novotny (2013, p. 60)<sup>539</sup> sobre esse ponto é adequada: os entes de razão não são entes reais e por isso, não podem ter uma causa final (ou material, ou formal, ou eficiente) real. Como são entendidos por analogia de proporcionalidade com os entes reais, os entes de razão podem possuir uma causa final em sentido analógico, pois caso contrário, não ficaria claro como eles podem ser úteis para a ciência metafísica e para as outras ciências.

Resta analisar a causa eficiente do ente de razão. Soncinas nega que o ente de razão possua até mesmo causa eficiente (DM, 54, 2, 2)<sup>540</sup>. Suárez reinterpreta esse ponto, afirmando que Soncinas não argumentou que o ente de razão é desprovido de causa eficiente, mas que não tem causa que lhe dá ser real, pois o ente de razão, propriamente falando, não tem ser, exceto o objetivo no intelecto (DM, 54, 2, 2)<sup>541</sup>. Portanto, o ente de razão não possui causa no sentido de que lhe dá existência real. Embora não a possua, é importante estudar como o ente

---

<sup>538</sup> “Haec quaestio solum potest intelligi de causa efficiente, nam ens rationis ex se nullam proprie habet finalem causam, quia non est aliquid per se intentum a natura, vel ab aliquo agente. Quod si ex parte hominis excogitantis aut fingentis entia rationis, finalis aliqua ratio reddi possit, illa magis est finalis ratio ipsius cogitationis hominis, quam ipsius obiecti facti et cogitati, et ille finis satis explicatus est in sectione praecedenti. Rursus, cum ipsum ens rationis fingatur per modum cuiusdam forma, ut relationis, vel aliquid simile, non est necessaria alia formalis causa. Ac denique, cum in nulla re sit subiective, sed tantum obiective in intellectu, ut dictum est, etiam non habet causam materialem [...]” (DM, 54, 2, 1, p. 1018).

<sup>539</sup> “[...] beings of reason are not real beings, and as such they cannot have a real final cause. But as Suárez makes clear throughout Disputation 54, we speak about beings of reason in an analogical sense. Hence, I would say, beings of reason have a final cause in an analogical sense, otherwise it would be unclear how they could be indispensable and useful”.

<sup>540</sup> “Aliqui enim hanc causam simpliciter negant de entibus rationis” (DM, 54, 2, 2, p. 1018).

<sup>541</sup> “Ita sensit Soncin., VI Metaph., quaest. 18, quamvis non dicat absolute non habere causam, sed non habere causam dantem eis esse, et loquitur aperte de esse existentiae, quo sensu est res clarissima, quia ostensum est ens rationis non habere esse nisi obiectivum in intellectu” (DM, 54, 2, 2, p. 1018).

de razão começa a ser, mesmo que daquele modo proporcional com o ente real, seja lá qual for o ‘ser’ do ente de razão (DM, 54, 2, 2)<sup>542</sup>. Essa passagem corrobora a ideia levantada no parágrafo anterior de que ‘causa’, aqui, deve ser entendida em um sentido analógico, isto é, no sentido de que o ente de razão só existe por analogia ao ente real. Mesmo que ele não possua um ‘ser’ real, e, assim, uma causa real, é tarefa de uma disputa sobre os entes de razão esclarecer como estes começam a ser, já que experimentamos em nós que eles começam a ser em determinado momento.

Para explicar isso, a primeira afirmação do jesuíta é de que o ente de razão possui uma causa eficiente, “a partir da qual o ente de razão recebe o seu modo de ser, embora a eficiência dela, na medida em que é uma produção real, não termine nele como no termo da produção, mas somente como no objeto do próprio termo produzido” (DM, 54, 2, 3)<sup>543</sup>. Pareceria que se tem uma causa eficiente, o ente de razão deveria ter uma produção real. Mas o jesuíta desloca a causa eficiente do ‘termo da produção’ para o ‘fundamento dos entes de razão’, ou seja, para o ato mental pelo qual o ente de razão é propriamente forjado. Deve haver pelo menos uma razão suficiente para que o ente de razão possua ser objetivo:

Prova-se: embora o ente de razão não tenha ser real, tem ser objetivo, o qual não tem sempre; logo, que tenha isto agora e não antes deve ser referido à alguma causa de algum modo eficiente; do contrário, não poderia ser dada nenhuma razão suficiente desta variação, por menor que seja. Além disso, embora este ser objetivo não seja nada no próprio ente de razão, supõe necessariamente algum ente real, no qual é fundado ou de cuja denominação ou referência este ser objetivo, por assim dizer, resulte. Logo, a causa que produz tal ser é a causa do ente de razão. Disto é fácil evidenciar a parte posterior da conclusão, pois tal causa opera algo por eficiência real, por exemplo, tal pensamento ou tal forjar, que é algo real no próprio intelecto; ora, toda aquela eficiência termina no conceito formal da própria mente e para ali na medida em que é termo da produção real; mas disto se segue que o mesmo conceito formal termina de algum modo, como um objeto, no próprio ente de razão, que é pensado ou forjado. E desta maneira o próprio ente de razão tem ser objetivo no intelecto (DM, 54, 2, 3)<sup>544</sup>.

<sup>542</sup> “Tamen, cum ens rationis non semper sit eo modo quo esse potest, aliquando vero esse incipiat eodem proportionali modo, non est ineptum quaerere causam huius qualiscunque esse talis entis” (DM, 54, 2, 2, p. 1018).

<sup>543</sup> “Sic ergo dicendum necessario est primo, dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit, quanquam efficientia eius, ut est realis productio, ad illud non terminetur, ut ad terminum effectiois, sed tantum ut ad obiectum ipsius termini producti” (DM, 54, 2, 3, p. 1018-19).

<sup>544</sup> “Probatur, quia quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse obiectivum, quod tamen non semper habet; ergo quod nunc illud habeat, et non antea, in aliquam causam aliquo modo efficientem referendum est; alioqui nulla ratio sufficiens illius qualiscunque varietatis reddi posset. Item illud esse obiectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit, tamen necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur, vel a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet; illa ergo causa, quae efficit tale esse reale, est causa entis rationis. Et hinc facile patet posterior pars conclusionis, nam talis causa per realem efficientiam aliquid operatur, ut, verbi gratia, talem cognitionem vel fictionem, quae in ipso intellectu quippiam reale est; tota vero illa efficientia, ut ad terminum realis productionis terminatur ad formalem conceptum ipsius mentis, et ibi sistit; inde tamen fit, ut illemet conceptus formalis terminetur aliquo modo, ut ad obiectum, ad ipsum ens rationis, quod cogitatur aut fingitur. Atque ita tandem ipsum ens rationis habet esse obiectivum in intellectu” (54, 2, 3, p. 1019).

É necessário investigar a causa eficiente do ente de razão, porque ele tem ser objetivo, mas não tem sempre, isto é, ele passa a existir em um determinado momento. Diferentemente do ente real, cujo ser lhe cabe por si pura e simplesmente, o ente de razão ‘adquire ser na razão’. Desse modo, deve-se estabelecer uma causa de algum modo eficiente, já que para explicar o surgimento do ente de razão, deve haver pelo menos uma razão suficiente. A causalidade eficiente do ente de razão é uma causalidade só por resultância, pois o ser objetivo do ente de razão só é produzido quando é realmente produzido o conceito formal que o representa.

Estabelecido que há causa eficiente do ente de razão, resta saber qual é propriamente esta causa. Suárez afirma que é o intelecto: “ele os produz meramente ao produzir algum pensamento ou um conceito seu, em razão do qual se diz que o ente de razão tem ser objetivo no intelecto” (DM, 54, 2, 4)<sup>545</sup>. Isso é claro pelo próprio nome ‘ente de razão’ já que ele tem apenas ser objetivo no intelecto, por meio de algum ato do intelecto, para o qual é objeto. É o ato do intelecto que forja os entes de razão. Essa ‘produção’ do intelecto deve ser entendida em sentido lato, não como uma causalidade eficiente real, mas apenas como uma causa eficiente suficiente pela qual o ‘ente de razão’ adquire ser na razão.

Estabelecido que há causa eficiente do ente de razão e de que modo ela o é, várias questões precisam ser explicadas: como é o ato do intelecto que forja os entes de razão? Qualquer ato do intelecto forja entes de razão ou só determinados atos, e quais seriam eles? Só o intelecto forja entes de razão ou a vontade e os sentidos também os forjam? Só o intelecto humano forja entes de razão ou o intelecto divino e angélico? (DM, 54, 2, 4). Estas são as questões que ocuparão o restante da seção dois, da disputa 54.

A causa dos entes de razão é o intelecto. Contudo, há a opinião de Durando de Saint-Pourçain que defende os entes de razão nada mais serem além de denominações extrínsecas. Quando dizemos que determinada coisa ‘é conhecida’ ou quando se diz que a parede é ‘vista’, ‘ser conhecida’ e ‘ser vista’ não são propriedades intrínsecas da coisa ou da parede, mas apenas denominações extrínsecas a elas, derivadas de comparações feitas pelo intelecto entre elas e outras coisas (da coisa com uma faculdade cognitiva, da parede com a visão). Mesmo não descrevendo propriedades reais nas coisas as tomamos como se fossem reais e, portanto, forjamos entes de razão (DM, 54, 2, 6)<sup>546</sup>.

<sup>545</sup> “[...] intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa, efficiendo solum aliquam cogitationem, vel conceptum suum, ratione cuius dicitur ens rationis habere esse obiectivum in intellectu” (DM 54, 2, 4, p. 1019).

<sup>546</sup> “Quod vero hae denominationes praecise sumantur ab actu intellectus, quo res cognoscitur hoc vel illo modo, probatur, quia ex eo praecise quod intellectus cognoscit rem, dicitur res esse cognita; unde, licet intelligere in

Dessa opinião surgem pelo menos três consequências inaceitáveis. A primeira é que, se assim fosse, não somente o intelecto humano forjaria entes de razão, mas também o intelecto divino, o que não pode sem mais ser aceito, como será explicado abaixo. A segunda é que a vontade e até mesmo a visão forjariam entes de razão, porque, por exemplo, ‘ser querido’ ou ‘ser visto’ seriam denominações totalmente extrínsecas, não designando uma propriedade intrínseca da coisa, o que também não pode ser aceito, como será explicado abaixo. A terceira é que predicados como ‘estar à direita’ ou ‘à esquerda’ seriam, também, entes de razão, porque designam relações com outras coisas fora delas e não colocam algo na coisa denominada. Contudo, estas relações descrevem relações reais e não relações que só existem enquanto pensadas (DM, 54, 2, 7-9).

Desse modo, a denominação extrínseca enquanto tal não constitui um ente de razão, porque “se a denominação é tirada de uma forma real, justamente por isso existe nas coisas e, consequentemente, não pertence aos entes de razão” (DM, 54, 2, 10)<sup>547</sup>. Mas contra isso, alguém poderia argumentar que a denominação extrínseca envolve um ato do intelecto, e, assim, é um ente de razão. O jesuíta estabelece uma distinção entre ‘imposição do nome denominativo’ e ‘união das próprias coisas ou referências entre elas’. De fato, a imposição do nome é obra da razão. Mas quando há união nas próprias coisas ou referência entre elas, a denominação extrínseca é tirada das próprias coisas, pois “há uma referência real de uma coisa à outra” (DM, 54, 2, 10)<sup>548</sup>, portanto, nem toda denominação extrínseca é um ente de razão.

Do mesmo modo, quando o intelecto conhece algo real não surge um ente de razão, porque os objetos ditos ‘conhecidos’ têm uma referência real. Contra isso, alguém poderia argumentar que a denominação ‘ser conhecido’ é tirada do ato do intelecto, e assim, é um ente de razão. Mas isso não indica um ente de razão, porque ‘ser conhecido’ supõe, necessariamente, um ato do intelecto que tem uma relação real com a coisa conhecida. Quando conhecemos um ente real não surge algum ente de razão, porque o ato do intelecto e a coisa conhecida são reais (DM, 54, 2, 11-14).

ipso intellectu sit vera res illam intrinsece afficiens, tamen in obiecto, intelligi est tantum rationis denominatio, atque ita ens rationis” (DM, 54, 2, 6, p. 1019).

<sup>547</sup> “Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis” (DM, 54, 2, 10, p. 1020).

<sup>548</sup> “[...] sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quae non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quae ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis” (DM, 54, 2, 10, p. 1020).

Tendo recusado que os entes de razão seriam denominações extrínsecas, Suárez passa à solução da questão. O ato do intelecto pelo qual os entes de razão são forjados é aquele que toma aquilo que não tem entidade em si como se tivesse: “o ente de razão surge propriamente através daquele ato do intelecto, pelo qual aquilo que não tem entidade na coisa é concebido ao modo de ente” (DM, 54, 2, 15)<sup>549</sup>. Isso é provado, primeiro, pela definição dos entes de razão exposta acima, ou seja, forjamos entes de razão sempre em analogia de proporcionalidade com os entes reais, forjamos o que não tem ser à maneira do que tem ser. Essa é, álias, a prova principal para forjarmos entes de razão: “tão logo se concebe ao modo ente aquilo que verdadeiramente não é ente, já se entende que o ente de razão é fabricado” (DM, 54, 2, 16)<sup>550</sup>. Em segundo, como foi recusado que a denominação extrínseca explica a causalidade dos entes de razão, não há nenhuma outra explicação disponível. Em terceiro, pelo fato de que, por exemplo, a cegueira pode ser concebida de duas maneiras: negativamente, a maneira de um não-ser, ou à maneira de um ser. Quando se concebe negativamente, não surge nenhum ente de razão, pois nada é concebido ao modo de ente, mas só ao modo do não-ente, isto é, um absoluto nada. Para que surja o ente de razão é preciso conceber a cegueira como um ente, ou seja, tomar o que efetivamente não é, como se fosse algo.

O ato do intelecto pelo qual forja-se o ente de razão deve ser reflexivo e comparativo, pois o ente de razão surge somente em comparação com o ente real. Antes de forjar entes de razão, é preciso conhecer entes reais. Por exemplo, para conceber a ‘escuridão’, primeiro preciso saber o que é a luz; para conceber ‘cegueira’, primeiro preciso saber o que é ‘visão’. Suárez entende “reflexão como todo ato que supõe outro e que está como que fundado nele” (DM 54, 2, 16)<sup>551</sup>. De modo geral, ‘reflexão’ e ‘comparação’ são tomados como sinônimos.

Mas será que somente o intelecto é causa eficiente dos entes de razão? Suárez descarta, primeiro, a possibilidade dos sentidos e da vontade forjarem entes de razão, porque eles não são capazes de conceber “ao modo de ente aquilo que verdadeiramente é não ente” (DM, 54, 2, 17)<sup>552</sup>. Ora, o objeto adequado dos sentidos, não é o ente enquanto ente, como é o

---

<sup>549</sup> “Dicendum est ergo, ens rationis proprie fieri per illum actum intellectus, quo per modum entis concipitur id, quod in re non habet entitatem” (DM, 54, 2, 15, p. 1022).

<sup>550</sup> “[...] sed quam primum concipitur per modum entis quod vere non est ens, iam intelligitur fabricatum ens rationis” (DM, 54, 2, 16, p. 1023).

<sup>551</sup> “[...] dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam, et quasi fundatam in illa, quae, generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur” (DM, 54, 2, 16, p. 1022).

<sup>552</sup> “Dicendum est enim neque in sensibus, neque in voluntate aut appetitu formari aut esse aliquo modo propria entia rationis, quia neque sensus neque potentia appetitiva habent hanc vim formandi aut concipiendi per modum entis id quod vere non est ens” (DM 54, 2, 17, p. 1023).

do intelecto, por isso, os sentidos não têm a capacidade de conceber o que não é ente ao modo do ente.

Eles também não possuem a capacidade de atos reflexivos como o intelecto, mas apenas uma percepção direta dos fenômenos. O mesmo argumento vale para a vontade, pois o objeto adequado da vontade é o bom e não o ente enquanto ente. Mesmo quando a vontade tende para algo que não é bom como se fosse bom, esse algo não pode ser considerado um ente de razão, porque não é a vontade que está forjando tal bem, mas ela o toma como apreendido e representado pelo intelecto. Portanto, nem os sentidos, nem a vontade são forjadores de entes de razão.

Aparentemente, a imaginação seria uma exceção. Ela parece forjar entes inexistentes, como a montanha de ouro, ou entes impossíveis, como a quimera, compondo aquilo não é possível de ser posto junto no mundo. Contudo, ela não forja entes de razão senão em cooperação com o intelecto (DM, 54, 2, 18)<sup>553</sup>.

Deus forja entes de razão? Uma primeira opinião afirma que o intelecto divino forja entes de razão porque ele conhece todas as coisas. Dado que os entes de razão são de algum modo inteligíveis, e a perfeição de Deus implica em conhecer todo o inteligível, ele conheceria os entes de razão. Contra essa opinião, afirma-se não ser compatível com a perfeição de Deus conhecer entes de razão porque “um ente de razão só é formado quando se concebe ao modo de ente aquilo que não é ente; mas isto é derivado da imperfeição do intelecto e não é compatível com a perfeição do conhecimento divino” (DM, 54, 2, 20)<sup>554</sup>. Em síntese, forjamos entes de razão pela imperfeição de nosso intelecto, necessitando, muitas vezes, estabelecer comparações nas quais, de fato, não há; mas Deus conhece as coisas como são em si, e assim, não precisa forjar entes de razão (DM 54, 2, 21-22). O jesuíta argumenta, então, que Deus não tem a necessidade de forjar entes de razão para conhecer ou para explicar o ente real, pois ele conhece as coisas diretamente, como são em si mesmas. Contudo, ele conhece o intelecto humano, e por isso, conhece tudo o que há nesta potência. Se é assim, Deus conhece os entes de razão da maneira pela qual nós os forjamos, ou seja, indiretamente.

---

<sup>553</sup> “Atque ita sane dicendum est ea entia rationis, quae sunt mere impossibilia, et non habent aliud fundamentum in re, praeter vim potentiae componentis quae in re componi non possunt, etiam posse fingi per imaginationem; tamen, quia imaginatio humana in hoc participat aliquo modo vim rationis, et fortasse nunquam id facit nisi cooperante ratione, ideo haec omnia dicuntur entia rationis, et, simpliciter loquendo, etiam hoc munus rationi tribuitur” (DM, 54, 2, 18, p. 1023-1024).

<sup>554</sup> “[...] quia ens rationis non formatur nisi concipiendo per modum entis id quod ens non est; at vero hoc provenit ex imperfectione intellectus, et repugnat perfectioni divinae cognitionis, nam haec in eo posita est, quod unumquodque clarissime cognoscit sicut est; ergo fieri non potest ut per divinum intellectum entia rationis formentur” (DM 54, 2, 20, p. 1024).

