

**MARCO AURÉLIO OLIVEIRA DA SILVA**

**A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS. A PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO**

**2009**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**MARCO AURÉLIO OLIVEIRA DA SILVA**

**A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS. A PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raul Ferreira Landim Filho

Rio de Janeiro

2009

Silva, Marco Aurélio Oliveira da  
A questão dos universais. A perspectiva de Tomás de Aquino. /  
Marco Aurélio Oliveira da Silva.. –  
Rio de Janeiro, 2008.  
163 f.

Orientador: Raul Ferreira Landim Filho.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás de Aquino. 2. Universais. 3. Abstração. 4. Teria do  
Conhecimento. I. Landim Filho, Raul Ferreira. II. Universidade Federal do  
Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**MARCO AURÉLIO OLIVEIRA DA SILVA**

**A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS. A PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Raul Ferreira Landim Filho (UFRJ – Orientador)

---

Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira Batista (UFRJ)

---

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

---

Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira (UFRJ)

---

Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck (UFRGS)

Rio de Janeiro, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2009.

Aos meus pais,  
Joaquim e Maria da Graças.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Raul Landim, cuja orientação foi sempre clara e rica.

Ao Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli, pela ajuda na obtenção de material bibliográfico.

A minha família, pelo incentivo e apoio moral. A meus pais, Joaquim Amado e Maria das Graças e a meus irmãos, Julio e Joaquim Jr.

Aos amigos Yuji, Luiza, Vítor, Agnes e Ivan, pelo apoio e companheirismo.

Às funcionárias, Sônia, Dina e Cristiane, pela presteza e atenção com que sempre me auxiliaram.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

## RESUMO

Nesta tese analisamos a importância da teoria da abstração de Tomás de Aquino para a solução do problema dos universais. Em sua abstração do todo, Tomás considera que nós obtemos o universal a partir do particular, deste modo o universal terá uma existência mental quanto à universalidade, embora este universal tenha fundamento *in re* apenas quanto à natureza. A universalidade propriamente dita é o resulta do caráter não precisivo da abstração, onde os elementos individuantes dos entes sensíveis não estão incluídos determinadamente, mas também não estão excluídos. Deste modo, é importante termos uma compreensão clara da teoria da abstração, o que nos leva também a analisar a interpretação proposta por Cajetano, uma vez que este influenciou decisivamente a história da interpretação da teoria da abstração de Tomás de Aquino. Contudo, como veremos, embora seja uma boa teoria, a visão cajetanista é distinta da própria teoria tomásica da abstração. Uma vez compreendida a abstração, partimos para a análise do universal propriamente dito, o qual possui por conteúdo uma essência considerada de modo absoluto. Além disso, os universais também possuem a intenção de universalidade, derivada da existência abstrata do universal no intelecto. A intenção de universalidade é o que permite que um universal seja predicado de um indivíduo ou de outro universal. Deste modo, os universais em Tomás de Aquino têm fundamento *in re* apenas quanto à natureza, não quanto à universalidade propriamente dita.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Universais, Abstração, Teoria do Conhecimento.



## *ABSTRACT*

The aim of this doctoral dissertation is to analyze the relevance of Thomas Aquinas' abstraction theory to the question of universals. Thomas considers that we obtain the universal whole from the particulars by *abstractio totius* (abstraction of the whole). In this way, concerning universality, the universal bears only mental existence. Although, concerning the essence (or nature), the universal can be said to have foundation in reality. Properly speaking, universality arises from the unprecise character of the abstraction process, in which the individuating principles of the sensible beings are neither determinately included nor excluded. A clear understanding of the theory of abstraction is important, and so is the comprehension of Cajetan's interpretation, for it has decisively influenced the history of the interpretation of Aquinas' theory. However, despite its own merits, Cajetan's theory of abstraction should not be confused with Aquinas'. After considering the abstraction, we will be able to analyze the proper notion of universal. Moreover, universals have intention of universality, a property derived from the abstract being of the universal in the intellect. The intention of universality is what permits that a universal be predicated of an individual or of another universal. In this way, Thomas Aquinas considers universals to have foundation in reality only in relation to its nature, not in relation to its universality.

Keywords: Thomas Aquinas, Universal, Abstraction, Theory of the Knowledge.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1º CAPÍTULO	
ABSTRAÇÃO DO TODO E ABSTRAÇÃO DA FORMA.....	13
1.1. Pressupostos metafísicos da teoria tomásica da abstração.....	13
1.2. Exposição textual: a teoria tomásica da abstração.....	24
1.2.1. De ente et essentia.....	25
1.2.2. Super Boetium De Trinitate, q.5 a.3.....	28
1.2.3. Summa Theologiae, Iª q.85 a.1.....	31
1.2.4. Outros textos sobre abstração.....	34
1.3. Abstração do todo e abstração da forma.....	38
1.3.1. Notas sobre a Precisão.....	54
2º CAPÍTULO.	
ABSTRAÇÃO TOTAL E ABSTRAÇÃO FORMAL.	
A LEITURA DE CARDEAL CAJETANO.....	61
2.1. Abstração total e abstração formal.....	62
2.2. Abstractio metafísica x separatio.....	76
2.3. Ciências especulativas e modos de abstrair.....	87
3º CAPÍTULO	
ESSÊNCIA ABSOLUTAMENTE CONSIDERADA.....	94
3.1. Essência absolutamente considerada.....	95
3.2. O problema uno-múltiplo.....	101
3.3. EAC X natureza comum.....	107

## 4º CAPÍTULO

INTENÇÃO DE UNIVERSALIDADE.....	114
4.1. Intenção de universalidade.....	115
4.2. Problemas sobre a tese de Tomás de Aquino sobre os universais.....	119
4.2.1. Universais <i>ante rem</i> , <i>in re</i> e <i>post rem</i> .....	119
4.2.2. Tomás de Aquino: conceitualista ou realista moderado.....	126
4.3. Universal matemático .....	130
CONCLUSÃO.....	136
BIBLIOGRAFIA.....	141

## ABREVIACÕES

---

DE	<i>De ente et essentia</i> , Tomás de Aquino
DT	<i>Super Boetium De Trinitate</i> , Tomás de Aquino
In De Anima	<i>In De Anima</i> , Tomás de Aquino
In. Metaph.	<i>In Metaphysicorum</i> , Tomás de Aquino
In Periherm.	<i>In Perihermeneias</i> , Tomás de Aquino
In Phys.	<i>In Physicorum</i> , Tomás de Aquino
SCG	<i>Summa Contra Gentiles</i> , Tomás de Aquino
ST	<i>Summa Theologiae</i> , Tomás de Aquino
In De Ente	<i>Commentarium super opusculum De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis</i> , Cajetano
PL	<i>Patrologia Latina</i>