Ao final, Suárez levanta a questão se os anjos ou os bem-aventurados forjariam entes de razão. Aparentemente, como o intelecto deles não é perfeito como o de Deus, eles forjariam entes de razão (DM, 54, 2, 25). Mas o jesuíta lembra que tal discussão cabe aos teólogos, e, conseqüentemente, não explora esse ponto nas DM.

### 3.4 Estrutura DM 54, 3

A seção 3, da disputa 54, possui a seguinte estrutura:

- 1-4 – Divisão do ente de razão em negação, privação e relação;
- 5-7 – Diferença da relação de razão e de negação, privação;
- 8 – Diferença entre negação e privação;
- 9 – Questão – se essa divisão é análoga ou unívoca e a solução dela.

#### 3.4.1 O ente de razão divide-se em negação, privação e relação

A divisão dos entes de razão em negação, privação e relação é comum e fundamenta-se em Aristóteles e Tomás de Aquino, segundo o jesuíta (DM, 54, 3, 1). Mas há dúvidas se essa divisão é suficiente e se é correta. Se a divisão é suficiente será tratado na seção 4. Nesta seção ocupa-se de esclarecer se a distinção é correta.

Pelo menos três dificuldades são mencionadas para que negações e privações não sejam contadas entre os entes de razão. Primeira: parece que negações e privações não podem ser consideradas entes de razão porque não são algo forjado, mas pertencem verdadeiramente às próprias coisas. Contra isso, o jesuíta argumenta que a divisão em negação, privação e relação é correta porque “não é duvidoso que aqueles três membros concebidos ao modo de ente são entes de razão e não da coisa” (DM, 54, 3, 3)<sup>555</sup>. Existem relações reais e de razão. As relações de razão são aquelas que “não têm na coisa um verdadeiro ser ‘para outro’, mas que são pensadas como tendo ser ‘para outro’” (DM 54, 3, 3)<sup>556</sup>. Logo, é evidente que existam relações de razão, pois, esta relação não existe na coisa, mas é forjada pela razão. Por sua vez, a negação “não indica algo da coisa, já que pura e simplesmente o remove” (DM, 54, 3, 3)<sup>557</sup>.

<sup>555</sup> “Non est enim dubium quin illa tria membra concepta per modum entium sint entia rationis, et non rei” (DM 54, 3, 3, p. 1026).

<sup>556</sup> “Quod de relationibus rationis suppono ex dictis supra de praedicamento ad aliquid, ubi ostendimus quasdam esse relationes reales, et alias rationis, et has posteriores diximus non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est esse rei, sed est esse quod cogitatione fingitur; est ergo esse rationis” (DM 54, 3, 3, p. 1026).

<sup>557</sup> “Rursus negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat” (DM 54, 3, 3, p. 1026).

Já a privação é “a carência de forma num sujeito capaz” (DM, 54, 3, 3)<sup>558</sup>. Portanto, a divisão dos entes de razão em negação, privação e relação é correta.

A segunda dificuldade: parece que negação e privação não podem ser entes de razão distintos, porque “quanto à carência de entidade e quanto ao fato da entidade ser forjada, não são diversos” (DM 54, 3, 2)<sup>559</sup>, ou seja, ambos são não-entes. Contra isso, responde-se que a distinção entre negação e privação se deve ao fato de que “privação indica uma carência num sujeito naturalmente capaz, mas a negação indica carência pura e simples” (DM, 54, 3, 8)<sup>560</sup>. A privação é, portanto, a ausência de algo que deveria estar presente, em um sujeito naturalmente capaz de possuir, por exemplo, a cegueira, ausência de visão em um ser humano adulto. Já a negação indica uma ausência pura e simples, por exemplo, o ‘não-ver’ em uma pedra. Portanto, privação e negação são entes de razão distintos. A distinção será aprofundada na seção 5, a qual abordaremos à frente.

A terceira dificuldade: parece que não é correto distinguir privação e negação da relação de razão, pois a negação e a privação são sempre concebidas como entes de razão a partir de uma referência ao ente real; mas dado que essa comparação se trata de entes de razão, tanto a negação quanto a privação podem ser reduzidas às relações de razão (DM 54, 3, 2)<sup>561</sup>. O jesuíta responderá que a distinção se dá pela diversidade do fundamento: “o fundamento que o intelecto tem para conceber uma relação de razão não é alguma negação ou remoção de entidade, mas antes alguma entidade positiva, que não é concebida por nós perfeitamente senão ao modo de uma relação” (DM, 54, 3, 5)<sup>562</sup>. A relação de razão sempre indica algo positivo na coisa, apesar de não se compreender como positivo na coisa. Já a negação e a privação sempre indicam algo negativo, uma carência, uma ausência. Portanto, negação e privação não podem ser reduzidas à relação.

Com isso, a divisão em negação, privação e relação é adequada. Resta saber se é suficiente.

### 3.5 Estrutura DM 54, 4

<sup>558</sup> “[...] privatio dicitur carentia formae in subiecto apto” (DM 54, 3, 3, p. 1026).

<sup>559</sup> “[...] non apparet cur negatio et privatio ut diversa entia rationis numerentur, quia si considerentur formaliter, et quoad carentiam seu fictionem entitatis, non habent diversitatem;” (DM 54, 3, 2, p. 1026).

<sup>560</sup> “[...] nam privatio dicit carentiam in subiecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subiecto absolute et simpliciter” (DM 54, 3, 8, p. 1028).

<sup>561</sup> “Denique etiam negatio et privatio non concipiuntur ut entia rationis sine habitudine ad aliud; non ergo recte distinguuntur a relatione rationis” (DM, 54, 3, 2, p. 1026).

<sup>562</sup> “Quod vero relatio sit in illo ordine et latitudine diversum ens rationis ab aliis duobus, constat primo ex diversitate fundamenti; nam fundamentum, quod habet intellectus ad concipiendam relationem rationis, non est negatio aliqua vel remotio entitatis, sed potius est aliqua positiva entitas, quae a nobis non perfecte concipitur nisi per modum respectus” (DM 54, 3, 5, p. 1027).

A seção 4, da disputa 54, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Dificuldades da divisão em negação, privação e relação;
- 2 – Explicação da suficiência da divisão dos entes de razão com fundamento na coisa e sem fundamento na coisa;
- 3-6 – Explicação da primeira divisão com fundamento na coisa;
- 7-9 – Resposta às dificuldades;
- 10 – Explicação da divisão sem fundamento na coisa.

### **3.5.1 A divisão dos entes de razão em negação, privação e relação é suficiente?**

Na seção 4, se investiga se a divisão dos entes de razão em negação, privação e relação é suficiente. Há uma objeção que afirma existir tantos tipos de entes de razão quanto categorias; assim, existiriam mais entes de razão que os contidos nessas três classificações. Prova-se: em todas as categorias pode-se forjar algum ente de razão em proporção com o ente real. Por exemplo, na categoria ‘substância’, concebe-se a quimera porque ela não é pensada como acidente de outra coisa, mas como ente que existe em si mesma; na qualidade ‘a fama’ ou ‘a honra’, já que estas não estão na pessoa que recebe essas denominações, mas, naquelas que lhes atribuem, sendo assim, são entes de razão; na quantidade ‘espaço imaginário’; e dessa maneira com as demais categorias (DM 54, 4, 1)<sup>563</sup>.

Segundo o jesuíta, há uma opinião que consideraria dois modos para explicar a suficiência da divisão. Primeiro, somente sobre o ente de razão que possui algum fundamento na coisa. Segundo, somente sobre o ente de razão que é totalmente forjado pelo intelecto, sem fundamento na coisa. A posição que defende haver tantos entes de razão quanto categorias está fundada no primeiro modo, com fundamento na coisa e deixa de fora, propositalmente, a análise dos entes de razão sem fundamento na coisa (DM 54, 4, 2)<sup>564</sup>.

---

<sup>563</sup> “Ratio dubitandi est, quia ens rationis proportionaliter dividi potest per omnia praedicamenta; ergo non satis comprehenditur in illis tribus membris. Antecedens patet, quia discurrendo per omnia praedicamenta, in singulis confinguntur aliqua entia rationis per proportionem ad realia, quae totidem praedicamenta rationis proportionaliter possunt constituere. Ut in substantia concipitur chymaera, aut similia monstra rationis, quae per modum substantiae concipiuntur; non enim finguntur ut adiacentia aliis, sed ut entia per se ficta. In quantitate videtur esse imprimis spatium imaginarium, quod per modum cuiusdam extensionis nos concipimus; quantitas etiam illa, quam in chymaera, verbi gratia, concipimus, ens rationis est. Rursus in qualitate videtur esse magna latitudo entium rationis; nam famam, verbi gratia, et honorem concipimus, ut dispositionem convenientem personae honoratae, seu bonae famae, cum tamen in illa tantum sit ens rationis” (DM, 54, 4, 1, p. 1028).

<sup>564</sup> “Duo possunt esse modi explicandi dictam divisionem. Prior est, ut illa divisio non intelligatur dari de ente rationis in tota sua latitudine sumpto, sed tantum de illo, quod in re habet aliquod fundamentum [...]. Alia vero sunt entia rationis omnino ficta per intellectum sine fundamento in re, ut chymaera” (DM, 54, 4, 2, p. 1029).

Para responder a isso, Suárez mostra, primeiro, que os entes de razão com fundamento na coisa não são multiplicados em todas as categorias de acidentes, mas estão contidos ou em negações, ou em privações ou em relações. Ele mostra, esclarecendo como os casos apresentados no primeiro parágrafo podem ser reduzidos à divisão padrão. O ‘espaço imaginário’ que está contido na categoria quantidade é, na verdade, um ente de razão contido sob a negação ou sob a privação. Para conceber ‘espaço imaginário’, precisamos negar ou retirar a presença de corpos, e assim, concebemos um espaço sem corpo (DM 54, 4, 7)<sup>565</sup>. Os entes de razão contidos sob a categoria qualidade, como ‘honra’ e ‘fama’, na verdade são entes de razão contidos sob a relação. Ser famoso ou ser honrado não é uma qualidade presente em si na pessoa, mas se atribui à ela as qualidades por uma relação que não é real, por uma denominação extrínseca à pessoa (DM 54, 4, 8)<sup>566</sup>. Portanto, ao cuidadosamente analisar todos os entes de razão contidos sob as categorias com fundamento na coisa, comprova-se que eles podem ser reduzidos corretamente a negações, privações ou relações.

Resta explicar por que os entes de razão que não tem fundamento na coisa não podem ser multiplicados além da negação, privação e relação (DM 54, 4, 10). Os entes ditos impossíveis, como quimeras, estão contidos em negações: “com efeito, como estes entes forjados pura e simplesmente não são entes, com razão são incluídos na negação” (DM 54, 4, 10)<sup>567</sup>. Para explicar uma negação complexa e impossível, como capelobo, é preciso forjar tal ente de razão, concebendo-o, simultaneamente como cabeça de tamanduá-bandeira e corpo humano. Esses entes não encontram, simultaneamente, um fundamento na realidade; logo, só podem existir objetivamente na mente. Suárez denomina ‘entes impossíveis’ porque são autocontraditórios, isto é, não podem existir juntos na realidade. Contudo, mesmo nesse caso, os entes de razão ditos impossíveis podem contribuir para o conhecimento das coisas reais, quando dizemos, por exemplo ‘boi-voador’, o qual seria um ente impossível, na base está a negação ‘o boi não voa’ (DM, 54, 4, 10)<sup>568</sup>.

---

<sup>565</sup> “Primum erat de spatio imaginario, quod ad modum dimensionum concipimus. At, licet verum sit huiusmodi spatium sic conceptum, esse ens rationis, comprehenditur tamen sub negatione vel privatione late sumpta, quia spatium illud, seclusis dimensionibus, negativum quid est; nos vero ad illud declarandum, ita illud concipimus, et de illo loquimur, ac si esset quid positivum, et in hoc consistat ens rationis, quod est negatio vel privatio, ut dictum est” (DM, 54, 4, 7, p. 1030).

<sup>566</sup> “Aliud exemplum erat de quibusdam denominationibus pertinentibus ad genus qualitatis, ut sunt illae quae sumuntur a fama vel honore, quae prout habentur in humana existimatione, et censentur aliqua bona, non sunt propria entia rationis, sed denominationes extrinsecae a formis realibus existentibus in aliis, et sic honor dicitur esse in honorante, et fama esse clara notitia cum laude” (DM, 54, 4, 8, p. 1030).

<sup>567</sup> “Cum enim huiusmodi entia ficta simpliciter sint non entia, merito sub negatione comprehenduntur; immo interdum ad explicandum quasi per simplicem conceptum complexam et impossibilem negationem, huiusmodi entia impossibilia finguntur” (DM, 54, 4, 10, p. 1031).

<sup>568</sup> “Ut quia impossibile est equum esse leonem, ideo illud ens, quod concipitur per modum equi et leonis simul, dicimus esse fictum, et chymaeram vel aliquid simile nominamus; et ad eundem modum, ut explicemus hanc

Portanto, a divisão dos entes de razão em negações, privações e relações é suficiente; não há membros de mais, nem de menos.

### 3.6 Estrutura DM 54, 5

A seção 5, da disputa 54, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Colocação do problema: coincidências e diferenças da negação e da privação;
- 2 – Comparação da negação e da privação enquanto são nas coisas;
  - 3-6 – Semelhanças;
  - 7-19 – Diferenças;
- 20-22 – Comparação entre negação e privação enquanto entes de razão;
  - 21-23 – Semelhanças;
  - 24-26 – Diferenças.

#### 3.6.1 Semelhanças e diferenças da negação e privação

Na seção 5, o mestre de Coimbra apresenta as semelhanças e as diferenças da negação e da privação. Ao fazer isso, define-se negação e privação enquanto são entes de razão. Se pode tratar delas de duas maneiras: “na medida em que removem uma forma ou entidade positiva ou na medida em que são entes de razão” (DM 54, 5, 1)<sup>569</sup>.

Para explicar isso, primeiro, apresenta-se quatro semelhanças entre privação e negação enquanto são nas coisas. Primeira coincidência: ambas “consistem numa pura remoção”, ou seja, na ausência de algo (DM 54, 5, 3)<sup>570</sup>. Segunda: ambas estão em oposição com algum ente real positivo, oposições que não são forjadas pelo intelecto, mas indicam oposição nas próprias coisas. Por exemplo, a presença da visão ou ausência de visão não são forjadas pelo intelecto, mas se constata no próprio objeto (DM 54, 5, 3)<sup>571</sup>. Terceira: ambas têm um fundamento na realidade. Por exemplo, a negação ‘o cavalo não é capaz de voar’ está fundada na coisa porque não é da natureza do cavalo voar. A privação ‘este cavalo não é capaz de ver’

negationem esse necessarium, “Bos non potest volare”, apprehendimus bovem volantem, ut quid impossibile et ens rationis. Et hic videtur esse communior sensus huius divisionis, quod, nimirum, haec omnia sub negatione comprehendantur;” (DM, 54, 4, 10, p. 1031).

<sup>569</sup> “De negatione et privatione agere possumus, vel solum quatenus remouent formam seu entitatem positivam, vel quatenus entia rationis sunt;” (DM 54, 5, 1, p. 1031).

<sup>570</sup> “[...] in sola remotione consistit, [...]” (DM, 54, 5, 3, p. 1032).

<sup>571</sup> “Conueniunt secundo, quod utraque est extremum alicuius oppositionis in rebus ipsis aliquo modo inventae, et non fictae per intellectum, qualis est oppositio privativa vel contradictoria, hae namque oppositiones non sunt confictae per intellectum [...]” (DM, 54, 5, 3, p. 1032).

também está fundada na coisa, pois é da natureza do cavalo ver, contudo, em alguma condição ‘este cavalo’ foi privado da visão (DM, 54, 5, 4)<sup>572</sup>. Quarta: ambas são ditas verdadeiramente das coisas sem que o intelecto precise forjar algo (DM 54, 5, 5)<sup>573</sup>. O intelecto sem dúvida opera, já que para afirmar algo das coisas necessita de um ato do intelecto, mas não precisa ‘forjar algo’ porque “nas próprias coisas é suposto um fundamento suficiente para que o intelecto possa negar uma coisa de outra, concebendo ambas na medida em que são em si” (DM 54, 5, 5)<sup>574</sup>. Não é preciso forjar algo ao conhecer uma negação ou uma privação, pois o intelecto pode compor ou dividir por um conhecimento indireto. A privação e a negação supõem o conhecimento do positivo, por exemplo, concebe-se a visão, contudo, ao constatar na coisa que há ‘ausência de visão’, concebe-se a privação, ‘cegueira’.

Depois, apresenta-se sete diferenças. Primeira: “a privação indica uma carência de forma num sujeito naturalmente capaz, mas a negação indica uma carência sem a capacidade do sujeito” (DM 54, 5, 7)<sup>575</sup>. A privação indica uma ausência em algo capaz de possuir, por exemplo, na expressão ‘este cachorro é cego’, indicamos que, naturalmente, o cachorro deveria ter ‘visão’. Mas a negação indica uma carência pura e simples, sem a capacidade de algo, por exemplo, ‘o cavalo não voa’.

Segunda: “a negação não é suscetível de mais e menos; a privação, porém, é suscetível delas” (DM 54, 5, 10)<sup>576</sup>. Para explicar isso, Suárez apresenta uma distinção entre privações totais e parciais (que segundo ele, também podem ser aplicadas à negação). As privações totais não são suscetíveis de mais e menos porque elas não podem ser comparadas com outras (por exemplo, um ‘objeto invisível’), mas as parciais sim. Por exemplo, um objeto pálido é parcialmente privado de cor. É preciso acrescentar que a privação parcial só é propriamente privação naquilo que é removido, porque o restante não é privação.

Terceira: a privação não pode ser necessária a um sujeito; já a negação, sim (DM 54, 5, 11)<sup>577</sup>. A privação ‘este homem é cego’ não é necessária, mas contingente a ‘este homem

<sup>572</sup> “Tertio conveniunt, quod utraque potest habere fundamentum in re cui tribuitur talis negatio, vel in aliqua conditione eius absolute sumpta, vel ad aliud comparata” (DM, 54, 5, 4, p. 1032).

<sup>573</sup> “Quarto conveniunt, quia tam negatio quam privatio possunt vere et absolute praedicari de re sine ulla fictione intellectus;” (DM, 54, 5, 5, p. 1032).

<sup>574</sup> “[...] non dico sine operatione intellectus, cum ipsa praedicatio sit quaedam intellectus operatio; sed dico sine fictione, quia ex parte ipsarum rerum supponatur sufficiens fundamentum, ut intellectus possit unam rem de alia negare, utramque prout in se est concipiendo” (DM 54, 5, 5, p. 1032).

<sup>575</sup> “Differunt autem primo, quia privatio dicit carentiam formae in subiecto apto nato; negatio vero praecise dicit carentiam sine subiecti aptitudine; hoc enim necesse est addere, ut distinguatur a privatione, vel a generali ratione carentiae, quae communis esse potest tam privationi quam negationi” (DM 54, 5, 7, p. 1033).