## INTRODUÇÃO

Na presente tese, trataremos da teoria de Tomás de Aquino sobre os universais. O problema dos universais é tão antigo quanto a própria filosofia. Desde Platão e Aristóteles, passando por toda a Idade Média, até autores contemporâneos como Quine e Armstrong, vimos surgir várias escolas e doutrinas sobre a natureza dos universais. No caso de Tomás de Aquino, o que nos move a investigar sua teoria é a pouca importância dada à sua solução da questão, rotulada no final da escolástica de realismo ingênuo. Como veremos nesta tese, algo importante para entender a teoria tomásica dos universais passa pelo entendimento de sua teoria da abstração –que envolve a abstração dos universais propriamente ditos e a abstração das entidades matemáticas. A própria teoria da abstração apresenta suas particularidades dentro da tradição de comentários tomistas, principalmente pela influência da interpretação de Cardeal Cajetano. Neste sentido, o principal objetivo desta tese é buscar uma interpretação mais próxima do texto de Tomás, livre, portanto, das camadas de comentários que viciaram a interpretação do Aquinate. Contudo, os comentários não serão

rejeitados irrefletidamente, sendo acatados quando julgarmos que correspondem, senão à letra, pelo menos à intenção do Doutor Angélico.

\*

Embora, como dito acima, a questão dos universais seja antiga como a filosofia, daremos maior importância nesta introdução à contribuição de dois autores, a saber, Porfírio e Boécio. Não são escolhidos ao acaso, mas por terem formulado de modo claro a questão dos universais, no caso de Porfírio, e o dilema um-muitos, no caso de Boécio; além do mais, seus textos eram conhecidos dos medievais de um modo geral e de Tomás de Aquino em particular.

Com Porfírio, em sua *Isagoge*, a questão ganha sua formulação mais precisa, suscitando muita controvérsia entre os autores medievais ao indagar:

*“Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas e, (3) neste último caso, se são separadas, ou se existem nas coisas sensíveis e delas dependem, eu evitarei falar, porque tais questões representam uma pesquisa mais profunda e exigem uma outra investigação mais ampla.”<sup>1</sup>*

Ou seja, cabe saber se os universais (no texto de Porfírio, apenas gêneros e espécies) existem apenas no intelecto ou também nas coisas. Seriam corpóreos? Ou incorpóreos? Existiriam num mundo à parte, separados dos entes individuais? Ou estariam incorporados

---

<sup>1</sup> Na tradução de Boécio, “*Mox de generibus et speciebus illud quidem siue subsistunt siue in solis nudis purisque intellectibus posita sunt siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis.*” (BOÉCIO, PL 64, 82A-82B; ed. bras., PORFÍRIO, 2002: 35-36).

a estes entes. Deste modo, o problema dos universais na formulação de Porfírio se reduz a três questões, a saber:

- (Q1) Os universais existem independentemente do pensamento?*
- (Q2) Se independentes do pensamento, os universais são corpos ou não?*
- (Q3) Se incorporais, os universais existem de modo separado ou incorporado?*

Destas questões seguem-se três teses clássicas, quais sejam:

- (T1) Tese Nominalista: Universais são meros termos mentais.*
- (T2) Tese Platonista: Os universais existem de modo separado.*
- (T3) Tese Realista Moderada: Os universais existem nas coisas sensíveis.*

Do texto supracitado de Porfírio podemos extrair a conexão existente entre as três questões e as três teses. Em (Q1) é questionado se os universais possuem uma existência na realidade, independentemente do pensamento, ou se, em contrapartida, os universais seriam realidades meramente intencionais. Autores que consideram os universais como existentes também na realidade podem, de um modo geral, ser classificados como realistas.

A tese nominalista (T1) tem a peculiaridade de defender que existem apenas indivíduos, uma vez que considera que os universais são meros conceitos, que são produzidos, portanto, pelo intelecto. Contudo, ao postular que existem apenas indivíduos, os nominalistas embarçam-se ao tentar explicar por que razão vários indivíduos seriam agrupados em uma mesma espécie. Como solução a dificuldades como esta e outras, outros autores responderiam à primeira questão de Porfírio afirmando que os universais existiriam também na realidade, adotando, destarte, uma posição realista.

Vimos surgir na Idade Média esta corrente nominalista, paralelamente às interpretações realistas. O nominalismo postula a inexistência de universais e considera que apenas os indivíduos existem. Dois nomes de destaque são Pedro Abelardo no século XII e Guilherme de Ockham, posterior a Tomás de Aquino, no século XIV. A crítica de Pedro

Abelardo<sup>2</sup> consiste basicamente em considerar inapropriada a teoria da essência material, na qual haveria uma essência comum nas coisas sensíveis. Abelardo considera o agrupamento de vários entes sob uma mesma espécie através da sua teoria da indiferença, segundo a qual eles seriam agrupados por não diferirem em um determinado aspecto. Por exemplo, Pedro, João e José seriam considerados homens, por apresentarem uma determinada indiferença com relação a algum aspecto considerado comum.

A tese nominalista (T1) se restringe, portanto, a uma resposta à primeira questão de Porfírio (Q1). No entanto, quem adotasse uma posição realista teria que se deparar ainda com as duas questões seguintes. A segunda questão (Q2) indaga se os universais seriam corpóreos ou incorpóreos. Esta questão é inócua, uma vez que possui pouca, senão nenhuma, plausibilidade a tese segundo a qual os universais seriam na verdade corpos. Há um certo consenso quanto ao caráter imaterial dos universais. Com efeito, universal é o que é comum a vários indivíduos, se os universais fossem corpos então seriam individuais, portanto não há como duvidar da natureza incorpórea dos universais. O problema é saber se esta imaterialidade se encontra associada ou separada da realidade.

Daí resta a terceira questão de Porfírio (Q3), a qual indaga, dentro de uma perspectiva realista, se os universais existem de modo separado dos corpos ou de modo incorporado. No primeiro caso temos a posição platonista ou realista exagerada (T2). No segundo caso temos uma posição realista moderada (T3), baseada em Aristóteles. Na tese platonista, há universais separados através dos quais os entes individuais são conhecidos por participação. Em contrapartida, no caso da tese aristotélica, os entes individuais possuem uma característica geral em comum, a qual depois da abstração passa a existir em ato no intelecto.