<sup>576</sup> “Solet enim etiam in hoc constitui differentia inter negationem et privationem, quod negatio non suscipit magis et minus, privatio autem ea suscipit” (DM 54, 5, 10, p. 1034).

<sup>577</sup> “Una vero differentia intercedere in hoc videtur inter privationem et negationem, quod negatio, quia non supponit aptitudinem in subiecto, talis esse potest, ut sit necessaria, et opposita affirmatio impossibilis, in quo

cego’. Por sua vez, a negação é necessária. Quando dizemos, por exemplo, ‘este homem não voa’, a negação ‘não voa’ é necessária porque é da natureza do homem não possuir a capacidade de voar. Da terceira diferença se infere a quarta: a negação pode ter um fundamento positivo; a privação própria é derivada de um fundamento como que extrínseco, já que supõe a capacidade do sujeito ter determinada forma por natureza, diferente da negação (DM 54, 5, 11)<sup>578</sup>.

Quinta: “entre a negação e a afirmação oposta não há meio, mas entre a privação e a posse há meio” (DM 54, 5, 12)<sup>579</sup>. A razão disso é que não há meio entre o ente e o não-ente, ou seja, entre a afirmação e a negação não pode existir um meio. Mas no caso da privação, tomada em um sentido impróprio, poderia haver um meio porque a privação “conota uma capacidade no sujeito. Consequentemente, por uma deficiência deste conotado pode haver um sujeito ao qual não cabe nenhum dos opostos, tal como a pedra que não é cega nem vidente, embora necessariamente seja vidente ou não vidente” (DM 54, 5, 13)<sup>580</sup>.

Sexta: a privação só pode ser atribuída a entes verdadeiros e reais; a negação, também aos forjados e não existentes (DM 54, 5, 15-16)<sup>581</sup>. Como a privação indica carência em um sujeito naturalmente capaz, só há capacidade para tal o ente real. Suárez apenas ressalva que podemos conceber também privações não reais aplicadas a não-entes, por exemplo, o capelobo é cego (DM 54, 5, 16). Já o caso da negação à proposição ‘a quimera é um não-ente’ é verdadeira; portanto, as negações podem ser atribuídas tanto a entes verdadeiros como aos forjados e não existentes.

dici potest habere exactam quamdam rationem negationis; privatio vero, si propriissima sit, nunquam potest esse necessaria, respectu proprii subiecti, quia supponit potentiam ad oppositum actum;” (DM 54, 5, 11, p. 1034).

<sup>578</sup> “Ex qua differentia colligi potest alia, quod negatio habere potest intrinsecum et quasi essentielle fundamentum positivum in subiecto cui attribuitur; privatio vero propria cum per accidens conveniat, aliunde provenit, et quasi ab extrinseco fundamento, ut superius etiam, explicando quamdam convenientiam inter privationem et negationem, insinuatum est” (DM, 54, 5, 11, p. 1034).

<sup>579</sup> “Praeterea colligitur ex dictis intelligentia alterius discriminis, quod inter privationem et negationem assignari solet, nimirum, quod inter negationem et oppositam affirmationem non datur medium; inter privationem autem et habitum datur médium” (DM 54, 5, 12, p. 1034).

<sup>580</sup> “At vero in privative oppositis datur medium, non quidem per participationem utriusque extremi, sed per abnegationem, quia privatio non dicit simpliciter negationem, sed connotando in subiecto aptitudinem, et ideo ex defectu huius connotati dari potest subiectum, cui neutrum oppositorum conveniat, ut lapis nec est caecus, nec videns, quamvis necessario sit videns aut non videns” (DM 54, 5, 13, p. 1035).

<sup>581</sup> “[...] privatio non potest attribui nisi veris et realibus entibus; nam cum privatio dicat carentiam formae in subiecto apto nato, non potest nisi vero ac reali enti attribui, quia aptitudo ad formam non est nisi in ente reali” (DM, 54, 5, 15, p. 1035). “[...] negatio non solum veris entibus et existentibus, sed fictis etiam et non existentibus attribui potest, non solum dividendo, sed etiam componendo et affirmando;” (DM, 54, 5, 15, p. 1035).

Sete: “a privação é conotada entre os princípios da mudança real ou da geração, mas a negação enquanto tal não pode revestir tal caráter de princípio” (DM 54, 5, 17)<sup>582</sup>. Só pode haver mudança real ou de geração em um sujeito capaz; portanto, a privação só pode ser um princípio de mudança ou de geração real. Por sua vez, a negação não pode ser princípio de geração e de mudança, pois não conota nenhum sujeito capaz.

Depois, compara-se privação e negação enquanto são entes de razão (DM 54, 5, 20). Elas são semelhantes na medida em que são concebidas como entes absolutos e não entes relativos, isto é, a negação e a privação não são concebidas em relação a outro, mas forjadas ou pensadas “ao modo de uma certa qualidade que afeta o sujeito que denomina, embora não igualmente ou do mesmo modo” (DM 54, 5, 20)<sup>583</sup>.

Elas diferem em dois aspectos: 1) as privações são sempre concebidas como qualidades (DM 54, 5, 20-22); as negações, também ao modo de outras categorias (DM 54, 5, 23). 2) as privações são sempre concebidas em um sujeito; as negações podem ser concebidas por conta própria. Exemplificando: a cegueira é concebida como uma qualidade em alguém capaz de possuir a visão. Já a negação ‘nada’ não é algo atribuído a um sujeito, mas pensada de forma absoluta, sem inerir em algo (DM 54, 5, 24)<sup>584</sup>.

### 3.7 Estrutura DM 54, 6

A seção 6, da disputa 54, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Definição: relação de razão é toda relação que não é real;
- 2 – Necessidade para configurar uma relação de razão;
- 3-11 – Divisões das relações de razão.

#### 3.7.1 As relações de razão

A última seção, da disputa 54, trata das relações de razão, o último membro da divisão dos entes de razão em negação, privação e relação. A relação de razão é “toda relação que não

<sup>582</sup> “Alia differentia assignari potest inter privationem et negationem, quod privatio numeratur inter principia realis mutationis seu generationis, negatio vero, ut sic, non potest induere huiusmodi rationem principii” (DM 54, 5, 17, p. 1036).

<sup>583</sup> “Unde utriusque commune esse videtur, ut fingatur aut cogitetur per modum cuiusdam qualitatis afficientis subiectum quod denominat, quanquam non aequaliter seu eodem modo” (DM 54, 5, 20, p. 1037).

<sup>584</sup> “Ex quo ulterius colligere licet discrimen inter negationem et privationem, nam privatio semper concipitur ut quid adhaerens vel adiunctum alicui subiecto, ut explicatum est; negatio vero non semper, nam ipsum nihil est quaedam negatio, quae nulli rei adhaerere intelligitur, [...]” (DM 54, 5, 24, p. 1038).

é real” (DM 54, 6, 1)<sup>585</sup>. Há uma negação de uma referência real, de modo que a relação de razão surge quando o intelecto forja uma relação quando verdadeiramente na coisa não há tal relação. A relação de razão é uma ‘sombra’ da relação real: “relação de razão é aquela que carece de alguma condição necessária à relação real ou que carece de todas [as condições], [para a qual], porém, foi forjado ou pensado pelo intelecto algo que lhes é proporcional” (DM 54, 6, 2)<sup>586</sup>. Mas quais seriam essas condições?

Para haver uma relação de razão há dois requisitos: o primeiro é que não pode haver aquilo que é necessário para uma relação real, “sujeito capaz, fundamento real com a devida razão de fundar, termo real existente em ato com fundamento real suficiente ou pela natureza da coisa” (DM 54, 6, 2)<sup>587</sup>. Faltando um ou mais destes itens, a relação será de razão. O segundo é que haja um fundamento para o modo de conceber a relação de razão. Como se trata daqueles entes de razão que contribuem para o conhecimento do ente real, deve sempre haver um fundamento nas próprias coisas, mesmo que, às vezes, remoto: “tudo aquilo que concorre para a relação real forneça de algum modo, pelo menos remotamente, fundamento para a relação de razão, ou melhor para o pensamento e para o modo de conceber pelo qual a relação de razão é forjada, quando o próprio intelecto supre aquilo que falta na coisa para uma relação verdadeira” (DM 54, 6, 2)<sup>588</sup>. Às vezes, o intelecto não encontra nas coisas um fundamento necessário ou alguma das condições para fundar uma relação real, e forja, portanto, uma relação de razão.

Essas relações se dividem entre aquelas com fundamento na coisa, ainda que não suficiente, e aquelas sem nenhum fundamento na coisa (DM, 54, 6, 3)<sup>589</sup>. Aquelas relações sem nenhum fundamento nas coisas abarcam três casos. O primeiro são aqueles entes de razão totalmente forjados pelo intelecto, como ‘o capelobo é diferente da quimera’ (DM 54, 6, 3). O segundo são as relações de razão entre duas privações, por exemplo, a relação entre duas

<sup>585</sup> “Cum relatio rationis ab absolutis omnibus distinguatur per communem vel quasi communem rationem relationis a relationibus autem realibus, ex eo quod vera et realis relatio non est, in genere definiri potest per negationem realis respectus, ita ut relatio rationis sit omnis relatio, quae realis non est” (DM, 54, 6, 1, p. 1039).

<sup>586</sup> “Si autem velimus omnes omnino relationes rationis comprehendere, addere possumus, relationem rationis esse, cui deest aliqua conditio necessaria ad relationem realem, vel cui desunt omnes, ab intellectu autem fingitur vel cogitatur aliquid illis proportionale” (DM 54, 6, 2, p. 1039).

<sup>587</sup> “: unum est, ut in ea non concurrant omnia, quae solent esse necessaria ad relationem realem, qualia sunt subiectum capax, fundamentum reale cum debita ratione fundandi, et realis terminus actu existens cum sufficienti fundamento reali, seu ex natura rei, de quibus superius late dictum est” (DM 54, 6, 2, p. 1039). Cf. DM 47, seções 6-9 sobre os itens necessários para uma relação real.

<sup>588</sup> “Aliud est, ut aliquid eorum, quae ad relationem realem concurrunt, fundet aliquo modo, saltem remote, relationem rationis, vel potius cogitationem et modum concipiendi, quo relatio rationis confingitur, supplente ipso intellectu id quod in re deest ad verum respectum” (DM 54, 6, 2, p. 1039).

<sup>589</sup> “Haec ergo dici potest prima divisio relationis rationis, in eam quae omnino est conficta per intellectum absque ullo fundamento ex parte rei, et in eam quae in re habet aliquod fundamentum, licet non sufficiens; nomine autem fundamenti nunc intelligo omnes conditiones ad relationem realem necessárias” (DM, 54, 6, 3, p. 1039).

cegueiras. Neste caso, contudo, há um maior fundamento nas coisas, mas esse fundamento é remoto. O terceiro são os entes reais possíveis, mas não existentes, por exemplo, a relação de antecedência de Adão em relação ao Anticristo (DM 54, 6, 3).

Aquelas relações que têm um fundamento nas coisas abarcam quatro casos a partir da diversidade de fundamento ou a partir da variedade de ausências para constituir uma relação real. O primeiro caso é daquelas “relações que são atribuídas a uma coisa existente em referência a um termo não existente, seja ele um ente possível, seja ele forjado [...]” (DM 54, 6, 4)<sup>590</sup>. Por exemplo, na relação entre o ente real (um peixe) e o ente de razão (uma sereia) falta algo necessário para constituir uma relação real.

O segundo caso é daquelas “relações que são concebidas entre extremos que são algo real, que não tem, porém, na coisa uma distinção real ou uma atual da natureza da coisa, mas somente uma distinção de razão” (DM 54, 6, 5)<sup>591</sup>, isto é, são relações de entidades reais com elas mesmas, quando na verdade não há uma distinção real, como quando se diz que algo é igual a si mesmo.

O terceiro é daquelas relações de razão que “ainda que ocorram entre coisas distintas e por outro lado capazes de relações reais categoriais, são de razão por carência de um fundamento intrínseco, nos dois extremos ou em um deles, os quais podem ser dois membros deste gênero” (DM 54, 6, 6)<sup>592</sup>. São relações que existem e são realmente distintas, mas não satisfazem todas as condições para serem relações reais. A relação está fundada em uma denominação extrínseca. Por exemplo, nas relações entre senhor e servo ou no matrimônio há coisas realmente distintas e capazes de relações reais, mas ‘ser senhor’ ou ‘ser marido’ não indicam uma relação real na coisa. São meras denominações extrínsecas derivadas de uma relação forjada pelo intelecto.

O quarto caso são as relações lógicas – “ser gênero”, “ser espécie”, “ser sujeito”, “ser predicado” etc (DM, 54, 6, 8)<sup>593</sup> – que não atendem às necessidades para serem relações reais,

---

<sup>590</sup> “Unde sub hoc membro primo constitui possunt relationes illae quae tribuuntur rei existenti respectu termini non existentis, sive illud sit ens possibile, sive fictum, ut relatio prioritatis Petri existentis ad Antichristum futurum, vel diversitatis Petri existentis a chymaera” (DM 54, 6, 4, p. 1040).

<sup>591</sup> “Secundo constituuntur sub illo membro relationes quae concipiuntur inter extrema, quae sunt reale quid, tamen in re non habent distinctionem realem vel actualem ex natura rei, sed rationis tantum, nam hic est defectus alterius conditionis requisitae ad relationem realem” (DM 54, 6, 5, p. 1040).

<sup>592</sup> “Tertio, constituuntur in hoc ordine illae relationes rationis, quae licet versentur inter res distinctas, et alioqui capaces relationum realium praedicamentalium, ex defectu tamen intrinseca fundamenti sunt rationis, vel in utroque, vel in altero extremo, quae possunt esse duo membra huiusmet generis” (DM 54, 6, 6, p. 1040).

<sup>593</sup> “Quarto et ultimo possumus aliud membrum constituere earum relationum, in quibus multi ex praedictis defectibus ex necessariis ad relationem realem concurrunt, cum aliquo fundamento remoto ex parte rei, et proximo in aliqua denominatione extrinseca; et huiusmodi videntur esse relationes rationis, quae intentiones logicales appellantur, ut sunt relationes generis, speciei, praedicati, subiecti, et símiles” (DM, 54, 6, 8, p. 1040-1041).

porque o fundamento delas também não se encontra nas próprias coisas, mas em uma denominação extrínseca que é derivada de um ato do intelecto (DM 54, 6, 8)<sup>594</sup>. No final, o jesuíta ainda dedica três parágrafos às segundas intenções.

\*\*\*

Neste capítulo, o percurso empreendido acompanhou a argumentação do jesuíta sobre os entes de razão. Ficou demonstrado porque embora não façam parte direta do objeto da metafísica, ainda assim, os entes de razão precisam ser tratados pela ciência metafísica para a sua completude. Os entes de razão só são forjados por uma analogia de proporcionalidade com os entes reais. Só existem objetivamente no intelecto. Só o intelecto forja os entes de razão.

A intenção de tratar dos entes de razão nessa tese visou, sobretudo, um contraponto aos entes reais. Suárez argumentou que para concebermos, por exemplo, a cegueira, primeiro é preciso saber o que é a visão. Assim, só podemos forjar entes de razão se primeiro conheço entidades reais. Por isso, Suárez argumentou que “a fabricação do ente de razão ocorre por um conhecimento reflexo” (DM, 54, 2, 16), ou seja, supõe e está fundado no ente real. Mas, reforçando, supõe e se funda no ente real apenas por uma analogia de proporcionalidade, uma vez que, o ente de razão é totalmente diferente do ente real, já que efetivamente, não possui entidade.

Esclarecido o que é e o que não é o que é o ente real e de razão, podemos agora avançar para as noções de essência e existência.

---

<sup>594</sup> “Denique nunquam est in ipsis rebus sufficiens fundamentum relationis huiusmodi, quia proxime fundantur in aliqua denominatione extrinseca proveniente ab actu intellectus” (DM, 54, 6, 8, p. 1041).

#### 4 ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

A compreensão do ente real e do ente de razão não poderia estar completa sem o estudo das noções de ‘essência’ e de ‘existência’. A análise empreendida até aqui visou a uma compreensão e a um acompanhamento do objeto da metafísica, do ente real e do ente de razão, na teoria de Francisco Suárez. Agora, é preciso explorar os problemas da essência e da existência ligadas à teoria do ente real e do ente de razão. Para compreender a problemática, analisaremos alguns pontos da disputa 31, a qual se ocupa da essência do ente finito enquanto tal, da sua existência e da distinção entre essência e existência.

Como sugerimos anteriormente, em um olhar histórico, Gilson (2016) e Courtine (1990) argumentaram que Suárez deu um passo decisivo para a essencialização da ciência metafísica. No capítulo que trata de Suárez, em ‘Ser e Essência’, intitulado ‘nas origens da ontologia’, Gilson expressa o essencialismo de Suárez em várias passagens:

Para Suárez, a noção de essência é adequada a noção de ser, de modo que se pode expressar tudo o que é o ser em termos de essência, com a certeza de que não se perderá nada dele (GILSON, 2016, p. 181).

O que importa salientar, ao contrário, é a inaptidão profunda de Suárez em conceber a existência, coisa ou não, como um ato capaz de exercer uma função distinta e de produzir efeitos especificadamente distintos. O essencialismo espontâneo da razão encontra sua expressão perfeita na série de argumentos pelos quais ele estabelece que de nada serviria colocar a existência à parte, já que tudo aquilo que se poderia então imaginar que ela faria, a essência atual, sozinha, já o faz (GILSON, 2016, p. 183).

Ou, antes, assim que ele a percebe [a existência] confusamente e como que por entre uma nuvem por trás da qual ele, de algum modo, suspeita de sua presença, ele dela se desvia resolutamente, como de uma simples petição de princípio. E, com efeito, que mais pode ser a posição inicial da existência, para alguém cuja posição inicial é a da essência? (GILSON, 2016, p. 185).

Assim, depois e por ter inicialmente reduzido a existência à atualidade da essência real e rejeitado distinguir nela o ato de existir que a põe fora de sua causa, um suareziano chega naturalmente a considerar como indiferente à natureza do ser o fato de que ele exista ou não exista. Uma ontologia desse gênero não espera, portanto, incluir a existência na ciência do ser; a existência permanece algo a tal ponto estranho a ela que nem mesmo se pensa em excluir a existência da ciência, para dizer a verdade, a ciência sequer pensa a existência (GILSON, 2016, p. 189).

Tendo identificado o ser com a essência, Suárez, ao contrário, foi levado a constituir uma ciência do ser que, com exceção do nome, já anunciava a obra de Wolff (GILSON, 2016, p. 206).