---

<sup>2</sup> Sobre a teoria de Abelardo, cf. de LIBERA, 1996: 148 ff.



Contudo, como pretendemos expor adiante, a concepção de universal de Tomás de Aquino necessita de uma quarta tese, a saber, a tese conceitualista. Tomás apresenta dois sentidos de “universal”, a intenção de universalidade e a natureza que subjaz à intenção de universalidade. No caso da intenção de universalidade, a resposta à primeira questão de Porfírio restringiria a existência do universal ao intelecto. Contudo, seria incorreto considerar a doutrina de Tomás como nominalista, uma vez que se tomarmos o segundo sentido de universal, a natureza que subjaz à universalidade no intelecto, ela tem existência *in re*. Portanto, dado que seria impróprio considerar a doutrina tomásica como nominalista, posto que a natureza tem fundamento *in re*, e consideramos ser inapropriado classificá-la de realista moderada, uma vez que a universalidade existe apenas no intelecto, adotamos a classificação da doutrina de Tomás como conceitualista. Ademais, esta hipótese, o conceitualismo tomásico, pressupõe uma compreensão clara da teoria da abstração de Tomás de Aquino para entendermos como a intenção de universalidade é produzida pelo intelecto.

\*

Passamos da análise do problema tal qual formulado por Porfírio para a interpretação de Boécio, e o fazemos por dois motivos. Em primeiro lugar, ele tinha clareza acerca do problema dos universais, uma vez que chegou a produzir um comentário sobre a *Isagoge* de Porfírio. Em segundo lugar, ele exerceu grande influência intelectual em Tomás

de Aquino<sup>3</sup>. Neste sentido devemos observar que foi no *Super Boetium De Trinitate* que Tomás desenvolveu sua teoria sobre as relações entre os modos de abstração e as ciências especulativas<sup>4</sup>.

Boécio considera a existência de idéias que não podem ser “falsas”<sup>5</sup>, uma vez que são obtidas por abstração. Neste sentido, ele considera a abstração como a apreensão que o intelecto faz de uma realidade sem compô-la com nenhuma outra. Daí Boécio considera que não pode haver falsidade na abstração, pois não há qualquer interferência do intelecto com relação à realidade apreendida. Conseqüentemente, todas as realidades apreendidas pelo intelecto através da abstração devem ser “verdadeiras”<sup>6</sup>, i.e., devem corresponder a algo na realidade.

Para exemplificar sua teoria sobre os universais, Boécio utiliza o exemplo da linha<sup>7</sup>. A linha que existe em um corpo determinado é abstraída pelo intelecto. Portanto, a linha é uma realidade existente nas coisas. No entanto, não é apenas o referido corpo que possui uma linha. Conseqüentemente, a linha é uma realidade que pode existir em vários corpos. Podemos fazer o mesmo raciocínio no caso dos universais. Nós podemos abstrair a idéia de homem a partir de Pedro, João ou José. Entretanto, não é apenas nestes entes que podemos realizar tal processo de abstração. Por causa disso, o universal “homem”, consoante o

---

<sup>3</sup> Vale ressaltar que Jean-Pierre Torrell, biógrafo do filósofo, afirma sobre o texto *Super Boetium De Trinitate* que é “... por ocasião dessa obra teológica que Tomás produziu suas mais profundas elaborações sobre a epistemologia das ciências.” (TORRELL, 2004: 80).

<sup>4</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *DT*; ed. bras., 1995.

<sup>5</sup> Não se trata da verdade ou falsidade da proposição, mas do adágio medieval segundo o qual não há erro na abstração.

<sup>6</sup> Cf. *Supra*, nota 5.

<sup>7</sup> Cf. BOÉCIO, PL 64, 84C-84D. “*Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore est aliquid, et id quod est corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet, quod docetur ita: si enim separata sit a corpore non subsistit; quis enim unquam sensu ullo separatam a corpore lineam coepit? Sed animus cum confusas res permistasque corporibus in se a sensibus coepit, eas propria vi et cogitatione distinguit*”. Em português, “*Para tornar isto claro através de um exemplo amplamente conhecido, a linha é algo em um corpo. E o que ela é, deve ao corpo. Isto pode ser explicado do seguinte modo. Se ela fosse separada do corpo, ela não subsistiria. Quem, por uma faculdade sensível, alguma vez apreendeu uma linha separada do corpo? Mas a mente, quando apreende em si coisas do sentido de modo confuso e mesclado, as distingue por seu próprio poder e pensamento.*” (ed. americana, 1994: 23-24).

exposto pela tese aristotélica, corresponde a uma realidade que existe nas coisas e é comum a vários indivíduos.

Outra questão já tratada por Boécio é relativa aos tipos de abstração, afirmando que

*“Ora, são três as ciências especulativas:  
1)A natural, que não abstrai do movimento (...)  
2)A matemática, que abstrai do movimento(...)  
3)A teologia, que não precisa abstrair do movimento  
nem supor separação”*<sup>8</sup>.

Boécio já demonstra uma certa clareza no que toca aos modos de abstração. Com relação à ciência natural, não há abstração do movimento porque se investiga a natureza dos entes sensíveis contingentes, i.e., sujeitos à duração. Com relação à ciência matemática, há abstração do movimento, uma vez que os entes matemáticos, números e figuras, não são sujeitos à duração, apresentando propriedades necessárias. Por fim, a ciência teológica trata de Deus, o qual não pode ser compreendido através de nenhum processo de abstração dos entes sensíveis.

A explicação da teoria conceitualista dos universais de Tomás de Aquino passa por uma explicação de sua concepção da abstração. Defendemos que a intenção de universalidade produzida pelo intelecto é derivada do caráter não-precisivo da abstração. Neste sentido, a matéria assinalada, princípio de individuação, não é excluída do todo universal abstraído, apenas não é incluída determinadamente. Contudo, consideramos que a concepção tomista da abstração, iniciada por Cajetano, é responsável pela pouca compreensão da solução tomástica à questão dos universais.

---

<sup>8</sup> BOÉCIO, PL 64, 1250A-1250B; ed. bras., 1992: 97. *“Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu, inabstracta (...) Mathematica, sine motu, inabstracta (...) Theologica, sine motu, abstracta atque separabilis (...)”*. No contexto boeciano, “separação” significa a apreensão feita pelo intelecto sem composição, o que equivale à abstração tomástica. Não confundir com o conceito tomástico de separação. Assim como em Boécio, a ciência teológica para Tomás de Aquino não pressupõe a abstração.

Cajetano pensa a abstração em termos estritamente lógicos. Ele considera uma abstração total, que retém a totalidade universal, a partir dos conceitos inferiores, as partes subjetivas, ou seja, envolveria o conteúdo extencional de um conceito. Em contrapartida, ele considera uma abstração formal, responsável por reter a totalidade definível, que consiste no conteúdo definicional de um universal, ou seja, seu conteúdo intencional. Cajetano relega a obtenção pelo intelecto de um universal a partir do indivíduo a uma abstração neutra, não ressaltando que os indivíduos estão contidos implícita e indistintamente no universal. Deste modo, a concepção lógica da abstração cajetanista ofusca o papel da abstração tomásica de produzir a intenção de universalidade no intelecto.

Entre o texto de Tomás e a interpretação de Cajetano, a tradição tomista ficou com a última. Um bom exemplo é João de São Tomás, autor muito influente no tomismo. Em sua *Ars Logica*, João repete a doutrina dos três graus de abstração formal de Cajetano e a toma como sendo de Tomás<sup>9</sup>. Deste modo, torna-se necessário apresentarmos a teoria da abstração tomásica, bem como expor as divergências com a teoria cajetanista.

\*

---

<sup>9</sup> Cf. JOÃO DE SÃO TOMÁS, *Ars Logica*, II q.27 a.1 (ed. italiana, 1930: 820). “*Et ex abstractione seu carentia diversa huius materiae sumitur triplex genus scientiarum: Physica, quae abstrahit solum a materia singulari et tractat de sensibili; Mathematica, quae etiam a materia sensibili et tractat de quantitate; Metaphysica, quae etiam ab intelligibili et tractat de substantia seu ente*”. Em português, “*E é a partir da abstração ou da variada carência destas matérias que são dispostos os três gêneros de ciência: Física, que abstrai apenas da matéria singular e trata do sensível; Matemática, que abstrai também da matéria sensível e trata da quantidade; Metafísica, que abstrai ainda da matéria inteligível e trata da substância ou ente*” (tradução própria).

Embora Boécio<sup>10</sup> defenda a teoria aristotélica, em seu comentário à *Isagoge* de Porfírio, ele expõe o dilema um-muitos decorrente das posições realistas (platonista e aristotélica). Exporemos de modo sumário o argumento boeciano.

(tese) Universais não subsistem independentemente do intelecto.<sup>11</sup>

Ou seja, aqui se trata de considerar os universais como tendo existência meramente intelectual. Deste modo, trata-se da alternativa nominalista das questões de Porfírio. Boécio apresenta o seguinte argumento a favor desta tese:

(1) O que é comum aos objetos  $x_1, x_2, x_n$  num instante T1 não pode *ser um*.

Ou seja, se algo é numericamente uno, então não pode ser instanciado por vários indivíduos. O objetivo deste passo é derivar uma contradição, caso admita-se a existência de universais. A estratégia é demonstrar que o próprio conceito de universal, *um em muitos*, é contraditório. Daí, ou bem o universal teria unidade numérica, ou bem teria pluralidade numérica. Este é um argumento que todo realista deve considerar.

(2) Dado um número  $x$  de espécies, elas pertencem a um gênero.

Depois de argumentar contra a multiplicação dos universais nos indivíduos, o intuito deste passo é negar a multiplicação dos universais nos conceitos. Deste modo, diferentes

---

<sup>10</sup> Cf. BOÉCIO, PL 64, 83A-83B; 1994: 21-23.

<sup>11</sup> Aqui temos a versão nominalista, na qual os universais não têm existência *in re*.

espécies não poderiam pertencer a um mesmo gênero que fosse numericamente uno, por uma argumentação análoga a (1), a saber:

(3) O gênero não pode ser um de várias espécies ao mesmo tempo.

Deste modo, pretende-se negar a realidade dos universais, uma vez que sua definição –um em muitos – não seria aplicável, sequer aos conceitos. Ou seja, como não poderia haver algo uno entre indivíduos distintos, ou entre espécies distintas, seguir-se-ia que universais –que são unos em muitos – não existem.

Universal é comumente definido como “o que existe em muitos”<sup>12</sup> ou “o que é dito de muitos”. Deste modo, podemos observar duas características: (i) é um (unidade) e (ii) está, ou é dito de, em muitos (multiplicidade). Portanto, como assegurar a unidade do universal sem abrir mão da multiplicidade, e vice versa?

Com relação ao dilema um-muitos, a solução de Tomás de Aquino é muito interessante, pois ao desmembrar a essência em essência absolutamente considerada (EAC) e seu modo de existir, Tomás dissolve o problema. Ora, a EAC expressa apenas os elementos definicionais de uma essência específica e, deste modo, não expressa nem unidade nem multiplicidade. A depender do modo de existir, e não da EAC, uma essência será una ou múltipla, pois unidade e multiplicidade são acidentais em relação à EAC. Não há inconveniente em afirmar que a EAC não é nem uma nem múltipla, assim como não há inconveniente em afirmar que homem enquanto homem não é nem branco nem não-branco.

---

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib.7 l.13 §1570. “*ut unum in multis*”. Em português, “*como um em muitos*”. (tradução própria).

Deste modo, a essência será una ou múltipla a depender de seu modo de existência, seja no intelecto, seja nas coisas.

\*

A presente tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, trataremos da teoria tomásica da abstração. No segundo capítulo abordaremos a interpretação de Cajetano acerca da teoria da abstração. No terceiro capítulo, analisaremos o conceito de essência absolutamente considerada. Por fim, no quarto capítulo, consideraremos o conceito de intenção de universalidade.

O primeiro capítulo será dividido em três itens. Em primeiro lugar, apresentaremos os pressupostos metafísicos da teoria da abstração. Em seguida, investigaremos as origens textuais da questão da abstração em Tomás de Aquino. Por fim, em terceiro lugar, exporemos de modo sistemático os conceitos de abstração do todo (*abstractio totius*) e abstração da forma (*abstractio formae*).

O segundo capítulo também está dividido em três itens: o primeiro trata da recepção em Cajetano da teoria da abstração de Tomás. No segundo item, contrapomos a abstração à separação. Por fim, o terceiro item consiste na relação entre atos mentais e ciências especulativas.

O terceiro capítulo, também em três itens: o primeiro refere-se ao conceito de essência (ou natureza) absolutamente considerada. O segundo avalia a solução de Tomás ao dilema um-muitos de Boécio. O terceiro aborda o conceito de natureza comum.