Independente do que se possa dizer acerca disso, Wolff conserva do suarezismo essa tese fundamental de que a essência, e não o existir, é aquilo de que há de primeiro no ser e a fonte de todas as operações (GILSON, 2016, p. 213).

Courtine (1990) também argumenta nessa linha, uma vez que Suárez teria reduzido o ente real ao mero ‘ser objetivo’ e, assim, o objeto adequado da metafísica seria não o ente real, mas o mero pensável:

[...] Suarez identifie l’esse essentiae avec l’esse reale, lui-même interprété comme l’esse objectivum (COURTINE, 1990, p. 186)

‘Avoir entité’, c’est-à-dire ‘réalité’, voilà assurément le propre de l’étant réel, lequel, notons le bien, pour Suárez comme pour Clauberg, désigne d’abord ce qui peut être (*posse esse*), et non point l’être effectif [...]; or, précisément l’étant réel, abstraction faite de l’exercice de l’existence, ne peut se définir que de et à partir de l’objectité, ou du degré zéro de l’objectité, qu’est le être du *factum*, l’*esse* comme cogitari (COURTINE, 1990, p. 264)

[...] on peut se demander si la métaphysique générale comme ontologie, instituée par Suarez [...] n’est pas secrètement sous-tendue par une *onto-logique* de l’object en général (*etwas*), de telle sorte que le premier ici serait [...] l’être en sa pure et simple objectité? (COURTINE, 1990, p. 264-5).

Indicamos que um dos objetivos desta tese é mostrar que a metafísica de Suárez não pode ser adequadamente denominada de ‘essencialista’ porque ela trata de um objeto real, o ente enquanto ente, e não do mero ‘ser objetivo’ ou do ‘ser pensável’. Para evidenciar isto, no segundo capítulo, ao analisar a seção 4, da disputa II, mostramos que Suárez nunca abandonou a existência, pois para que “a essência ou quiddidade seja real, não pode ser entendida sem ordenação ao ser e à entidade real atual” (DM 2, 4, 14); e, também, “embora as essências da criatura possam ser abstraídas do ser, não o podem da ordem ao ser, ao qual a essência verdadeira e real não pode ser entendida” (DM, I, 4, 22). Embora a seção 4, da disputa 2, seja a mais extensa discussão sobre o que é o ente real e como deve ser entendida a essência real, esse só pode ser compreendido em conjunto com a análise de outras passagens da DM 31, a qual analisa o ente finito enquanto tal. Com efeito, logo na abertura desta disputa, o jesuíta lembra que “ente enquanto ente é dito ser, e pela ordenação ao ser tem razão de ente” (DM 31, 1, 1)<sup>595</sup>.

Depois de tratar do ente infinito nas disputas 29 e 30, Suárez se ocupa do ente finito, na disputa 31. A longa disputa é dividida em 14 seções que poderiam ser agrupadas em quatro tópicos. Nas seções 1-6 trata-se, especialmente, da distinção entre essência e existência. As seções 7-10 se ocupam da existência, das suas causas e dos seus efeitos. As seções 12-13 tratam das classes da essência e da existência. A última seção se ocupa da relação de dependência de Deus e do ente criado. Aqui, o foco estará, principalmente, nas primeiras seis seções dessa disputa.

#### 4.1 Estrutura DM 31, 1

A seção 1, da disputa 31, possui a seguinte estrutura:

1-2 – Colocação do problema;

3-10 – Opinião de que a distinção entre essência e existência é real;

<sup>595</sup> “[...] ens, in quantum ens, ab esse dictum est et per esse vel per ordinem ad esse habet rationem entis” (DM 31, 1, 1, p. 233).

- 11 – Opinião de que a distinção é modal;  
 12-13 – Opinião verdadeira: a distinção é de razão.

#### 4.1.1 Distinção entre essência e existência

Para analisar o ente finito, as três primeiras seções, da disputa 31, perguntam se há distinção entre essência e existência na criatura<sup>596</sup>. Estabelecido que o ente enquanto ente é dito ente por uma ordenação ao ser, Suárez afirma que “ser nós entendemos como a existência atual das coisas” (DM 31, 1, 1)<sup>597</sup>, e o ser de existência atual é o ser fora das causas (*extra causas*), pelo qual a coisa criada é posta fora do nada (DM, 31, 1, 2)<sup>598</sup>. Uma coisa não pode existir por uma denominação extrínseca ou enquanto ente de razão, mas por algo que se dá intrinsecamente na coisa mesma. Como o jesuíta argumenta na disputa sobre a individuação: “nada pode ser mais intrínseco a cada ente do que sua entidade” (DM, 5, 3, 13)<sup>599</sup>. Ele dá por evidente que a existência criada é “algo real e intrínseco na realidade existente” (DM 31, 1, 2)<sup>600</sup>, ou seja, a existência precisa ser íntima, se dar intrinsecamente na coisa. Com essas precisões conceituais, passa-se às opiniões sobre a distinção entre essência e existência.

Para sustentar que não há diferença real entre ser e essência, primeiro, analisa-se as opiniões sobre a distinção entre essência e existência. Há três opiniões sobre a distinção entre essência e existência na criatura: 1) a distinção entre essência e existência é real, opinião que parece ser sustentada por Tomás de Aquino e por tomistas posteriores<sup>601</sup>, especialmente

<sup>596</sup> “O tópico orientador desta disputação reside na tese de que não há verdadeira composição entre ser (*esse*) e essência: um não se acrescenta ao outro, compondo uma unidade superior. Do ponto de vista operatório, toda a disputação XXXI vai ser trabalhada pela distinção entre o ser da essência (*esse essentiae*) e a existência propriamente dita. É por aí que se vai realizar simultaneamente a distinção (conceptual) e a identidade (real) entre a essência e a existência. Com efeito, a existência não se identifica com a mera essência, mas com a essência em ato ou essência atual” (CARDOSO, 2011, p. 58).

<sup>597</sup> “[...] esse nos intelligere existentiam actualem rerum” (DM, 31, 1, 1, p. 229).

<sup>598</sup> “[...] ergo esse essentiae creaturae ut sic ex se praescindit ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil, quod nomine esse existentiae actualis significamos” (DM 31, 1, 2, p. 229).

<sup>599</sup> “[...] nihil concipi potest magis intrinsecum unicuique enti, quam entitas eius, [...]” (DM, 5, 3, 13, p. 166).

<sup>600</sup> “Est ergo sermo de existentia creata. De qua praeterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit íntima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constitueret ens actu reale et extra nihil?” (DM 31, 1, 2, p. 229).

<sup>601</sup> De fato, Suárez excita a atribuir essa posição a Tomás. Cf. Maurer (1982, p. 359): “The first answer is that existence is really distinct from the essence of a creature. Suarez describes this opinion as follows: ‘Existence is a reality (*quandam rem*) really distinct in the fullest sense from the entity of a creature’s essence. “‘This,’ Suarez says, ‘seems to be St. Thomas’ opinion, and, understood in this sense, it has been followed by almost all the early Thomists.’ He cites in its favor Capreolus, Cajetan, Francis de Sylvestris, Soncinas, Javelli, Giles of Rome, St. Albert, and Avicenna. Suarez is aware that not all the early Thomists held the real distinction as defined above. Harvey of Nedellec (d. 1323), for one, denied it. Suarez also hesitates to ascribe it to St. Thomas, saying that it seems to be his opinion. And indeed Suarez has good reason to be cautious. St. Thomas does not teach the real

Egídio Romano (DM 31, 1, 3-10)<sup>602</sup>; 2) a distinção é modal, opinião sustentada por Duns Scotus (DM 31, 1, 11); e 3) a distinção é de razão, posição de Suárez (DM 31, 1, 12-13).

O jesuíta elenca cinco argumentos a favor da opinião que diz que a distinção entre essência e existência é real<sup>603</sup>. O primeiro argumento é que os predicados essenciais não requerem uma causa eficiente; mas a existência só convém à criatura em virtude da causa eficiente, não podendo-se afirmar que a criatura existe sem ser produzida. Logo, se a criatura requer uma causa eficiente para existir, a existência é uma realidade distinta da essência (DM 31, 1, 4)<sup>604</sup>. O segundo, se o ser da criatura é algo recebido, é recebido na essência. Se não fosse algo recebido, seria um ato puro ilimitado. Logo, para que o ser da criatura seja algo finito e limitado é preciso que seja recebido na essência (DM 31, 1, 5)<sup>605</sup>. O terceiro, se toda criatura é algo realmente composto e se toda criatura se compõe primeiramente de existência e essência, então estas são realmente distintas (DM 31, 1, 6)<sup>606</sup>. O quarto, em uma substância composta de matéria e de forma, a existência é algo distinto da matéria e da forma; logo é uma realidade distinta da essência da substância (DM 31, 1, 7-9)<sup>607</sup>. O quinto argumento, alude a uma razão teológica: “a essência criada se separa na coisa mesma de sua existência; logo se distingue realmente dela” (DM 31, 1, 10)<sup>608</sup>. Prova-se, porque ao se corromperem ou serem aniquiladas, as coisas criadas, perdem a existência, mas não a essência. Essas são as cinco razões pelas quais, segundo Suárez, os tomistas sustentariam que essência e existência se distinguem realmente.

distinction as described by Suarez; for him, existence is not a thing or reality (*res*) really distinct in the fullest sense from essence conceived as having a reality or entity of its own. In St. Thomas' view, essence and being (*esse*) really differ, but not as two entities or realities. The definition of the real distinction proposed by Suarez is that of Giles of Rome and followed by most of the Thomist school. Suarez shows no awareness of the authentic doctrine of St. Thomas”.

<sup>602</sup> “Prima est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui thomistae” (DM 31, 1, 3).

<sup>603</sup> Praticamente cada um desses argumentos mencionados na primeira seção serão analisados em detalhes pelo jesuíta em seções posteriores: argumento 1 será desenvolvido na seção 12, argumento dois, seção 13, argumento quatro, seção 11.

<sup>604</sup> “Primum, quia praedicata essentialia conveniunt creaturae absque interventu causae efficientis; propter hoc enim ab aeterno fuit verum dicere hominem esse animal rationale; sed existentia non convenit creaturae nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse nisi facta sit; ergo esse creaturae est res distincta ab essentia eius, quia non potest una et eadem res esse et non esse per efficientem causam” (DM, 31, 1, 4, p. 230).

<sup>605</sup> “Secundo argumentor, quia esse creaturae est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi” (DM, 31, 1, 5, p. 230).

<sup>606</sup> “Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo componitur omnis creatura ex esse et essentia, tamquam ex actu et potentia realiter distinctis” (DM, 31, 1, 6, p. 231).

<sup>607</sup> “Quarto, in substantia composita ex materia et forma, esse est quid distinctum a materia et a forma et a natura composita ex utraque; ergo est res distincta a tota essentia talis substantiae; ergo idem erit in reliquis entibus creatis” (DM, 31, 1, 7, p. 231).

<sup>608</sup> “Quinto, praeter rationes metaphysicas adiungere possumus theologiam rationem, quia essentia creata separatur in re ipsa a sua existentia; ergo distinguitur realiter ab illa” (DM, 31, 1, 10, p. 232).

A segunda opinião, de Scotus, é que a existência e a essência se distinguem apenas *ex natura rei*, ou seja, formalmente. A existência não é realmente distinta da essência, mas é apenas um modo dela. Prova-se porque não há necessidade de postular uma distinção maior que essa (DM 31, 1, 11)<sup>609</sup>.

A terceira posição diz que só há uma distinção de razão entre essência e existência, e é esta a posição que Suárez adota. O ente é real por sua constituição intrínseca, e não por algo distinto extrinsecamente. Por isso só há distinção de razão entre a existência e a essência:

Esta terceira opinião deve ser explicada de tal maneira que se faça a comparação entre a existência atual, a que chamam ser em ato exercido, e a essência atual existente. E assim afirma esta opinião que a existência e a essência não se distinguem na coisa mesma, se bem que a essência, concebida abstrata e precisamente, enquanto está em potência, se distingue da existência atual tal como o não ente do ente. E julgo que esta sentença assim explicada é totalmente verdadeira. Brevemente, o fundamento consiste em que uma coisa não pode constituir-se intrínseca e formalmente na razão de ente real e atual por algo distinto dela própria, já que, pelo próprio fato de que um se distingue do outro cada um possui a condição de ente como distinto do outro e, por conseguinte, não formal e intrinsecamente por aquele (DM 31, 1, 13)<sup>610</sup>.

O primeiro ponto a destacar é que aqui se considera a existência atual e a essência atual existente. O problema da distinção entre essência e existência será desenvolvido, pelo jesuíta, tendo como critério a ‘existência atual’ e a ‘essência atualmente existente’. Uma coisa não pode se constituir em si por algo distinto dela mesmo; por isso, no ente real só há distinção de razão entre a essência e a existência, como ficará detalhado à frente.

É preciso vários esclarecimentos para compreender por que a distinção entre essência e existência, na criatura, é de razão (a qual estende por toda a disputa 31, mas o núcleo argumentativo vai, ao menos, até a seção VI). O primeiro deles é explicar o que a essência é antes de ser atualmente existente. Como já se viu anteriormente na DM 2, 4, 7, ao analisar o ente real, Suárez lembra que uma compreensão mais completa do ente real dependia de várias questões, e a primeira delas seria qual é a entidade da essência real quando não existe em ato.

---

<sup>609</sup> “Secunda sententia est esse creaturae distingui quidem ex natura rei, seu (ut alii loquuntur) formaliter, ab essentia cuius est esse, et non esse propriam entitatem omnino realiter distinctam ab entitate essentiae, sed modum eius. Haec opinio tribuitur Scoto [...]. Fundamentum eorum est quia nonnulla distinctio ex natura rei inter esse et essentiam creaturae videtur omnino necessaria; non est autem necessaria maior quam haec modalis seu formalis; ergo non est maior asserenda, cum distinctiones non sint sine necessitate multiplicandae” (DM, 31, 1, 11, p. 232).

<sup>610</sup> “Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualement existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualement essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Eiusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece” (DM 31, 1, 13, p. 232).

## 4.2 Estrutura DM 31, 2

A seção 2, da disputa 31, possui a seguinte estrutura:

1-5 – Opinião verdadeira: a essência antes de ser produzida por Deus é um absoluto nada;

6 – Objeção;

7-11 – Respostas à objeção.

### 4.2.1 Essência possível e ente de razão

A segunda seção começa mostrando o que a essência é no campo meramente possível, isto é, antes de ser criada por Deus: “a criatura por si mesma e antes de ser produzida por Deus não possui por si nenhum ser real verdadeiro, e em tal sentido, prescindindo do ser da existência, a essência não é nenhuma realidade, mas é absolutamente nada” (DM 31, 2, 1)<sup>611</sup>. Antes de ser produzida, a essência é um absoluto nada<sup>612</sup>, mas é possível de vir a existir. Isto quer dizer que há uma causa que tem o poder de dar existência à essência, se ela em si, guarda uma não repugnância a ser produzida (*non repugnantiam ut fiat*) (DM 31, 2, 2)<sup>613</sup>. Mas essa potência não é intrínseca à essência; é a potência extrínseca do Criador.

Depois de apresentar alguns autores que concordam com essa posição, o jesuíta levanta algumas objeções (segundo ele, de pouca importância) quanto à tese de que a essência é absoluto nada antes de ser criada. Interessa, aqui, a quarta: se a essência antes de existir é absolutamente nada, não é algo real, logo será ente de razão; assim, como pode, então, ser algo possível, como poderia vir a existir, se o ente de razão não é algo, nem pode ser criado (no sentido de ente real)? (DM 31, 2, 6)<sup>614</sup>. Em outras palavras, como a essência possível e o ente de razão são diferentes?

<sup>611</sup> “Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil” (DM 31, 2, 1).

<sup>612</sup> Wells (1983, p. 10) lembra que a estratégia de Suárez de reduzir a essência ao nada desfaz os argumentos das duas *res* que seus adversários sustentavam: “For, with the alleged eternal essences of his adversaries reduced from a *res* to a *nihil*, there is no longer any sound basis for a *duae res* or *res et modus rei* designation to bedarken future discussions of essence and existence. In principle, with this despatching of the creature's essence as an actual eternal *res*, the identity between an actual essence and its actual existence is secured”.

<sup>613</sup> “Atque hoc etiam modo dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat; ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illam efficiendam” (DM, 31, 2, 2, p. 228).

<sup>614</sup> “Quarto, quia, si essentia creaturae secundum se et ut obiicitur simplici intelligentiae Dei nihil reale est, erit ergo ens rationis; quomodo ergo vere dicitur esse aliquid creabile, cum ens rationis nec sit aliquid nec creari possit? Quomodo item scientia est de ente reali, cum sit proprie de essentia et non de existentia?” (DM, 31, 2, 6, p. 229).

Embora antes de ser produzida, a essência seja absolutamente nada, difere do ente de razão porque ela é um ente possível e capaz de existência real, diferentemente do ente de razão que só é objetivamente no intelecto:

[...] a essência possível da criatura [...] não é um ente forjado por ele no intelecto, mas um ente possível e capaz de existir realmente e, portanto, não é um ente de razão, mas compreendido de algum modo sob o ente real. [...] sob o ente real não está apenas o que existe atualmente, mas também o que pode existir. Por isso diz Cayetano [...] que o ente real possui dois sentidos: de um modo se distingue do ente forjado pelo intelecto (propriamente o ente de razão) –; de outro modo, se distingue do que não existe em ato. Logo, a essência da criatura considerada em si mesma, é ente real no primeiro sentido, isto é, em potência, porém não é no segundo sentido, em ato, que é propriamente o ente real (DM 31, 2, 10)<sup>615</sup>.

Portanto, o ente possível pode vir a existir, mas o ente de razão não<sup>616</sup>. Por exemplo, a cegueira pode ter um conceito formal objetivamente no intelecto que o pensa, mas o seu conceito objetivo jamais poderá ser atualmente, pois em si é uma privação, um não ser. Assim, no ente possível não basta a não-contradição, mas ele também não pode ser um *fictum* (CASTELLOTE, 2009, p. 5)<sup>617</sup>. Esse é um ponto importante que deve ser frisado contra as interpretações essencialistas. Para o ente possível vir a existir não basta a não contradição, mas sobretudo, ele não pode ser um *fictum*. Gilson (2016, p. 207-8) não menciona a necessidade do não-*fictum*, mas aponta apenas para a necessidade de não contradição na esteira Suárez-Wolff: “o possível é aquilo que pode existir, precisamente porque, sua noção não implicando nenhuma contradição, nada se opõe a que ele possa existir”; “[para que algo venha a existir basta] a ausência de toda contradição interna”. Apenas a ausência de contradição interna não torna algo possível. Aliás, como vimos na disputa 54, “há alguns entes de razão, que não são entes verdadeiros, porque não são capazes de existência real e verdadeira, nem possuem alguma semelhança verdadeira com entes reais, em razão da qual teriam um conceito comum de ente com entes” (DM 54, 1, 4).