O quarto capítulo, também em três itens: em primeiro lugar, analisaremos a noção de intenção de universalidade. Em segundo lugar, trataremos da relação entre a teoria tomásica e os três estados do universal, onde também investigaremos a questão sobre se a doutrina de Tomás de Aquino é realista moderada ou conceitualista. Por fim, consideraremos a natureza universal dos objetos matemáticos.

\*

O presente trabalho não é apenas uma história das idéias de Tomás de Aquino, o que, aliás, é uma tarefa importante e difícil. Nossa preocupação é reconstruir as idéias e argumentos do autor, independentemente das leituras dos comentadores, as quais serão acatadas depois de julgadas segundo a sua aplicação ao texto tomásico, bem como analisar sistematicamente a sua plausibilidade e defensabilidade. Por isto mesmo, preferimos a expressão “tomásico” para designar esta preocupação com a teoria original de Tomás de Aquino, em contraposição à “tomista”, que de um modo geral designa não apenas as obras do autor como também a escola de comentadores clássicos que se seguiu, como cardeal Cajetano, para citar o mais eminente.



## **1º CAPÍTULO**

### **ABSTRAÇÃO DO TODO E ABSTRAÇÃO DA FORMA**

O objetivo deste capítulo é investigar a teoria tomásica da abstração. Para tal, dividimos o mesmo em três partes. Em primeiro lugar, expomos os pressupostos metafísicos da teoria tomásica para a abstração, particularmente no que tange às teses do hilemorfismo<sup>13</sup>. Em segundo lugar, trataremos da origem textual da discussão do problema da abstração em Tomás de Aquino. Em terceiro lugar, exporemos os tipos de abstração, a saber, a abstração do todo e a abstração da forma. Ainda no terceiro sub-item inserimos uma discussão sobre o conceito de precisão.

#### **1.1. Pressupostos metafísicos da teoria tomásica da abstração**

Neste item pretendemos elencar de modo resumido alguns pressupostos da teoria da abstração tomásica quanto à estrutura metafísica do concreto. A teoria de Tomás de Aquino

---

<sup>13</sup> Doutrina de origem aristotélica segundo a qual as coisas sensíveis têm dois princípios intrínsecos, a saber, um princípio de individuação, a matéria, e um princípio de atualidade, a forma.

sobre os tipos de abstração pressupõe os tipos de composição que encontramos nos indivíduos sensíveis, a saber, a composição entre forma e matéria, a composição entre substância e acidente e a relação entre o todo e a parte.

**(i) Composição entre forma e matéria**

Um primeiro pressuposto metafísico importante para compreendermos a teoria da abstração de Tomás de Aquino é a concepção hilemórfica dos entes sensíveis. Segundo o hilemorfismo, estes entes são compostos de forma e matéria. A forma consiste no princípio de atualidade do ente, enquanto a matéria consiste no princípio de individuação. Ou seja, forma é o que faz o ente ser um determinado tipo de ente, enquanto matéria é o elemento que distingue vários entes que possuem a mesma forma.

Tomás de Aquino toma “princípio” em dois sentidos, como inerente e como não-inerente (extrínseco)<sup>14</sup>. Neste último sentido, as causas eficiente e final podem ser consideradas princípios dos entes, pois a causa eficiente é o que imprime a forma à matéria, e a causa final é aquilo para o que tende o ente. Como exemplos de princípio entendido como algo extrínseco Tomás de Aquino apresenta os seguintes: o filho que procede dos pais e a luta que procede da linguagem abusiva<sup>15</sup>. Ou seja, o filho é algo distinto do pai, e a ofensa é algo distinto da luta, contudo como o pai produz o filho, e a ofensa produz a luta, o pai e a ofensa podem, respectivamente, ser entendidos como princípios extrínsecos do filho e da luta.

Contudo, ao tratar de princípio entendido como algo intrínseco ao ente, Tomás de Aquino tem em mente a forma e a matéria. Em *In De Anima*, ele caracteriza a forma como

---

<sup>14</sup> Cf. *In Metaph.*, lib.5 l.1 §754.

<sup>15</sup> Cf. *In Metaph.*, lib.5 l.1 §756.

“*aquilo pelo que este algo existe em ato*”<sup>16</sup>. A forma é o elemento que determina algo como sendo de um determinado tipo. Por exemplo, João é um indivíduo composto de forma e de matéria assinalada. O elemento que determina a humanidade de João é sua forma, enquanto a matéria assinalada é o que individua a sua humanidade, tornando-a distinta da humanidade de José e da humanidade de Pedro.

Ao longo da obra de Tomás de Aquino, observamos vários qualificativos para o termo “matéria”, temos matéria individual, matéria sensível, matéria inteligível. Trataremos destes conceitos nos itens subseqüentes deste capítulo, no entanto exporei brevemente aqui as características destes conceitos.

Matéria individual é a matéria que faz parte das essências individuais dos entes sensíveis. Ou seja, matéria individual é matéria que ocupa uma determinada dimensão do espaço. É a matéria para a qual se pode apontar em um determinado aqui e agora. Deste modo, poderemos distinguir diferentes corpos sensíveis, uma vez que, para serem realmente distintos, não poderão ao mesmo tempo ocupar o mesmo lugar no espaço. Por exemplo, o que distingue Sócrates de Platão consiste no fato de Sócrates ter tais carnes e tais ossos, que ocupam um determinado lugar, enquanto Platão possui outras carnes e outros ossos que não podem ocupar o mesmo lugar ocupado pela matéria individual de Sócrates.

Portanto, a matéria individual é constitutiva da essência dos indivíduos, embora não seja constitutiva das essências específicas. A essência específica é comum a vários indivíduos, os quais possuem matérias individuais distintas. Deste modo, não se pode admitir que uma essência específica possua uma determinada matéria individual, pois a essência específica consiste em algo universal, comum a vários, enquanto a matéria

---

<sup>16</sup> *In De Anima*, lib.2 l.1 §215. “Forma autem est secundum quam iam est hoc aliquid in actu.” (tradução própria).

individual consiste em um princípio de individuação, próprio de um. Donde a essência específica envolve a forma e a matéria dita comum.

Um outro sentido de matéria que aparece na discussão de Tomás de Aquino sobre o papel da abstração no conhecimento humano é a matéria dita sensível, em oposição à matéria dita inteligível. Estes qualificativos da matéria ficam a depender se estamos a nos referir a um acidente ou à substância. Por matéria sensível, a teoria tomásica compreende principalmente o acidente da qualidade. Deste modo, podemos, ao invés de matéria sensível, falar de qualidades sensíveis. Por exemplo, podemos considerar como propriedades da matéria sensível de um determinado ente a cor e a temperatura. No caso de Sócrates, podemos considerar como constitutivo de sua matéria sensível sua cor branca. No caso de uma pedra, poderíamos considerar como constitutivo de sua matéria sensível o calor presente na pedra.

Repare-se, todavia, que matéria tomada nesta acepção não é a matéria individual, que, como a forma, consiste em um princípio intrínseco do ente na concepção hilemórfica de Tomás de Aquino. Pois as qualidades sensíveis podem ser consideradas abstratamente, sem referência a um indivíduo determinado. Exemplificando, podemos considerar o “branco” em Sócrates, no qual a brancura está individualizada, ou o “branco” associado à espécie “leite”, na qual a brancura é tomada de modo universalizado.

Diferentemente da matéria sensível, que se refere ao acidente da qualidade, por exemplo, que o ente tenha determinada cor, determinada temperatura, etc, a matéria inteligível consiste na substância enquanto sujeito da quantidade. Tomás de Aquino parece mudar sua tese acerca da matéria inteligível. De um lado, em *Summa Theologiae*, é dito que “É, porém, chamada de matéria inteligível, a substância na medida em que subjaz à

*quantidade*<sup>17</sup>. Em contrapartida, em *In De Anima*, Tomás de Aquino não diz explicitamente que a substância é a matéria inteligível da quantidade. Parece sugerir que é esta, a quantidade, e não a substância, a própria matéria inteligível:

*“[os entes matemáticos] são abstraídos da matéria sensível, mas não da matéria inteligível, enquanto no intelecto permanece a quantidade contínua, abstraída da qualidade sensível”*<sup>18</sup>.

Contudo, devemos observar que não há propriamente uma contradição entre os dois textos. Na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino considera que, dado que a quantidade é um acidente, ela é dependente da substância. Em contrapartida, embora Tomás não chame atenção em *In de Anima* à dependência da quantidade com relação à substância, isto não significa que precisemos deixar de lado esta característica da abstração matemática. Portanto, podemos considerar, sem maiores problemas, que a matéria inteligível consiste na substância se, e somente se, for uma substância sensível, i.e., de uma substância sujeita à quantidade.

A concepção de matéria inteligível recorre a outro tipo de composição nos entes sensíveis, a composição entre substância e acidente. Substância é o que é por si, acidente é o que é em outro. Ora, a substância subjaz aos acidentes, enquanto os acidentes não existem sem a substância. Deste modo, Tomás de Aquino qualifica a substância de matéria inteligível, uma vez que a substância é determinada pelos acidentes e só é acessível ao intelecto, não aos sentidos<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1 ad.2. “*materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati*”. (ed. bras. 2006: 137).

<sup>18</sup> *In de Anima*, lib.3 l.8 §708. “*et abstrahunt a materia sensibili, sed non a materia intelligibili, inquantum in intellectu remanet continua quantitas, abstracta a sensibili qualitate*”. (tradução própria; grifo meu).

<sup>19</sup> Cf. *DT*, q.5 a.3 co.2. “*Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem.*” Em português, “*De fato, removidos os acidentes, a substância não permanece compreensível senão ao intelecto, pelo fato de que as potências sensíveis não alcançam até a compreensão da substância.*”(ed. bras., 1998: 121).

Pelo exposto, no hilemorfismo tomásico, os entes sensíveis são compostos de forma e matéria individual. A forma é o que faz com que um determinado ente seja algo em ato, enquanto a matéria dita individual é o que multiplica esta forma em vários indivíduos. Em suma, no hilemorfismo tomásico, a forma consiste no princípio específico, enquanto a matéria, no princípio de individuação.

Por conseguinte, os princípios individuantes não estão determinados na essência específica. Neste sentido, Tomás de Aquino afirma:

*“eis porque pode haver vários indivíduos de uma mesma natureza específica –tendo sua natureza em comum, enquanto diferem em virtude de seus princípios individuantes”<sup>20</sup>.*

A essência específica não contém explicitamente a matéria individual, mas a matéria comum. Os indivíduos, em contrapartida, possuem a matéria assinalada, que determina as dimensões do espaço ocupadas pelo corpo sensível. Esta é uma distinção fundamental entre a essência individual e a essência específica. Na essência individual, segundo a teoria tomásica, é acrescido à essência específica um elemento ante-predicativo, a saber, a matéria com dimensões determinadas. Portanto, não se trata de uma propriedade individual<sup>21</sup>, mas de um elemento não-conceitual.

Ao considerarmos formas imateriais, i.e., indivíduos que são formas puras<sup>22</sup>, somos levados à seguinte consequência: se a forma existisse sem matéria, não haveria distinção entre forma e essência. Pois a forma separada seria individual *per se*, e não através de um princípio distinto. Portanto, a forma não poderia se multiplicar em vários indivíduos. Deste modo, não haveria como distinguir a forma da essência do indivíduo de que ela é a forma.

<sup>20</sup> *In De Anima*, lib.3 l.8 §706. “*Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua: quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia.*” (tradução própria).

<sup>21</sup> Ou seja, na teoria tomásica não há espaço para haecitas, a propriedade individual defendida por Scotus.

<sup>22</sup> Como exemplo de formas puras, Tomás de Aquino considera objetos de fé, a saber, os anjos ou inteligências. Não há prova racional para a existência de anjos. Tomás se limita a provar a possibilidade da existência destes entes.

No caso dos entes sensíveis, não há identificação entre forma e essência, pois nos entes sensíveis a essência envolve tanto a forma quanto a matéria. A matéria sob dimensões determinadas, que é o princípio de individuação do ente, não está incluída determinadamente na essência específica. Como veremos na teoria da abstração, a essência específica dos entes sensíveis consiste não apenas na forma, mas também na matéria dita comum, na qual os aspectos individuantes não estão incluídos determinadamente nem excluídos. É neste sentido que devemos entender o exemplo proposto por Tomás de Aquino, “*Sócrates não é sua humanidade*”<sup>23</sup>, no qual Sócrates é um indivíduo e humanidade é a forma do todo (*forma totius*)<sup>24</sup> deste indivíduo.

Portanto, nos entes sensíveis não pode haver identidade entre a forma e a essência. Pois na essência específica, considerada pelo intelecto, os princípios individuantes não estão incluídos determinadamente, mas também não estão excluídos. Por exemplo, na essência homem, não está excluída a matéria individual de Sócrates, apenas não está incluída de modo determinado. Em contrapartida, quando tratamos da forma do todo, os princípios individuantes estão completamente excluídos. Por exemplo, em humanidade, a matéria individual, seja de Platão, seja de Sócrates, etc., está completamente excluída. Enquanto na essência, os princípios individuantes apenas não estão incluídos de modo determinado, embora não estejam excluídos; na forma do todo, em contrapartida, os princípios individuantes dos entes sensíveis estão completamente excluídos.