<sup>615</sup> “Ad quartum respondetur essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae non esse ens conflictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendendi. Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Caietanus notavit” (DM 31, 2, 10, p. 232).

<sup>616</sup> Cf. Sanz (1989, p. 146-8).

<sup>617</sup> “[...] para terminar la ciencia de Dios no se requiere que su objeto sea ‘algo’, como ocurre en la ciencia humana, pues en la ciencia de simple inteligencia divina sólo se trata de una denominación extrínseca a la *scientia Dei*. Basta que sea un *esse potentiale* y que no sea algo *ficticio* ni contradictorio en sí mismo. Esto es importante resaltarlo, contra la opinión muy extendida de que para Suárez, todo se basa en la no contradicción y en la mera posibilidad. No puede ser algo sólo no contradictorio, sino y sobre todo, ‘no ficticio’” (CASTELLOTE, 2009, p. 5).

Contudo, se a metafísica de Suárez trata do ente possível, ele não estaria flertando com o mentalismo na medida em que trata, também, daquilo que ainda não é? Ora, o jesuíta argumenta que “as ciências que consideram as coisas abstraindo da existência, não são sobre os entes de razão, mas dos reais, porque consideram as essências reais, não objetivamente no intelecto, mas em si mesmas, ou enquanto são aptas para existir com essas propriedades ou naturezas determinadas” (DM 31, 2, 10)<sup>618</sup>. Portanto, mesmo ao se ocupar do ente possível, a metafísica o considera na medida em que pode vir a existir, e não como entes de razão que não podem ter um correspondente real no mundo. Mas como não há meio entre o ente real e o ente de razão, o ente possível cai sob o ente real.

Outro ponto importante nesta seção são as duas maneiras pelas quais pode-se entender o ‘ser de essência’ (*esse essentiae*). Num sentido, quando as criaturas ainda não foram criadas, ou seja, não são existentes em ato. Nesse caso, a “essência não é um verdadeiro ser real atual na criatura, [...] mas é um ser possível” (DM 31, 2, 11)<sup>619</sup>. Noutro sentido, toma-se o ser de essência quando convêm atualmente na criatura já existente. Nesse caso, não há dúvida que “é ser real e atual [...], porque é certo que na realidade existente a essência mesma é um ente em ato e, por consequência, o seu ser essencial é um ser atual” (DM 31, 2, 11)<sup>620</sup>.

Para compreendermos melhor, precisamos investigar, a partir da terceira e da quarta seção, como e em que se diferenciam o ente em potência e o ente em ato.

### 4.3 Estrutura DM 31, 3, DM 31,4

A seção 3, da disputa 31, possui a seguinte estrutura:

- 1 – Distinção do ente atual e do ente em potência;
- 2-4 – O ente em potência;
- 5-8 – O ente em ato.

A seção 4, da disputa 31, possui a seguinte estrutura:

---

<sup>618</sup> “[...] scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent obiective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus” (DM 31, 2, 10, p. 232).

<sup>619</sup> “Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel obiective in intellectu” (DM 31, 2, 11, p. 232).

<sup>620</sup> “Alio modo sumitur esse essentiae ut actu convenit creaturae iam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus, quia certum est in re existente ipsam essentiam esse actu ens, et consequenter esse essentiale illius esse actuale esse. Hanc tamen actualitatem non habet, nisi per creationem vel productionem agentis, et ut essentia reipsa coniuncta est existentiae” (DM 31, 2, 11).

- 1-3 – Colocação do problema – como a essência da criatura se constitui;  
 4-6 – Solução da questão;  
 7 – Objeção e solução dela.

#### 4.3.1 O ente real: ente atual e ente possível

Estabelecido que a essência, nas criaturas, antes de ser produzida por Deus é nada, Suárez inicia a terceira seção argumentando como e em que se diferenciam, nas criaturas, o ente em potência e em ato, ou a essência em potência e em ato. O primeiro ponto a ter claro é que nas coisas criadas, “o ente em potência e o ente em ato se distinguem imediata e formalmente como o ente e o não ente simplesmente” (DM 31, 3, 1)<sup>621</sup>. Portanto, não há um termo médio entre o ente em potência e em ato; eles são distintos como a visão e a cegueira. Suárez chega a afirmar que o ente em potência “é em absoluto não ente” (DM 31, 6, 22)<sup>622</sup>.

Embora o ente em potência e o ente em ato sejam distintos, ambos estão compreendidos sob o ente real. Desse modo, “o ente atual é próprio das coisas que existem. O ente real não precisa ser atual; pode ser potencial ou possível. Para Suárez o ente real compreende tanto o ser atual [...] como o possível [...]” (GRACIA, 1991, p. 302). A diferença entre o ente real e o ente de razão é que o ente possível (contido sob o ente real) pode vir a existir (ainda que não exista atualmente); diferentemente do ente de razão que nunca poderá existir, a não ser objetivamente no intelecto. Em DM 31, 7, 8<sup>623</sup>, o jesuíta explica que pode haver duplo sentido para a questão se uma coisa existe. Um sentido é se existe atualmente, outro, se é um verdadeiro ser real que pode existir. Ou seja, o último sentido é o ente possível, o ente que expressa a capacidade de existência; o primeiro é o ente atual.

Quando um ente possível é real no sentido de poder ser criado, mesmo que seja ‘nada’, ele possui, em Deus, potência objetiva. Para explicar o que é a potência objetiva, o jesuíta começa por uma opinião de que o ente em potência indicaria um modo positivo, ele seria um ser diminuto e imperfeito em comparação as coisas que estão em ato (DM 31, 3, 2). Essa opinião é rejeitada porque essa potência, ou é produzida ou é totalmente improdúzida. Se é improdúzida, não é algo distinto do Criador; se é produzida, ela mesma estava, antes de ser

<sup>621</sup> “In hac sectione aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter” (DM 31, 3, 1, p. 233).

<sup>622</sup> “[...] atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter privative, tamquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens” (DM 31, 6, 22, p. 249).

<sup>623</sup> “Duplex enim esse potest sensus quaestionis an res sit. Unus, an actualiter existat; alter, an sit verum reale ens, quod esse possit” (DM, 31, 7, 8, p. 253).

produzida, em potência; logo, “este ser em potência objetiva não expressa potência alguma real e positiva que exista atualmente” (DM 31, 3, 3)<sup>624</sup>. Em segundo lugar, ou essa potência permanece na coisa produzida ou não permanece. Se não permanece, não pode ser algo real e positivo. Se permanece, não é uma potência objetiva, mas também subjetiva, no sentido de que as coisas não seriam produzidas a partir do nada, mas a partir de uma potência pressuposta (DM, 31, 3, 3)<sup>625</sup>. Em terceiro lugar, antes de ser produzida, a essência possível é absolutamente nada, portanto, não pode ser potência real positiva (DM 31, 3, 3)<sup>626</sup>. Logo, “o ente em potência enquanto tal não expressa um estado ou modo positivo de ente, mas se prescinde da denominação tomada da potência do agente, implica negação, a saber, a de não ser produzida em ato por tal potência” (DM 31, 3, 4)<sup>627</sup>. Ora, é dito em potência aquilo que ainda não passou ao ato.

Explicado o que é o ente em potência, passa-se ao segundo membro: a essência em ato. Lembrando, novamente (DM 2, 4, 7), que para compreender o que é ente, precisa-se investigar “o que é a existência atual e para que é necessária nas coisas”. Suárez mostra que a diferença do ente em potência e do ente em ato é o fato do ente em ato possuir existência atual: “inclui formal e intrinsecamente a existência”, fato que o ente em potência não possui (DM 31, 3, 5)<sup>628</sup>. O ente em ato e o ente em potência diferem como ente e não-ente, seguindo-se que a essência enquanto ente atual difere imediata e formalmente da essência em potência, por sua entidade atual, já que possui a razão de essência real, diferentemente da essência em potência (DM 31, 3, 8)<sup>629</sup>. Ou seja, a essência atual difere da essência em potência pela sua

---

<sup>624</sup> “[...] ergo hoc esse in potentia obiectiva nullam dicit potentiam realem et positivam quae actu sit” (DM 31, 3, 3, p. 233).

<sup>625</sup> “Secundo, nam vel talis potentia manet in re producta, vel non manet. Si non manet, nihil reale et positivum esse potest; quomodo enim illud ens, quaecumque esse fingatur, si aliquid positivum et reale esset, destrueretur per productionem entis in actu? Si vero illa potentia manet in re producta, iam illa potentia non est obiectiva tantum, sed etiam subiectiva, nec res fierent ex nihilo, sed ex praesupposita potentia, tamquam ex subiecto vel materia ex qua fit res” (DM, 31, 3, 3, p. 233).

<sup>626</sup> “Tertio, supra ostensum est in essentia possibili, priusquam fiat, nihil rei esse” (DM, 31, 3, 3, p. 233).

<sup>627</sup> “Relinquitur ergo ens in potentia ut sic non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia; ideo enim in potentia esse dicitur, quia nondum exivit in actum, et propterea, etiam cum res creatur, desinit esse in potentia, non quia desinat esse subiecta divinae potentiae et contenta in illa, sed quia iam non est tantum in illa, sed etiam ab illa et in seipsa. Hunc ergo statum excludebat illud in potentia” (DM 31, 3, 4, p. 234).

<sup>628</sup> “[...] quod essentia existens addat existentiam supra essentiam in actu, quia essentia quae est ens actu formaliter et intrinsece includit existentiam; per illam enim constituitur ens actu et distinguitur ab ente in potentia” (DM, 31, 3, 5, p. 235).

<sup>629</sup> “Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu et ens in potentia distingui formaliter immediate tamquam ens et non ens, et non tamquam addens unum ens supra aliud ens. Et consequenter etiam est verum essentiam, prout actuale ens, distingui immediate ab essentia potenciali per suamet entitatem actualem, sive ad habendam illam requirat aliam entitatem, vel alium modum, sive non; est enim eadem ratio de essentia in actu quae de quolibet ente in actu” (DM, 31, 3, 8, p. 235).

entidade atual (DM, 31, 3, 8)<sup>630</sup>. O que está em ato possui atualidade, tanto de existência quanto de essência; o que está em potência não possui atualidade, nem de essência e nem de existência.

Depois de tratar da essência da criatura enquanto possível e em ato, Suárez passa, na quarta seção, a tratar da essência da criatura enquanto constituída formalmente na atualidade, isto é, da essência real e atual. Para isso, ele estrutura a argumentação em três pontos. O primeiro é que “a essência real, que é atualmente algo em si mesmo distinto da sua causa, esta intrinsecamente constituída de algum ser real e atual” (DM 31, 4, 2)<sup>631</sup>. Quando um ente deixa de ser em potência e passa ao ato, ele é um ser real e atual. Segundo: a constituição real e atual não se dá por uma composição, senão por “absoluta identidade real” (DM 31, 4, 3)<sup>632</sup> entre a essência e a existência. Se a essência atual se distingue realmente da existência, então, a existência atual também se distingue da essência atual, contudo, nesse modo, se procederia ao infinito. Então, é óbvio que a essência atual e a existência atual “não tem ser distinto pelo qual se constitui na atualidade” (DM, 31, 4, 3)<sup>633</sup>.

O terceiro ponto: “o ser que a essência da criatura se constitui formalmente na atualidade da essência é um verdadeiro ser de existência” (DM 31, 4, 4)<sup>634</sup>. Para provar o terceiro ponto, Suárez o subdivide em três argumentos. O primeiro argumento é que ao dizer *a essência é*, já indicamos que esse ser é verdadeira existência. O *é* não está desvinculado do tempo, e, portanto, indica algo que existe atualmente na realidade (DM 31, 4, 4). Segundo, ser em ato indica verdadeiro ser de existência porque o ser em ato não é eterno, mas temporal (DM 31, 4, 5). O ser da criatura é contingente e não necessário, dado que não possuía a existência e porque a existência pode ser privada uma vez que possuída. Nesse sentido, a existência é contingente, mas a essência é necessária. Contudo, o argumento mais interessante dessa subdivisão é o terceiro. O que é a razão própria de existência? É aquele ente real fora da causa, pelo qual, deixa de ser nada e passa a ser algo, isto é, passa a ser atual e verdadeiro ser

---

<sup>630</sup> “[...] tamen formalissime et immediate in omni sententia separatur essentia actualis a potenciali per suamet entitatem actualem, quam habet in ratione essentiae realis” (DM, 31, 3, 8, p. 235).

<sup>631</sup> “Dico ergo primo: essentia realis, quae in se est aliquid actu distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali” (DM 31, 4, 2, p. 235).

<sup>632</sup> “Dico secundo: haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem” (DM 31, 4, 2, p. 235).

<sup>633</sup> “Secundo declaratur in hunc modum; nam vel essentia actualis distinguitur ex natura rei ab existentia, vel non. Si non, manifestum est nullum habere esse distinctum, quo in tali actualitate constituatur. Si vero distinguitur, ergo etiam distinguitur ex natura rei esse essentiae actualis ab esse existentiae actuali; ergo esse essentiae actualis non distinguitur ex natura rei ab actuali essentia, alioqui in infinitum procederetur; ergo in omni opinione illud esse quo constituitur essentia actualis ut sic, non potest esse distinctum ex natura rei ab ipsa” (DM, 31, 4, 3, p. 235).

<sup>634</sup> “Dico tertio: illud esse quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae est verum esse existentia” (DM 31, 4, 4, p. 235).

de existência. Suárez reforça que “ente em ato é o mesmo que ente existente” (DM 31, 4, 6)<sup>635</sup>. Portanto, quando o ente deixa de ser nada (isto é, passa de ente possível a ente atual), é existente em ato; logo, um ser fora das causas.

Mas é suficiente explicar a existência como aquilo que existe em ato, ou é preciso outro ser, em virtude do qual as coisas existam formal ou atualmente? Esse é o objeto de investigação da quinta seção. Suárez começa afirmando que “todos admitem como certo que a existência é aquilo pelo que uma coisa é formal e intrinsecamente existente em ato” (DM 31, 5, 1)<sup>636</sup>, ou para expressar em uma sentença, “a existência é o existente enquanto tal”. Contudo, há a opinião de alguns teólogos que defendiam a necessidade de um modo de união, ou uma atualidade ulterior, para poder existir atualmente. De todo modo, o jesuíta refuta esta posição e mantém que o ente em ato e o existente são o mesmo: “o ente em ato e o existente significam a mesma realidade e a mesma razão formal, e não se pode, pelo mesmo, imaginar um ser de existência distinto do ser pelo qual cada realidade se constitui na atualidade de sua essência” (DM 31, 5, 11)<sup>637</sup>. Ou seja, a atualidade do ente provém intrinsecamente e formalmente do fato de existir, e não de outro ser ou atualidade ulterior.

Daqui, já podemos depreender um ponto pelo qual, para Suárez, há somente uma distinção de razão. O que constitui uma essência real? Suárez dirá que é a existência real. E essa existência real está intrinsecamente constituída de um ser atual e real; logo, a existência real só se distingue da essência real por uma distinção de razão.

#### 4.4 Estrutura DM 31, 6

A seção 6, da disputa 31, possui a seguinte estrutura:

---

<sup>635</sup> “Tertio declaratur hoc ipsum ex propria ratione existentiae, nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae. Maior videtur esse per se nota ex ipsius termini significatione et communi omnium conceptione. Item, ex immediata et formali oppositione supra declarata inter ens actu et ens in potentia; nam ens actu idem est quod existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod tamen inintelligibile est; ergo illud esse quo formaliter constituitur ens actu in se et extra causas, est etiam esse quo constituitur existens; ergo illud esse est verum esse existentiae” (DM 31, 4, 6, p. 236). Cf. também (DM 31, 5, 11, p. 240).

<sup>636</sup> “Certum est apud omnes existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens” (DM 31, 5, 1, p. 237).

<sup>637</sup> “[...] hoc enim est quod inquirimus, quid addit existere ultra esse actuale extra causas, communicatum per effectonem causae efficientis, quo vere constituitur essentia in ratione entis in actu, cum supponamus non esse sermonem de subsistentia vel inhaerentia; et similiter inquirimus quid addat existens supra ens actu extra causas, supposito quod non addit esse subsistens vel inhaerens. Quia ergo nulla ratio realis distincta a praedictis concipi potest, concludimus ens actu et existens eadem rem et rationem formalem significare, ideoque fingi non posse esse existentiae distinctum ab illo esse quo unaquaeque res in actualitate suae essentiae constituitur” (DM 31, 5, 11, p. 240).

- 1-8 – Rejeição da distinção real;  
 9-12 – Rejeição da distinção modal;  
 13-24 – Opinião verdadeira: só há distinção de razão.

#### 4.4.1 A distinção entre essência e existência é de razão

É somente depois de todos esses esclarecimentos que na sexta seção, da disputa 31, trata-se, propriamente, da distinção entre essência e existência. Nela, se compreende porque há somente distinção de razão entre a essência e a existência. Para explicar o que é o ente real, o jesuíta argumenta que a última questão é saber ‘como a essência se distingue da existência’ (DM 2, 4, 7). Eis, pois, o momento.

Em primeiro lugar, deve-se afirmar que não há distinção real entre essência e existência no ser atual, fora das causas (DM 31, 6, 1). Como já sabemos da abertura dessa disputa, não pode haver distinção real entre essência e existência. A argumentação de Suárez para recusar a distinção real parte da noção de que ente em ato é o mesmo que ente existente, não acrescentando, portanto, algo à realidade ou à essência atual. Não haveria razão para estabelecer uma distinção real entre essência e existência no ente que possui um ser real próprio e intrínseco: “a atualidade da essência tem seu ser atual próprio e intrínseco, em virtude do qual existe fora das causas e na realidade. Pois, que outra coisa é existir senão deste modo?” (DM 31, 6, 4)<sup>638</sup>. E o que é ser constituído intrinsecamente? Ora, “o constituído intrinsecamente pela existência não é senão o existente; o existente e o ente em ato, isto é, não em potência, se identificam totalmente” (DM 31, 6, 6)<sup>639</sup>. Se eles se identificam totalmente, não é preciso estabelecer uma distinção real no ente existente; portanto, não há por que sustentar uma distinção real entre essência e existência nas criaturas. Em outras palavras, para algo existir não é necessária nenhuma entidade distinta dela mesma.

Mas pode haver distinção modal entre a essência atual e a existência? A resposta é negativa. Se não cabe a distinção real, também não cabe uma distinção menor: “o ser real pelo qual a essência atual se constitui imediata e intrinsecamente como ente em ato não pode

<sup>638</sup> “[...] actualis entitas essentiae habet proprium et intrinsecum esse actuale, quo est in rerum natura et extra causas suas. Quid autem aliud est existere quam ita esse? Illa ergo alia entitas non est simpliciter necessaria ad existendum; ergo revera non est existentia” (DM 31, 6, 4, p. 243).