---

<sup>23</sup> *In De Anima*, lib.3 l.8 §706. “*Socrates enim non est sua humanitas*”. (tradução própria).

<sup>24</sup> Forma do todo expressa a noção formal de um ente, aquilo porque um ente é o que é.

*(ii) Composição entre substância e acidente*

Além da composição entre forma e matéria, podemos ainda observar uma outra composição nos entes sensíveis, a saber, a composição entre substância e acidente. Substância é o que existe por si, enquanto acidente é o que existe em outro, ou seja, acidente é o que existe em uma substância. Portanto, um cavalo e uma árvore podem ser considerados substâncias, uma vez que não são modos de ser de outra substância. Em contrapartida, “branco” e “quente” não subsistem sozinhos. É necessário que haja uma substância (p.ex., um animal) que seja branco ou que seja quente. Deste modo, podemos observar certas diferenças entre a definição de uma substância e a definição de um acidente.

No caso da definição de substâncias compostas, são levados em conta apenas os aspectos intrínsecos, tanto a forma quanto a matéria dita comum. No caso da definição, o gênero próximo é tomado a partir da matéria e a diferença específica é tomada a partir da forma. Por exemplo, no caso da espécie homem, a alma racional é a diferença específica, tomada a partir da forma, que determina a matéria animal. Neste caso, a espécie propriamente dita refere-se a todo o composto de matéria e forma. Contudo, vale ressaltar que tanto o gênero quanto a diferença específica referem-se ao todo do indivíduo<sup>25</sup>. Deste modo, o gênero apenas não inclui determinadamente a forma racional, embora não a

---

<sup>25</sup> Forma e matéria individual são partes integrais dos entes sensíveis. Se admitirmos que a diferença específica e o gênero signifiquem apenas uma parte integral, não poderíamos predicar seja a diferença, seja o gênero, dos indivíduos. Pois não se pode predicar a parte de seu todo. Contudo, isto seria contra-intuitivo, dado que podemos afirmar de Sócrates verdadeiramente que ele é animal (seu gênero) e que ele é racional (sua diferença específica). A razão pela qual podemos proceder estas predicções segue-se do fato destes predicamentais designarem todo o composto hilemórfico, mas apenas uma parte é designada expressa ou determinadamente. No caso do gênero animal com relação à espécie homem, está incluído no conceito de animal a matéria do qual os homens são feitos, ou seja, carnes e ossos, capazes de sensação e de locomoção, etc. Contudo, não está incluída determinadamente a forma, a saber, possuidor de uma alma racional. Porém, também não está excluída. Ou seja, o conceito animal contém indeterminadamente as suas espécies. Portanto, o gênero designa determinadamente a matéria e indeterminadamente a forma. Por isto podemos predicar os gêneros das espécies e dos indivíduos. O mesmo vale para as diferenças específicas, pois quando tratamos de alma racional, está determinado que se trate de um intelecto capaz de formar conceitos, juízos e raciocínios; contudo, não está determinado na diferença específica que esta alma seja a forma de um animal, mas também não está excluído. Daí, a diferença específica designa determinadamente a forma e indeterminadamente a matéria. Apenas as espécies significam determinadamente tanto a forma quanto a matéria, pois as espécies são formadas a partir tanto do gênero quanto da diferença específica.



exclua. Paralelamente, a matéria animal apenas não inclui determinadamente a diferença racional, embora tampouco a exclua.

No caso da definição de acidentes, leva-se em consideração algo extrínseco, a saber, o sujeito dos acidentes<sup>26</sup>. Ora, se um acidente é algo que existe em outro, em uma substância, então não se pode deixar esta substância de lado na definição do acidente. Por exemplo, na definição de “adunco”, acidente do nariz, definimos assim: “aduncidade é a curvatura do nariz”. Deste modo, o nariz, que é uma substância, entra da definição de adunco, que é um acidente

Em *In De Anima*, Tomás de Aquino considera que “*Os corpos naturais são mais propriamente chamados substâncias do que os corpos artificiais, posto que estes são substâncias não apenas pela parte da matéria, mas também pela parte da forma*”<sup>27</sup>. Deste modo, os corpos naturais são substâncias em sentido estrito. Os artefatos, por sua vez, são substâncias em sentido derivado, uma vez que são produzidos pelo agente humano a partir das substâncias naturais. Ou seja, podemos tomar os artefatos como substâncias, ao designá-los como “este algo” (*hoc aliquid*). Contudo, diferentemente dos corpos naturais, as formas dos artefatos não subsistem por si, mas dependem do homem.

Por fim, podemos observar uma distinção fundamental entre a forma accidental e a forma substancial. A forma accidental não faz algo existir, mas faz algo ser de um certo modo. Por exemplo, o quente ao advir à pedra, não faz a pedra existir, mas faz a pedra ser quente. Em contrapartida, no caso da forma substancial, esta, ao advir à matéria individual, faz com que uma determinada coisa exista. Deste modo, quando a forma racional advém ao nascituro, passa a existir um homem.

---

<sup>26</sup> Cf. *In De Anima*, lib.2 l.1 §213.

<sup>27</sup> *In De Anima*, lib.2 l.1 §218. “*Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: sunt enim substantiae non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae.*” (tradução própria).

Deste modo, podemos observar que uma mesma coisa pode ter inúmeras formas acidentais, mas apenas uma forma substancial<sup>28</sup>. Por exemplo, advém a Sócrates o ser branco, o ser ateniense e o ser barbado. Contudo, Sócrates possui apenas uma forma substancial, a saber, a forma humana.

### ***(iii) Relação entre todo e parte***

Uma outra concepção metafísica importante para a compreensão da teoria da abstração tomásica é a relação nos entes sensíveis entre o todo e a parte. Isto será particularmente relevante para a compreensão da abstração dita do todo. Contudo, observamos que Tomás de Aquino distingue tipos de todo e tipos de parte.

Em primeiro lugar, Tomás distingue dois tipos de todo, a saber, o todo universal (*totum universale*) e o todo integral (*totum integrale*)<sup>29</sup>. O todo universal é o que contém potencialmente suas partes, por exemplo, o todo animal contém potencialmente as partes animal racional e animal irracional. Ou seja, os animais podem ser racionais ou irracionais. Contudo, para se compreender animal não é necessário compreender racional ou irracional. Daí, animal racional e animal irracional são conhecidos confusamente em animal.