<sup>639</sup> “[...] nam constitutum intrinsece per existentiam non posset esse nisi existens; existens autem et ens actu, id est, non in potentia, idem omnino sunt” (DM 31, 6, 6, p. 243).

distinguir-se *ex natura rei* da essência mesma enquanto é entidade em ato” (DM 31, 6, 9)<sup>640</sup>. O ente em ato é verdadeiro ser de existência, e “fora do ser de existência, não é necessário nenhum outro ser para que a coisa exista, porque é suficiente o ser mesmo intrínseco e entitativo, sendo possível somente um modo, o de subsistência, ou de inerência, e qualquer outra entidade ou modo real instituído é totalmente fictício” (DM 31, 6, 11)<sup>641</sup>. Portanto, não há, uma distinção modal, uma distinção *ex natura*, uma vez que ela estabeleceria uma diferença, mesmo que menor, no qual não há verdadeira distinção.

Negado a distinção real<sup>642</sup> e modal, resta saber se há distinção entre a essência e a existência. O jesuíta sustenta que só pode haver distinção de razão

Nas criaturas a essência e a existência se distinguem, ou como o ente em ato ou o ente em potência, ou, se considerarmos ambas em ato, só se distinguem por razão com algum fundamento na realidade, distinção que bastará para afirmar de modo absoluto que existir atualmente não pertence a essência da criatura (DM, 31, 6, 13)<sup>643</sup>.

Um ponto importante é quando o jesuíta afirma que ‘essência’ e ‘existência’ se distinguem por razão com algum fundamento na realidade. O que isso quer dizer? Quando há distinção de razão com fundamento na realidade, é como se a realidade oferecesse indícios para a razão fazer a distinção. Mas, friso, a distinção é obra da razão, não estando presente na realidade. Quando abstraímos da existência atual pode-se definir determinadas coisas sem recorrer a experiência, por exemplo, o homem. Nesse caso, referimos à essência. Já quando consideramos o homem como um ser fora das causas, necessariamente pensamos na existência atual, portanto, com algum fundamento na realidade<sup>644</sup>.

---

<sup>640</sup> “Quod facile constabit applicando omnes rationes factas; ostendimus enim illud esse reale quo actualis essentia immediate ac intrinsece constituitur ens actu non posse distingui ex natura rei ab ipsa essentia prout est entitas in actu” (DM 31, 6, 9, p. 244).

<sup>641</sup> “Rursus ostendimus hoc ipsum esse reale quo essentia primo constituitur ens actu esse verum esse existentiae; ergo ex hac parte satis iam probatum est tale esse existentiae non distingui ex natura rei ab essentia actuali. Addimus vero ulterius, praeter hoc esse existentiae, nullum aliud esse necessarium ut res existat, quia ipsum esse intrinsecum et entitativum sufficit, eique solum addi potest modus vel subsistendi, vel inhaerendi, et omnis alia entitas vel modus realis institutus solum ad existendum est prorsus confictus. Atque ita relinquitur probatum non solum non dari existentiam quae sit entitas distincta ab entitate essentiae, sed neque etiam quae sit modus ex natura rei distinctus” (DM, 31, 6, 11, p. 245).

<sup>642</sup> Cf. DM 31, 10, 2: “a existência não se distingue realmente da essência”. DM 31, 11, 8: “a existência não se distingue realmente da essência atual”.

<sup>643</sup> “[...] in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existere” (DM, 31, 6, 13, p. 246)

<sup>644</sup> Cf. Mauer (1962, p. 361): “According to Suarez, between a created essence and its existence there is a distinction of reason founded upon reality. To prove this, he points out that we can conceive the essence of any creature without including actual existence in its concept. For example, we can define man without saying whether or not he actually exists. And there is an objective foundation for this distinction in the fact that the creature does not exist necessarily or independently of causes. As a caused being, it can be conceived as standing outside its causes and outside nothingness, and then it is thought of as existing. So a created reality offers an occasion for the mind to conceive it in two ways; first, as definable and therefore as located in a particular genus

Suárez endossa isso na sequência: “a essência e a existência são a mesma coisa, mas é concebido sob a razão de essência, na medida em que a coisa é constituída sob um gênero e espécie determinados” (DM 31, 6, 23)<sup>645</sup>. Por que a essência é constituída sob um gênero e espécie determinados? Porque podemos abstrair da existência atual, e considerar apenas a essência. Podemos definir algo sem precisar recorrer à existência. É isso que o jesuíta apresenta na DM 2, 4, ao tratar da essência real. Com efeito, ele explicou que um dos sentidos de ‘essência’ é o que cabe por primeiro e que por primeiro se constitui intrinsecamente no ser da coisa, se distinguindo, assim, do ente de razão. Por isso, ‘essência’ é adequadamente chamada de ‘quididade’ na medida em que explica o que é cada coisa em particular, de acordo com o gênero e a espécie determinados.

Contudo, quando a essência é concebida sob a razão de existência, considera-se como fora da causa, isto é, fora do nada, e neste caso, também trata-se da mesma realidade:

com efeito, posto que a essência da criatura não possui isto necessariamente por sua força enquanto entidade atual, por isso, quando recebe sua entidade, concebemos algo que há nela que seria uma razão formal de ser fora das causas; e sob esta razão denominamos aquilo existência, ainda que na coisa não seja distinta da própria entidade da essência, contudo, a concebemos sob uma razão e descrição distinta, donde é suficiente uma distinção de razão (DM 31, 6, 23)<sup>646</sup>.

Concebemos uma distinção de razão no ente real, mas não há uma distinção real entre essência e existência na coisa. Aliás, a distinção de razão é exatamente isso: “em si não é verdadeira distinção, mas somente concebida ou forjada pela razão”<sup>647</sup> (DM 7, 1, 7). Porque precisamos estabelecer essa distinção? Porque o ente real recebe o ser de Deus e pode, às vezes, não existir. Nesse sentido, a essência da criatura é por uma abstração precisiva indiferente à existência. Podemos abstrair das criaturas a existência atual. Assim, concebemos a essência como distinta da existência, tanto no ente possível quanto no ente em ato. Basta, portanto, uma distinção de razão entre a essência e a existência, pois na coisa mesma não há distinção real (DM 31, 6, 23).

\*\*\*

---

and species; second, as standing outside its causes. Conceived in the first way, the creature is thought of as an essence; conceived in the second, it is thought of as having existence”.

<sup>645</sup> “Dicendum ergo est eadem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quatenus ratione eius constituitur res sub tali genere et specie” (DM, 31, 6, 23, p. 250).

<sup>646</sup> “Nam, quia essentia creaturae non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo, quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa quod sit formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam quod, licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit” (DM 31, 6, 23, p. 250).

<sup>647</sup> “[...] sed concepta solum seu ratione conficta, et haec est propria distinctio rationis de qua loquimur” (DM 7, 1, 7, p. 252). Cf. também: “vocatur distinctio rationis, quia non sunt dua res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae” (DM, 31, 3, 1, p. 233).

Para compreender a distinção de razão entre essência e existência, foi preciso um longo caminho e várias premissas: o ente em ato e o ente em potência se distinguem como o ente e o não-ente.<sup>648</sup> Quando por abstração precisiva, concebemos o ente real como algo que não possui em si o seu ser atual; já quando como algo que recebe o ser atual de outro, o concebemos como uma essência indiferente à existência. Quando o concebemos em ato, concebemos nele, além da essência, uma razão formal de sua atualidade e a chamamos de ‘existência’. Nesse sentido, o ente em ato é idêntico à existência. A existência é concebida como “um modo mais intrínseco, porque primeiro e formalmente constitui a coisa fora das causas” (DM 31, 12, 10)<sup>649</sup>. Ser fora da causa é existir atualmente. Com isso, nas considerações finais precisamos retomar e testar a viabilidade das interpretações ‘essencialistas’ indicadas no início da tese e deste capítulo, uma vez que nem nos textos da DM 31 parece haver suporte para a desconsideração da existência, por parte do jesuíta.

---

<sup>648</sup> Cf. Di Vona (1968, p. 56).

<sup>649</sup> “Video dici posse existentiam esse modum magis intrinsecum, quia primo et formaliter constituit rem extra causas suas” (DM 31, 12, 10, p. 286).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 5.1 Contra o suposto essencialismo de Suárez

Começamos esta tese, indicando uma interpretação que sustentava haver certo essencialismo na metafísica de Suárez. Sugerimos, porém, que há uma interpretação da metafísica do jesuíta que é mais condizente com os argumentos desenvolvidos nas DM. Analisamos as principais passagens da disputa 31, buscando compreender o que são o ente possível, o ente atual, a existência e a essência. A análise complementou o capítulo um, o qual tratou sobre o objeto adequado e as características da ciência metafísica; o capítulo dois sobre a noção de ente real e o conceito objetivo; e o capítulo três, o qual tratou sobre o ente de razão. Na introdução, indicamos que um dos objetivos da tese era testar a viabilidade de uma interpretação essencialista no conjunto dos textos analisados. É o momento, pois, de recusá-la.

Qual é o principal perigo de uma interpretação essencialista? O principal perigo é tomar o ente possível como um par mais importante do que o ente atual, ou ainda, nas palavras de Floucat (1994, 372-3), “é terminar considerando a essência possível como o núcleo do real e a existência como um apêndice daquela”. Nos textos analisados, não encontramos o possível como um membro mais importante do que a existência. Ao contrário, o possível é, em absoluto, um não ser!

Contudo, o jesuíta inclui o ente possível no ente real. Por isso, segundo as interpretações essencialistas, o ente real seria um objeto mental. Nesse sentido, o objeto próprio de investigação da metafísica seria o possível, já que não teria alguma referência à existência: “Le hors-néant qui suffi t à stabiliser l’objet de la métaphysique générale n’a pas même besoin d’en appeler à une eff ectuation à venir, ne requiert aucune référence –même implicite– à la spère de l’existence” (COURTINE, 1990, p. 287). Não podemos concordar com essa interpretação porque o objeto adequado da metafísica é o *ens in quantum ens reale*. Aliás, Suárez é explícito na DM 3, 1, 10: “a metafísica, [...] é uma ciência real e verdadeira. [...] Ora, não demonstra algo construído pelo intelecto”. Como já vimos, quando tomado em sentido nominal, *ens reale* designa a essência real. A explicação do que é a essência real contempla uma definição por negação – não-contradição – e uma definição por afirmação – aquilo que é apto a existir realmente. Portanto, como vimos ao analisar a disputa 31, a realidade do ser não é não-repugnância ou não-contradição, mas a existência atual<sup>650</sup>. Cabe

---

<sup>650</sup> Cf. Heider (2017, p. 117-8).

lembrar que o ente possível está sob o ente real, como possibilidade de existir, mas essa ‘possibilidade’ não é intrínseca do ente possível, e sim, extrínseca.

Outro ponto que considero fundamental é não confundir ‘abstração precisiva’ (DM 2, 4, 9) com inaptidão profunda por conceber a existência<sup>651</sup>. Na própria distinção entre essência e existência há somente distinção de razão, porque não somos capazes de as conceber sem ‘abstrair’ as duas noções, dada a limitação de nosso intelecto; em outras palavras, precisamos considerá-las uma de cada vez. Assim, também no ente: “‘ente’ tomado com força de nome significa o que tem essência real, prescindindo da existência atual, não a excluindo ou negando, mas apenas abstraindo dela precisamente” (DM 2, 4, 9). Ou seja, Suárez não nega ou abandona a existência, mas para conceber a essência real, abstraímos a noção de existência, a deixamos de lado ou, não a consideramos por ora, mas nunca a negamos ou a abandonamos.

Além disso, o conceito objetivo de ser não trata de uma estrutura puramente mental ou conceitual, como sugere Gilson (2016, p. 175): “Perguntar-se o que é o ser é buscar, portanto, qual conceito objetivo corresponde a esse termo no pensamento”. Diferentemente, o conceito objetivo de ser busca revelar a estrutura real do ser: “Al decir ‘el concepto objetivo de ser’ Suárez no se refiere a nada abstracto, sino a la estructura real del ser, que puede ser algo actual o algo que se dirige a, o tiene una *aptitudo* para, la actualidad” (HEIDER, 2017, p. 113). Não podemos confundir o ‘ser mental’ do conceito objetivo com o ‘ser mental’ do conceito formal. Sem dúvida, os conceitos objetivos são objeto de consideração mental, mas o sentido que Suárez quer dar a isso é que eles são seres mentais como são, isto é, o que conhecemos como tal (GRACIA, 1991, p. 306-7).

Outro ponto importante que precisamos refletir com mais cuidado a partir dos textos analisados nesta tese, é o fato de Suárez já anunciar a ‘ontologia’ de Timpler e Wolff<sup>652</sup>, por exemplo, libertando o objeto da metafísica de qualquer orientação para o real, e se ocupando apenas do ‘pensável’ ou do ‘não contraditório’. Ora, como sugerimos no início, Suárez parece estar mais preocupado em preservar a doutrina aristotélica do que, propriamente, fornecer

---

<sup>651</sup> “O que importa salientar, ao contrário, é a inaptidão profunda de Suárez em conceber a existência, coisa ou não, como um ato capaz de exercer uma função distinta e de produzir efeitos especificadamente distintos” (GILSON, 2016, p. 183).

<sup>652</sup> “[...] on peut se demander si la métaphysique générale comme ontologie, institué par Suarez [...] n’est pas secrètement sous-tendue par une onto-logique de l’object en général (etwas), de telle sorte que le premier ici serait [...] l’être en sa pure et simple objectité?” (COURTINE, 1990, p. 264-5). “Tendo identificado o ser com a essência, Suárez, ao contrário, foi levado a constituir uma ciência do ser que, com exceção do nome, já anunciava a obra de Wolff “(GILSON, 2016, p. 206). “Independente do que se possa dizer acerca disso, Wolff conserva do suarezismo essa tese fundamental de que a essência, e não o existir, é aquilo de que há de primeiro no ser e a fonte de todas as operações” (GILSON, 2016, p. 213).

uma nova orientação metafísica (DARGE, 2015, p. 95). Acompanhamos essa intenção do jesuíta por, praticamente, todo o capítulo um.

Contudo, para compreender se de fato Suárez já anunciava essa nova ‘ontologia’<sup>653</sup>, vamos rapidamente, a partir de Boulnois (2015), apresentar o que a ontologia de Timpler abarcava: “de fato, o metafísico não apenas contempla o ente, mas também o nada. [...] Entendemos de maneira mais ampla a coisa que é considerada em metafísica de modo que sob ela seja compreendido [...] todo inteligível” (TIMPLER, apud BOULNOIS, 2015, p. 276). Para Timpler, então, o “objeto adequado da metafísica se torna o puro pensável, não o real” (BOULNOIS, 2015, p. 276). Essa ciência trataria, também, dos entes de razão, e nesse sentido, seria uma ciência do puro pensável. Para a metafísica de Timpler a denominação *tinologia* de Courtine (1990, p. 536) é perfeitamente adequada, já que o metafísico se ocupa também do nada. Entretanto, podemos atribuir a Suárez um papel determinante na “essencialização”, na “construção de uma ciência do ser que, com exceção do nome, já anunciava a obra de Wolff”? (GILSON, 2016, p. 206).

Pelos textos analisados nesta tese, não podemos argumentar nessa linha. Se, para Timpler, a metafísica trata ‘de todo inteligível’, Suárez é explícito que os entes de razão não fazem parte do objeto adequado da metafísica. Nesse sentido, a metafísica se ocupa do ente real e não de todo inteligível, ou de qualquer coisa que seja pensável. Sem dúvida, forjamos entes de razão, mas a metafísica não os inclui como objeto adequado. Ela apenas trata deles na medida em que é preciso uma ciência que desenvolva uma teoria geral sobre eles.

Talvez Suárez não tenha desempenhado um papel decisivo, ou não desempenhou nenhum papel na ‘essencialização’, na ‘metafísica do puro pensável’ ou ‘nas origens da ontologia’: “a ontologia entendida como tinologia não provém de uma proximidade intelectual com a ‘escolástica espanhola’, ‘suareziana’ ou ‘jesuíta’ em geral, mas da dependência direta de um filão da escolástica alemã em relação a um autor preciso: Perera. Suárez nada tem a ver nessa história” (BOULNOIS, 2015, p. 282). Portanto, se quisermos dar suporte às interpretações ‘essencialistas’, deveríamos estudar Perera, e não Suárez<sup>654</sup>.

Ao longo desta tese buscamos compreender, acompanhando os textos do jesuíta, o que é ente real e ente de razão, bem como os aspectos metafísicos relacionados a eles. O percurso empreendido até aqui manifesta que a metafísica de Suárez é uma ciência real, com um objeto real.

---

<sup>653</sup> Ou como indica Courtine (1990, p. 537) “[...] la métaphysique moderne n’est point ontologie, mais bien tinologie, science générale (Leibniz) du *cogitabile*, de la chose au sens de ‘quelque chose’”.

<sup>654</sup> Cf. Lamanna (2014) para esse debate.

## 5.2 A barba de Suárez e a filosofia analítica da ficção

A natureza e os fundamentos da ficção são temas amplamente estudados na filosofia analítica contemporânea. Aliás, o problema das ‘coisas que não são’ ocupa os filósofos há muito tempo. Platão já se ocupava do velho problema de Parmênides do não ser. Quine (2011, p. 12) apelidou o problema do não ser de *a barba de Platão*:

Esse é o velho enigma platônico do não ser. O não ser deve, em certo sentido, ser, caso contrário, o que é aquilo que não há? Essa doutrina emaranhada pode ser apelidada de *a barba de Platão*; historicamente, ela se mostrou resistente, fazendo frequentemente a navalha de Ockham perder o corte (QUINE, 2011, p. 12).

Nesta seção final, utilizaremos *a barba* de Suárez para fazer um contraponto entre os problemas dos entes de razão e alguns aspectos da filosofia analítica contemporânea. Nesse sentido, Thomasson (1999) introduziu uma dupla distinção que ficou conhecida na filosofia da ficção. A primeira delas, chamada de questão metafísica, é ‘se houvessem entidades ficcionais, como elas seriam? A segunda, de ordem ontológica, ‘será que há tais entidades?’ Seguindo a apresentação de Salis (2013), há diferentes caminhos para responder estas duas perguntas. De um lado, há os ‘irrealistas ficcionais’ que acreditam que não há entidades ficcionais, e, assim dão uma resposta negativa à questão ontológica, e nem tentam sequer responder à questão metafísica. De outro lado, há os ‘realistas ficcionais’ que dão uma resposta positiva à questão ontológica e oferecem vários tipos de respostas às questões metafísicas. Os ‘realistas ficcionais’ podem ser identificados em três teorias metafísicas principais: o meinongianismo ficcional, o possibilismo ficcional e o criacionismo ficcional<sup>655</sup> (SALIS, 2013, p. 2). Analisemos, brevemente, cada uma dessas teorias.

Alexius Meinong (1853-1920) defendeu não apenas que há entidades ficcionais, mas também, que elas são objetos não existentes. Essa tese ficou conhecida como a Teoria dos objetos, *Gegenstandstheorie*. A grande vantagem do meinongianismo é a capacidade de explicar que, ao menos em algum sentido, as entidades ficcionais compartilham as mesmas propriedades que objetos de fato existentes. Ou seja, é possível falar de propriedades das coisas que não existem. Por exemplo, quando dizemos ‘a montanha de ouro’ (que não existe) e o ‘monte Roraima’ (que existe) ambos compartilhariam a propriedade de ‘ser uma montanha’.

Segundo Meinong a metafísica deu muita atenção ao que existe de fato e esqueceu dos objetos não-existentes:

---

<sup>655</sup> O ‘criacionismo ficcional’ é mais bem designado por ‘artefactualismo ficcional’ cf. Lemos (2019, p. 70-71).

A Metafísica lida, sem dúvida, com a totalidade do que existe. Mas, a totalidade do que existe, incluindo aí o que existiu e o que existirá, é infinitamente pequena em relação a totalidade dos objetos de conhecimento; e que se tenha negligenciado isto tão facilmente tem, bem entendido, o seu fundamento no fato que o interesse vivo pelo efetivo, que está em nossa natureza, favorece esse excesso que consiste em tratar o não-efetivo como um simples nada, mais precisamente, a tratá-lo como algo que não oferece ao conhecimento nenhum ponto de apreensão ou nenhum que seja digno de interesse (MEINONG, 2005, p. 96).

Ao dedicar sua última disputa aos entes de razão, Suárez teria agradado ou ao menos tido uma noção de completude metafísica, aos olhos de Meinong. Para provar que há objetos que não existem, Meinong parte do chamado ‘princípio da intencionalidade’, no qual não ocorre ato mental que não seja direcionado a um objeto, ou seja, “está orientado para algo” (MEINONG, 2005, p. 94). Desse modo, a ideia de um quadrado redondo está orientada para a existência de um quadrado redondo, que é um objeto contraditório; já, a montanha de ouro pressupõe a existência de uma montanha de ouro. Guardadas as devidas proporções, o jesuíta também afirma que a disputa sobre o ente de razão “não ocorre sem algum pensamento sobre ele” (DM 54, 1, 7). Penso que Suárez não aceitaria que pensar ‘em um quadrado redondo’ orienta a existência de um quadrado redondo, ou seja, pensar em um ente de razão não o torna existente no sentido meinongiano, já que para Meinong o quadrado redondo não só é quadrado como é redondo: “não apenas a célebre montanha dourada é de ouro como o círculo quadrado certamente é tanto quadrado quanto é redondo” (MEINONG, 2005, p. 100). O jesuíta não concordaria que objetos contraditórios poderiam existir enquanto objetos contraditórios, porque os entes de razão são sombras dos entes reais, pois eles são forjados por analogia com os entes reais, e, assim se concebemos objetos contraditórios, na verdade, trata-se de um ‘erro’, pela fraqueza do nosso intelecto. Ao constatar o erro, não o concebemos como objeto contraditório, e sim, como mera junção de sons. Contudo, parece que Suárez concordaria com a primeira premissa, de que quando tratamos de objetos não existentes (não-contraditórios, portanto) estaríamos, necessariamente, pensando sobre esse objeto.

Para provar o princípio de intencionalidade, Meinong concebe dois modos de ‘ser’ (*Sein*): a existência e a subsistência. Objetos reais existem, como a cadeira e o computador, enquanto círculos quadrados, montanha de ouro ou quimeras, apenas subsistem: “[...] os objetos ideais, certamente, são dotados de uma subsistência (*bestehen*), mas em nenhum caso de existência (*existieren*) e, por conseguinte, não podem de maneira alguma ser efetivos” (MEINONG, 2005, p. 97). Nos objetos que não existem, os quais o autor chama de ‘objetos ideias’ há um tipo diferente de ‘existência’, a subsistência. Nesse sentido, Meinong é acusado de introduzir ‘minoxidil’ e ‘finasterida’ – um supertônico – na barba de Platão, multiplicando as entidades.

Diferentemente, o possibilismo ficcional afirma, como o próprio nome indica, que há entidades ficcionais, e que essas entidades são objetos possíveis, ou seja, “segundo esta versão da tese metafísica, as entidades ficcionais não existem no mundo actual, mas existem nalgum outro mundo possível” (SALIS, 2013, p. 10). A grande vantagem dessa posição é o fato de poder afirmar que as entidades ficcionais não existem no mundo atual, sem precisar recorrer ao conceito de ‘subsistência’ meinongiano. Também não estão comprometidos com o ‘princípio da intencionalidade’ de Meinong. Nesse sentido, dizer que ‘o capelobo existe’, não implica que ‘capelobo’ tenha um referente no mundo atual, bastando ter um referente em algum mundo possível (SALIS, 2013, p. 10-11).

Contudo, essa posição enfrenta pelo menos três problemas<sup>656</sup>. O mais sério é o problema da “não-unicidade ou indeterminação ontológica”. Basicamente, esse problema trata de saber quais são os critérios de identidade dos personagens ficcionais. Quais características dos objetos não existentes em diferentes mundos possíveis preservariam a identidade de determinado objeto? Por exemplo, há várias características que Conan Doyle atribuiu a Sherlock Holmes. São possíveis várias características diferentes que refiram Sherlock em diferentes mundos possíveis, mas, qual seria a versão ‘verdadeira’? (SALIS, 2013, p. 11).

Já o artefactualismo sobre a ficção afirma que há entidades ficcionais, e que “as entidades ficcionais são artefatos humanos abstractos, criados por autores através da actividade de contar histórias” (SALIS, 2013, p. 15). A partir, especialmente, da obra de Thomasson (1999), podemos traçar algumas aproximações entre a filosofia analítica da ficção e os entes de razão. A perspectiva de Suárez com Meinong já foi tratada, por exemplo, por Cantens (1999). Mas desconheço aproximações entre Suárez e o artefactualismo. Essa aproximação se mostrará válida tanto para questões que Suárez responde, quanto para questões que o jesuíta não apresenta respostas, mas o artefactualismo indicaria um caminho possível. Pretendo, em seguida especular possíveis caminhos ao problema dos entes de razão da teoria de Suárez, a partir do artefactualismo.

Segundo Novotny (2013, p. 107-110) podemos elencar algumas perguntas as quais Suárez não ofereceu respostas: Se ninguém está pensando em uma quimera, ainda existe uma quimera? Qual o lugar das ficções literárias na teoria dos entes de razão, de Suárez? Pode-se pensar no mesmo ente de razão em duas ou mais ocasiões? Como explicar a referência a um objeto inexistente e uma falha na referência a um objeto? Em que momento passam a existir os entes de razão? Quando um ente de razão deixa de existir? Entes de razão inflam

---

<sup>656</sup> A segunda dificuldade do possibilismo diz respeito aos objetos ficcionais impossíveis e a terceira às afirmações extraficcionais cf. Salis (2013, p. 13-14).

(acrescentam ‘minoxidil’ e ‘finasterida’) a ontologia de Suárez e violam a ‘navalha de Ockham’?

Quanto à última pergunta, se Meinong usou um tônico para a *barba* de Platão, Suárez manteve a *barba* sempre muito aparada, (usando uma lâmina de barbear muito afiada), porque os entes de razão possuem um estatuto ontológico diferente do estatuto dos entes reais. Assim como os artefatos ficcionais, os entes de razão não ocupam lugar no espaço e nem estabelecem relações causais com outros objetos existentes (LEMOS, 2019, p. 67). Do mesmo modo, o jesuíta distingue, claramente, ente real e ente de razão e frisa, várias vezes, que eles são tratados na metafísica por analogia aos entes reais; os entes de razão são ‘sombras’ dos entes reais, ou seja, não possuem um estatuto ontológico como o quer Meinong, por exemplo.

Talvez, outra pergunta interessante que podemos fazer na relação dos entes de razão com o artefactualismo é quando e como são criadas as entidades ficcionais. Já sabemos que os entes de razão são criados pelo intelecto e possuem uma analogia com os entes reais, embora não compartilhem alguma semelhança com estes, a analogia é apenas por proporcionalidade. Eles ainda existem apenas objetivamente no intelecto. Um dos pontos de investigação do artefactualismo é saber quando a entidade ficcional propriamente é criada. O capítulo 3, de *Fiction and Metaphysics*, Thomasson (1999, p. 35) argumenta que “as dependências imediatas de uma personagem ficcional são, primeiro, relativas aos atos criativos do seu autor ou autores e, segundo, relativas à obra literária”. A autora defende que personagens ficcionais são artefatos abstratos. Nesse sentido, os personagens ficcionais são criados e possuem uma ‘dependência histórica rígida’, isto é, são propositalmente criados pelos humanos. A dependência relativa à obra literária é uma dependência constante genérica, “constante porque uma personagem existe apenas na medida em que alguma obra literária sobre ela permanece, e genérica porque uma personagem pode ser mantida pela presença de qualquer das várias obras literárias diferentes” (THOMASSON, 1999, p. 36). Portanto, a dependência rígida é a dependência do autor; a dependência genérica é de livros, grupos literários, falantes que lembrem do personagem. Mas como referimos, adequadamente, os personagens ficcionais? É preciso uma fixação da referência.

Precisamos recorrer à diferença de Donnellan sobre uso atributivo e referencial de descrições definidas, e a teoria da referência dos nomes como designadores rígidos de Kripke para apresentar uma hipótese de como fixaríamos a referência de nomes a objetos ficcionais. O ponto é como explicamos a referência a um objeto inexistente?

No artigo *Reference and Definite Descriptions* (1966), Keith Donnellan propôs uma diferenciação entre os usos atributivos e referenciais de descrições definidas:

Chamarei os dois usos de descrições definidas que tenho em mente de uso atributivo e uso referencial. Um falante que use a descrição definida atributivamente numa asserção diz alguma coisa sobre quem quer ou o que quer que seja de modo tal e tal. Um falante que use a descrição definida referencialmente numa asserção, de outro lado, usa a descrição para permitir que sua audiência especifique sobre quem ou o que ele está falando e diz alguma coisa sobre essa pessoa ou coisa. No primeiro caso, pode-se dizer da descrição definida que ela ocorre essencialmente, pois o falante quer asserir algo sobre o que quer ou quem quer que satisfaça aquela descrição; mas no uso referencial, a descrição definida é meramente uma ferramenta para um certo trabalho: chamar a atenção para uma pessoa ou coisa. Em geral, qualquer outro instrumento poderia fazer o mesmo trabalho: outra descrição ou outro nome, por exemplo. No uso atributivo, o atributo “ser de tal e tal modo” é importante, enquanto, no uso referencial, o mesmo não ocorre (DONNELLAN, 1966, p. 285).

Donnellan afirma que, ao usar a descrição “o assassino de Smith é insano” uma pessoa pode fazê-la de uso atributivo ou referencial. Se o fizer de um modo atributivo “[...] ele quer se referir ao assassino de Smith, quem quer que ele seja” (BRITO, 2003, p. 109). Se o fizer referencialmente, o falante quer “se referir a um objeto determinado, por exemplo, a Jones, que poderia ser a pessoa acusada de ser o assassino de Smith” (BRITO, 2003, p. 109). Em outras palavras, o uso referencial de uma descrição definida é usado “quando ele quer chamar a atenção de seus interlocutores para uma pessoa ou objeto. O uso referencial de uma descrição definida equivale a um gesto de apontamento, e não requer que o referente satisfaça de fato a descrição” (BRZOZOWSKI, 2012, p. 95). Diferentemente, ao usar uma descrição atributivamente, “[...] um falante quer dizer algo a respeito de qualquer pessoa ou coisa que satisfaça aquela descrição, mesmo que o falante não saiba de quem ou o quê se trata” (BRZOZOWSKI, 2012, p. 96).

Como podemos utilizar essa diferença para objetos inexistentes? Usaríamos as descrições de modo referencial quando apontamos para determinado objeto, mesmo tendo descrições equivocadas. Suponha que você e a sua esposa estão observando uma pintura de uma sereia quando, na verdade, se trata de um dugongo. Ela afirma ‘aquela sereia do quadro parece estar nadando’. Assim, referiu-se ao objeto, o gesto de apontar chamou a atenção para o objeto, mas a descrição não refere, adequadamente, o objeto porque se trata de um dugongo e não de uma sereia. Mas mesmo com uma descrição inadequada, a referência ocorreu.

Por outro lado, no uso atributivo, ao falar de quimeras, por exemplo, só haveria uma expressão que satisfaria o nome ‘quimera’, mesmo que o falante não saiba do que se trata ‘quimera’. Desse modo, precisaríamos admitir que quando falamos de quimera, usamos a expressão definida de modo atributivo: ‘ser mitológico, geralmente representado com um corpo híbrido entre leão, cabra e serpente ou dragão’. Mesmo quando falamos de objetos não existentes, é preciso um conjunto de expressões que satisfaçam esse nome. Portanto, parece

necessário usarmos essas expressões de modo atributivo. Para compreender como fixaríamos descrições a nomes é preciso recorrer a Kripke.

A teoria de Kripke que diferencia fixar e transmitir referência ficou conhecida como *causal-histórica*. Segundo Kripke “[...] os nomes são designadores rígidos”. Contudo, o que são designadores rígidos? “[...] Uma expressão é um designador rígido se ela designar o mesmo objecto em todos os mundos possíveis” (KRIPKE, 2012, p. 99). Mas o que são mundos possíveis? “Um mundo possível é dado pelas condições descritivas que lhe associamos” (KRIPKE, 2012, p. 93), ou seja, são condições estipuladas (KRIPKE, 2012, p. 100). Em outras palavras, um mundo possível “não é, por conseguinte, um outro mundo, mas esse mesmo mundo visto da perspectiva de outras possíveis circunstâncias além das factuais” (BRITO, 2003, p. 152).

Com a noção de designador rígido, Kripke quer que o nome seja “[...] capaz de identificar o objeto onde quer que ele esteja, em todos os mundos possíveis” (CARDOSO, 2003, p. 104). Assim, um nome será um designador rígido se designar o mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis. Para Kripke, o nome próprio é

[...] o eixo sobre o qual se constroem os enunciados contrafactuais, e isso só é possível porque ele funciona como um designador rígido do objeto real que nomeia, e sobre o qual se constroem os mundos possíveis. A sua semântica para a lógica modal, então, está perfeitamente articulada com a sua teoria dos nomes e sua base empirista, à medida que dá prioridade ao mundo real, ponto de partida para a construção de outros mundos (COSTA, 2004, p. 195-196).

Podemos especular mais uma aproximação com Suárez. A metafísica de Suárez trata do ente real, mas se ocupa também dos entes de razão. Haveria uma dependência ontológica dos entes de razão, na medida em que eles são forjados sempre em analogia com os entes reais. Mas, também com Suárez a metafísica se ocupa e dá prioridade para o ente real. É só a partir do ente real que se pode forjar os entes de razão.

Os designadores rígidos se distinguem, segundo Kripke, entre designador rígido de fato ou fortemente rígido e designador não-rígido ou accidental. O nome que não designar o mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis é um designador não-rígido ou accidental. De outro modo, quando pensamos “que uma propriedade é essencial a um objecto, o que costumamos querer dizer é que ela é verdadeira desse objeto em todos os casos em que este exista” (KRIPKE, 2012, p. 99) e desse modo, é um designador rígido de fato.

Pode ser verdade que em 1970, o presidente dos EUA poderia ser outra pessoa que não o presidente dos EUA em 1970; não obstante, nenhuma outra pessoa além de Nixon poderia ter sido Nixon (KRIPKE, 2012, p. 99). Segundo Brito (2003, p. 153) “[...] a tese de que nomes próprios designam o mesmo objeto em todos os mundos possíveis pressupõe a tese, [...] de

que um certo objeto permanece o mesmo em todos os mundos possíveis”. De fato, Kripke (2012, p. 99-100) defende que os nomes são designadores rígidos “[...] porque apesar de o homem (Nixon) poder não ter sido presidente, não se dá o caso de que ele pudesse não ter sido Nixon [...]. Se assim for ao dizer o nome ‘quimera’, este permanece o mesmo em todos os mundos possíveis.

Mas só a fixação da referência não é suficiente. É preciso, também, uma ‘cadeia de comunicação’ para explicar como o nome é transmitido. Para Kripke “[...] a fixação da referência se dá por meio de um batismo, ou cerimônia de nomeação, e a transmissão da referência se dá simplesmente pelo fato de que as pessoas comunicam a referência do nome umas às outras” (BRZOZOWSKI, 2012, p. 87-88). Kripke afirma:

Um bebê nasce; os pais dão-lhe um nome. Falam dele aos amigos. Outras pessoas conhecem-no. Falam dele aos amigos. Outras pessoas conhecem-no. Através de vários gêneros de conversa, o nome espalha-se de elo em elo, como numa cadeia. Um falante que está mesmo no fim desta cadeia e de que, por exemplo, ouviu falar de Richard Feynman, no mercado ou noutra sítio qualquer, pode estar a referir-se a Richard Feynman mesmo que não consiga lembrar-se de quem foi a primeira pessoa que lhe falou de Feynman ou sequer de ninguém que lhe tenha falado de Feynman. Sabe que Feynman é um físico famoso. Há uma certa cadeia comunicativa que chega ao falante e em cuja outra extremidade está o próprio homem (KRIPKE, 2012, p. 152).

Ao transmitir determinado nome, esse seria passado de “elo em elo”, como em uma corrente – em uma cadeia de comunicação – até atingir o falante, mesmo que não saiba ou se lembre de qualquer característica ou quem foi Feynman.

Contrariamente, ao fixar a referência, estaríamos definindo o nome àquele determinado objeto (pessoa, animal etc), em uma espécie de batismo inicial.

Poderíamos enunciar assim o esboço de uma teoria: há um ‘baptismo’ inicial. Aí, o objecto pode ser nomeado por ostensão; ou, então, a referência do nome pode ser fixada por uma descrição. Quando o nome é ‘transmitido de elo em elo’, julgo que o receptor do nome tem de ter a intenção, quando o aprende, de o usar com a mesma referência que o homem a quem o ouviu. Se ouço o nome ‘Napoleão’ e decido que seria um bom nome para meu papa-formigas de estimação satisfaço esta condição (KRIPKE, 2012, p. 157-158).

O interessante é que esse argumento de Kripke consegue explicar como a pessoa que não conhece nenhuma descrição definida a respeito do nome “capelobo” consegue se referir ao nome “capelobo” de maneira bem sucedida, pois o nome fixa, por ser um designador rígido a descrição ao nome em todos os mundos possíveis, ou seja, utiliza a mesma referência. Como a referência pode ser usada para fixar a referência ao nome:

[...] Suponhamos que dizemos: “Aristóteles foi o melhor aluno de Platão”. Se usássemos isso como uma definição, o nome “Aristóteles” significaria “o melhor aluno de Platão”. Então, é claro que num outro mundo possível esse homem poderia não ter sido aluno de Platão, e algum outro homem teria sido Aristóteles. Se, por

outro lado, usamos a descrição apenas para fixar o referente, então esse homem será o referente de “Aristóteles” em todos os mundos possíveis (KRIPKE 2012, p. 110).

Se usamos a descrição ‘Aristóteles foi o melhor aluno de Platão’ para fixar o nome a ‘Aristóteles’ então, em todos os mundos possíveis, o nome ‘Aristóteles’ está rigidamente ligado à referência ‘o melhor aluno de Platão’. Podemos pensar, então, que ao usar o nome ‘capelobo’, foi fixada a referência ao ser mitológico ‘ter cabeça de tamanduá-bandeira e corpo humano’ para se referir única e exclusivamente ao nome capelobo, sendo fixado assim o nome ao referente da descrição definida usada atributivamente. No ‘batismo inicial’, atribuiu-se a ele ‘ter cabeça de tamanduá-bandeira e corpo humano’, e somente capelobo pode satisfazer, suficientemente, tal descrição em todos os mundos possíveis, pois o nome ‘capelobo’ foi usado como um designador rígido de fato, no qual somente a descrição ‘ter cabeça de tamanduá-bandeira e corpo humano’ satisfaz o referente. Essa característica foi passada de elo em elo na comunidade de falantes, de modo que sempre que falamos de capelobo temos, ao menos a intenção de referir ‘personagem monstruoso do folclore brasileiro com corpo humano e cabeça de tamanduá-bandeira’.

Em resumo, se os nomes próprios são designadores rígidos, isto é, designam o mesmo objeto em qualquer mundo possível, a fixação da referência ao nome ‘capelobo’ (poderíamos pensar aqui no “batismo inicial” ao monstro e a transmissão dessa nomeação “de elo em elo”) e o fato de que, segundo a teoria de Donnellan, sempre que nos referirmos a algo atributivamente, estamos querendo indicar a pessoa ou a coisa que satisfaça única e exclusivamente aquela descrição podemos inferir que quando tratamos de entes de razão, capelobo, quimera, estamos sempre querendo atribuir as propriedades essenciais que satisfaçam única e exclusivamente os nomes capelobos e quimera, por exemplo. Fixaríamos a referência dos objetos não existentes ao nome por um designador rígido de fato, e com isso, a comunidade de falantes estaria, ao se referir a capelobo, quimera, se referindo ao mesmo objeto, mesmo que esse somente exista objetivamente no intelecto. Com isso, visamos apenas uma hipótese de leitura, de como fixaríamos referência à nome de objetos não existentes a partir dos entes de razão de Suárez.

Outro ponto que poderíamos aproximar o artefactualismo com os entes de razão é o fato de o artefactualismo considerar que os objetos ficcionais são artefatos abstratos. Ora, segundo Thomasson (1999, p. 36), são artefatos porque são objetos criados (“[...] um personagem ficcional é rigidamente dependente de seu autor para vir à existência [...]”) e abstratos porque não possuem localização espaço-temporal. A definição estrita do ente de razão de Suárez é: “aquilo que tem ser só objetivamente no intelecto ou aquilo que é pensado

pela razão como ente embora não tenha em si entidade” (DM 54, 1, 6). Nesse sentido, os entes de razão são ‘criados’ – forjados é a palavra que usamos – por um ato do intelecto. Embora Suárez não afirme, também eles não possuem localização espaço-temporal porque existem apenas objetivamente no intelecto.

Com isso, as questões levantadas sobre os entes de razão em Suárez podem contribuir para estabelecer uma relação com o artefactualismo. Algumas premissas do artefactualismo já eram preocupações de Suárez. Por exemplo, qual é o estatuto ontológico dos entes de razão? Suárez os considera totalmente diferentes dos entes reais, já que só existem objetivamente no intelecto. Do mesmo modo, para o artefactualismo as entidades ficcionais são entidades abstratas. Outro ponto: quando e como são criados os entes de razão? Suárez afirma que são criados quando tomamos o que não entidade como se tivesse, e só o intelecto é a faculdade capaz de forjá-los. O artefactualismo também considera que as entidades ficcionais são atos criativos de seu autor, portanto, também criadas pelo intelecto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

- AGOSTINHO DE HIPONA. **A Trindade**. Tradução: Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. IV e VI. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Giovanni Reale, (grego-italiano). Marcelo Perini (Italiano-português). 2 ed, São Paulo: Loyola, 2005.
- AVICENA. Textos de Avicena. In: ISKANDAR, J. I. **Compreender Al-Farabi e Avicena**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p. 87-90.
- BOAVENTURA. Redução das ciências à teologia. IN: SÃO BOAVENTURA. **Obras Escolhidas**. Organizado por Luis Alberto De Boni. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Sulina edições, p. 205-218, 1983.
- DONNELLAN, Keith. S. Reference and definite descriptions. **Philosophical Review**, Duke University Press, Estados Unidos, v. 75, n. 3, p. 281–304, 1966.
- DUNS SCOTUS, João. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção Pensamento Franciscano).
- KRIPKE, Saul. **O nomear e a necessidade**. Tradução: Ricardo Santos e Teresa Filipe. Lisboa: Gradiva, 2012.
- MEINONG, Alexius. Sobre a teoria do objeto. In: BRAIDA, Celso R. **Três Abertuas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong**. Florianópolis: Rocca Brayde, 2005. p. 91-145.
- QUINE, Willard Van Orman. Sobre o que há. In: QUINE, W. **De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógicos-filosóficos**. Tradução: Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 11-35.
- REISCH, Gregor. **Margarita philosophica**. Friburgi: Iohannes Schottun, 1503, f. 4v.
- SUÁREZ, Francisco. **Disputaciones Metafísicas**. 7 volumes. Edição e tradução: Rábade Romeo, S; Caballero Sánchez, S; Puigcerver Zanón, A; Madrid: Editorial Gredos, 1960-1967.
- SUÁREZ, Francisco. **Disputas metafísicas I – II – III**. Tradução e notas: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora Madamu, 2022.
- SUÁREZ, Francisco. **Disputas metafísicas XXVIII – XXIX – XXX**. Introdução, tradução e notas: Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Editora Madamu, 2023.
- SUÁREZ, Francisco. **Opera omnia**. Paris: Louis Vivès, 1856-78.
- THOMASSON, Amie. L. **Fiction and Metaphysics**. New York: Cambridge University Press, 1999.

### Secundária

- ACQUAVIVA, Ilaria. *La realitas objectiva nella dottrina suáreziana del concetto: conceptus objectivus e conceptus formalis nelle Disputationes metaphysicae*. **Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism**, 2016, v. 17, p. 266-283.

- ASHWORTH, Jennifer. Petrus Fonseca on objective concepts and the analogy of being. In: EASTON, Patricia (Org). **Logic and the workings of the Mind**: the logico f ideas na faculty psychology in early modern philosophy. California: Ridgeview Publishing Company, 1997, p. 47-63.
- BAUER, Emmanuel. J. Francisco Suárez: Escolástica após o humanismo. In: BLUM, P. R. (Org). **Filósofos da Renascença**: uma introdução. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2000, p. 268-287.
- BERTO, Francesco. **L'eistenza non è logica**: dal quadrato rotondo ai mondi impossibili. Bari: Laterza & Figli, 2012.
- BIGNOTTO, Newton. O filósofo e a cidade: a *Vita Civile* de Matteo Palmieri. **Kléos**, n. 4, 2000, p. 97-114.
- BOULNOIS, Olivier. **Metafísicas rebeldes**: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média. Tradução: Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2015.
- BRITO, Adriano. N. de. **Nomes próprios**: semântica e ontologia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- BRZOWSKI, Jerzy, A. **Táxons biológicos**: aspectos semânticos e metafísicos, Florianópolis, 182 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/96357/310440.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 13 dez 2023.
- CANTENS, Bernardo. Suarez on beings of reason: What kind of beings (entia) are beings of reason, and what kind of being (esse) do They have. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 77, n. 2, 2003, p. 172-187.
- CANTENS, Bernardo. Ultimate Reality in the Metaphysics of Francisco Suárez. **Ultimate Reality and Meaning**. V. 25, n. 2, 2002, p. 73-92. Disponível em: <<https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/uram.25.2.73>>. Acesso em: 20 ago 2021.
- CANTENS, Bernardo. **Suárez and Meinong on beings of reason and non-existent objects**. Tese: University of Miami. 1999.
- CARDOSO, Avelino. Identidade entre essência e existência: significado de uma tese suareziana. In: MEIRINHOS, J. F. OLIVEIRA E SILVA, P. **As disputações metafísicas de Francisco Suárez**: estudos e antologia de textos. Edições Húmus: Famalicão, 2011, p. 53-64.
- CARDOSO, Silvia. H. B. **A questão da referência**: das teorias clássicas à dispersão do discurso. Campinas, SP: Autores Associados, 2003.
- CARRAUD, Vicente. **Causa sive ratio**: la raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- CASTELLOTE, Salvador Cubells. Deus speculator veritatum versus Deus influens esse essentia versus existentia DM XXXI. **Anales Valentinus**. n. 69, 2009.
- COURTINE, Jean-François. Le Project suarézien de la métaphysique. **Arquives de philosophie**. n. 42, p. 235-274, 1979.
- COURTINE, Jean-François. **Suárez et le système de la métaphysique**. PUF: Paris, 1990.
- COURTINE, Jean-François. Le statu ontologique du possible selon Suárez. **Cuadernos Salamantinos de Filosofia**. n. 7, p. 247-268, 1980.

DARGE, Rolf. Suárez on the Subject of Metaphysics. In: SALAS, Victor. FASTIGGI, Robert. (Org). **A companion to Francisco Suárez**. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 91-123.

DEMANGUE, Dominique. Structure et unité de la science selon Duns Scot. **Itinerarium**, Lisboa, v. 329-356, 2009.

DI VONA, Piero. **Studi Sulla Scolastica dela Controriforma**. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1968.

DOYLE, P. John. **Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)**. Editado por: Victor M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010.

DOYLE, P. John. Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suarez, S.J. **Vivarium**, v. 22, n. 2, 1984, p. 121-156.

DOYLE, P. John. Suárez on the unity of a scientific habit. **The American Catholic Philosophy Quarterly**. v. LXV, n. 3, p. 311-334, 1991.

DOYLE, P. John. SUÁREZ, Francisco. **Commentary on Aristotle's Metaphysics: a most ample index to the Metaphysics of Aristotle (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)**. Tradução, introdução e notas: John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

EMBRY, Brian. Francisco Suárez on Beings of reason and non-strict ontological pluralism. **Philosophers' Imprint**. v. 19. n. 27, 2019. Disponível em: <<https://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/francisco-suarez-on-beings-of-reason-and-non-strict.pdf?c=phimp;idno=3521354.0019.027;format=pdf>>. Acesso em 20 out. 2023.

ESPOSITO, Costantino. *Ens, essentia, bonum* en la Metafísica de Francisco Suárez. Tradução: Óscar Barroso Fernández. **Azafea**. Revista de Filosofia. v. 6, 2004, p. 29-47. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/4732/4748>>. Acesso em: 10 nov 2021.

FLOUCAT, Yves. Étienne Gilson et la métaphysique thomiste de l'acte d'être. **Revue Thomiste**. v. 94, 1994, p. 360-395.

FORLIVESI, Marco. La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualino, Matri. **Les Études philosophiques**. n. 60, 2002, p. 3-30. Disponível em: <[https://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=LEPH\\_021\\_0003](https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=LEPH_021_0003)>. Acesso em: 20 ago 2021.

FORLIVESI, Marco. Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez. In: **Francisco Suárez: "Der ist der Mann"**. Homenaje al prof. Salvador Castellote, (Series Valentina, 50), Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 2004. Disponível em: <<http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/>>. Acesso em: 15 mar 2021

GILSON, E. **Being and Some Philosophers**. 2 edition corrected and enlarged. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

GILSON, E. **O ser e a essência**. Tradução: vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2016.

GRACIA, Jorge. Francisco Suárez: The man in History. **The American Catholic Philosophy Quarterly**. v. LXV, n. 3, p. 259-266, 1991a.

GRACIA, Jorge. Suárez (and Later Scholasticism). In: MARENBNON, J. (Ed.). **Routledge History of Philosophy – Volume III: Medieval Philosophy**. London – New York: Routledge, 1998, p. 452-474.

GRACIA, Jorge. Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism? **The American Catholic Philosophy Quarterly**. v. LXV, n. 3, p. 287-309, 1991b.

GRACIA, Jorge; NOVOTNÝ, Daniel. Fundamentals in Suárez metaphysics: transcendentals and categories. In: SCHWARTZ, Daniel (Org). **Interpreting Suárez: critical essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 19-38.

GUERREIRO, Mario A. de L. **O Problema da ficção na filosofia analítica**. Londrina: EdUEL, 1999.

GUERRERO, Rafael, R. Precedente medieval de la metafísica como tratado: de Avicena a Suárez. In: CARVALHO, M. S. de; PULIDO, M. L; GUIDI, S. (Org). **Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics**. Coimbra: Coimbra University Press, 2020, p. 49-66.

HEIDER, Daniel. El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?. **Studium**. Filosofía y Teología. v. 40, 2017, p. 99-120.

HEIDER, Daniel. The Unity of Suarez's Metaphysics. **Medievo: rivista di storia della filosofia medievale**. v. 34, 2009, p. 475-505.

HEIDER, Daniel. **Universals in second scholasticism: a comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez, João Poinset and Bartolomeo Mastri da Meldola/ Bonaventura Belluto**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014.

ITURRIOZ, Jesús. **Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I**. Madrid: Ediciones Fax, 1949.

KNUUTTILA, Simo. Suárez's Psychology. In: SALAS, Victor. FASTIGGI, Robert. (Org). **A companion to Francisco Suárez**. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 192-220.

LAMANNA, Marco. Ontology between Goclenius and Suárez. In: NOVÁK, Lukás. **Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context**. Berlim: De Gruyter, 2014, p. 135-152.

LEMONS, Italo, L. **A metafísica e a semântica da ficção: uma abordagem artefactual**. Florianópolis, 168 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/216498/PFIL0373-T.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 20 dez 2023.

LOHR, Charles, H. Metaphysics. In: SCHMITT, C. **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 537-638.

LÓPEZ, Leopoldo Prieto. **Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, BAC, 2013.

MARTINS, António, M. **Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MAUER, Armand. A. **Medieval Philosophy**. New York: Random House, 1962.

MONTICELLI, Pedro. **A relação ao objeto: um estudo a partir do pensamento de Francisco Suárez**. Tese (doutorado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2010. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11540/1/Pedro%20Monticelli.pdf>>. Acesso em: 10 dez 2022.

NOVOTNÝ, Daniel. **Ens rationis from Suárez to Caramuel: a study in Scholasticism of the baroque era**. New York: Fordham University Press, 2013.

NOVOTNÝ, Daniel. Suárez on Beings of Reason. In: SALAS, Victor. FASTIGGI, Robert. (Org). **A companion to Francisco Suárez**. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 248-273.

O'MALLEY, John. W. **Uma história dos jesuítas**: de Inácio de Loyola a nossos dias. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. As *disputações metafísicas* nas encruzilhadas da razão ocidental. In: MEIRINHOS, José Francisco; OLIVEIRA E SILVA, Paula. (Org). **As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez**. Estudos e antologia de textos. Porto: Editora da faculdade de letras da universidade do Porto, 2011, p. 3-22.

PEREIRA, José. **Suárez: between scholasticism and modernity**. Wisconsin: Marquette University Press, 2006.

PONCELA, Ángel. *Ens realis et realitas objectalis*: la determinación suareciana del objeto de la Metafísica. In: MEIRINHOS, José Francisco; OLIVEIRA E SILVA, Paula. (Org). **As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez**. Estudos e antologia de textos. Porto: Editora da faculdade de letras da universidade do Porto, 2011, p. 65-90.

REINER, Hans. O surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. In: ZINGANO, M (Org). **Sobre a Metafísica de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2009, p. 93-122.

RIBAS CEZAR, Cesar. É a metafísica uma ciência a priori ou a posteriori? Suárez e a fundamentação da metafísica. **Educação e Filosofia**, v.35, n.74, 2021, p. 1-30. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/63276/33134>>. Acesso em: 20 jan 2022.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur. A subalternação das ciências e sua não aplicação à relação das demais ciências com a Metafísica. In: MEIRINHOS, J. F. OLIVEIRA E SILVA, P. **As disputações metafísicas de Francisco Suárez**: estudos e antologia de textos. Edições Húmus: Famalicão, 2011, p. 91-98.

SALAS, Victor. FASTIGGI, Robert. Introduction. Francisco Suárez, the Man and His Work. SALAS, Victor. FASTIGGI, Robert. (Org). **A companion to Francisco Suárez**. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 1-28.

SALAS, Victor. The Theological orientation of Francisco Suárez's Metaphysics. **Pensamiento**. v. 74, n. 279, p. 7-29.

SALIS, Fiora. Entidades Ficcionalis. In: BRANQUINHO, J. SANTOS, R. **Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica**. Lisboa: Universidade de Lisboa. 2013. Disponível em: <<https://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/01/entidades-ficcionais.pdf>>. Acesso em: 15 out 2023.

SANZ, Victor. **La teoría de la posibilidad em Francisco Suarez**. Pamplona, España: Ediciones Universidade de Navarra, 1989.

SHIELDS, Christopher. Shadows of Beings: Francisco Suárez's Entia Rationis. In: HILL, Benjamin. LAGERLUND, Henrik. **The Philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 57-74.

SHIELDS, Christopher; SCHWARTZ, Daniel. Francisco Suárez. In: ZALTA, E. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2019. Acesso em: 29 jan 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/suarez/>>.

SPEER, A. Boaventura – A certeza do conhecimento. In: KOBUSCH, T. (Org). **Filósofos da Idade Média – Uma introdução**. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 225-248.

VILA-CHÃ, João. Renascimento, humanismo e filosofia: considerações sobre alguns temas e figuras. **Revista portuguesa de filosofia**. v. 58, n. 4, 2002, p. 739-771.

WELLS, Norman. J. **On the essence of finite being as such**. Milwaukee: Marquette University Press, 1983.

WELLS, Norman. J. *Esse cognitum* and Suárez revisited. **The American Catholic Philosophical Quarterly**. v. LXVII, n. 3, 1993, p. 339-348.

WIELAND, G. Alberto Magno – O esboço de uma filosofia autônoma. In: KOBUSCH, T. (Org). **Filósofos da Idade Média** – Uma introdução. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 170-187.