Em um todo universal, podemos identificar tanto as partes subjetivas quanto as partes potenciais<sup>30</sup>. Partes subjetivas são as partes que são instâncias de um todo. Ou seja, é tudo o que o todo universal pode ser verdadeiramente atribuído. Neste sentido, o boi e o

<sup>28</sup> Cf. *In De Anima*, lib.2 l.1 §224.

<sup>29</sup> Cf. *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.3 co. “*Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale, utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur.*” Em português, “*Ora, pode ser assim conhecido tanto o todo universal, no qual as partes estão contidas em potência, quanto o todo integral. Com efeito, ambos os todos podem ser conhecidos numa certa confusão sem que as partes sejam conhecidas distintamente.*” (ed. bras. 2006: 151; grifos meus).

<sup>30</sup> Cf. *ST*, II<sup>a</sup>-IIae q.48 a.1 co. “*triplex est pars, scilicet integralis, ut partes, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae*”. Em português, “*parte têm três sentidos, a saber, integral, como as paredes, o teto e o chão são partes da casa; subjetiva, como boi e leão são partes dos animais; e potencial, como nutritiva e sensitiva são partes da alma.*” (tradução própria; grifos meus). Tomás de Aquino distingue três sentidos de “parte”, segundo a nossa interpretação parte integral são as partes do todo integral; as partes subjetiva e potencial são partes do todo universal.

leão são partes de animal, o que equivale a dizer que boi e leão são espécies do gênero animal. Observe-se que em animal, por exemplo, há uma intelecção confusa de boi, pois para se considerar o que é animal não há a necessidade de considerar o que seja boi, mas não o inverso. Daí, o boi é uma parte subjetiva do todo universal animal.

Um outro tipo de parte do todo universal é a parte potencial. As partes potenciais não são espécies, mas são capacidades de indivíduos que instanciam o todo universal. Por exemplo, o todo que é alma pode exercer a função nutritiva ou a função sensitiva. Mas daí não se segue que sentir ou alimentar-se sejam espécies da alma, são na verdade potencialidades da alma, que podem ser atualizadas na alma. Portanto, as atividades nutritiva e sensitiva são partes potenciais do todo universal alma, uma vez que não podemos compreender estas potencialidades sem a compreensão do todo universal. Também aqui, como nas partes subjetivas, podemos ter um conhecimento confuso das partes ao conhecermos o todo universal, posto que podemos conhecer o todo sem especificarmos todas as suas partes, mas não o inverso, i.e., não podemos conhecer a parte distintamente independentemente do todo.

Tomás de Aquino considera um outro tipo de todo, a saber, o todo integral (*totum integrale*)<sup>31</sup>, que consiste no todo enquanto composto de várias partes integrais<sup>32</sup>. Estas são elementos intrínsecos que constituem o todo. As partes integrais são partes constitutivas do todo como, por exemplo, as paredes e os tijolos de uma casa. Neste sentido, a parede não é nem uma espécie, nem uma potencialidade da casa. Portanto, neste caso, ao conhecermos o todo integral conhecemos distintamente as partes integrais.

---

<sup>31</sup> Cf. Supra, nota 29.

<sup>32</sup> Cf. Supra, nota 30.

Um exemplo dado por Tomás de Aquino é apresentado no *De ente et essentia*, em sua discussão sobre os dois sentidos da palavra corpo, como gênero de animal e como parte integral de animal. Neste contexto, Tomás afirma:

*“corpo será parte integral e material do animal; pois, assim, a alma estará à parte daquilo que é significado pelo nome de corpo e será superveniente ao próprio corpo, de tal modo que o animal é constituído de ambos, isto é, do corpo e da alma, como de partes”*<sup>33</sup>.

O animal é composto de um corpo e de uma alma, que são, respectivamente, os elementos material e formal do animal. Deste modo, o animal é um todo integral composto das partes integrais corpo e alma. Contudo, animal é também um todo universal, no qual corpo e alma não são partes subjetivas. Homem, por exemplo, não é parte integral de animal, pois animal não se constitui de homem mais alguma outra coisa. Contudo, homem é parte subjetiva de animal, pois homem é instância de animal. Deste modo, o todo é caracterizado como universal ou como integral a depender das partes que estão em questão.

## 1.2. Exposição textual: a teoria tomásica da abstração

A teoria tomásica da abstração apóia-se em três textos principais:

- (a) *De ente et essentia*, cap. 2;
- (b) *Super Boetium De Trinitate*, q.5 a.3;
- (c) *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q.85 a.1.

---

<sup>33</sup> DE, cap. 2. “*Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.*” (ed. bras, 1995: 22).

No primeiro texto, Tomás de Aquino trata da relação entre essência e ser (*esse*) nos diversos entes. Neste contexto, ele aborda a abstração do todo, pela qual o intelecto obtém o universal a partir de entes sensíveis individuais. No segundo texto, vemos Tomás de Aquino perguntar-se pela natureza dos objetos matemáticos e expor sua teoria sobre a abstração da forma, que é o ato intelectual pelo qual são obtidos na mente as entidades matemáticas, a saber, figuras geométricas e números. Por fim, no terceiro texto, ele investiga como para a atividade cognoscitiva é necessário uma abstração a partir dos fantasmas, que são as imagens sensíveis produzidas a partir da recepção pelos sentidos externos dos aspectos sensoriais dos entes sensíveis. Neste texto encontra-se uma síntese do pensamento tomásico sobre a abstração. A seguir, apresento separadamente as teses defendidas em cada um destes textos a fim de dirimir eventuais incongruências textuais.

### **1.2.1. De ente et essentia**

No *De ente et essentia*, o principal objetivo de Tomás de Aquino é investigar como há essência nos diversos entes: nas substâncias compostas, nas simples, nos acidentes e em Deus. No caso das substâncias compostas, acessíveis ao intelecto humano, estas possuem uma essência que compreende matéria e forma. Contudo, se se tratar de uma essência individual, própria das substâncias primeiras, então temos uma composição de forma e matéria individual, matéria a qual ocupa dimensões determinadas. Em contrapartida, se se tratar de uma essência específica, própria das substâncias segundas, então temos uma composição entre forma e matéria comum, que consiste na matéria cujas dimensões ocupadas estão indeterminadas.

Em se tratando do conceito de matéria comum, J. Bobik<sup>34</sup> considera que esta consiste simplesmente no que é comum a todas as matérias individuais dos indivíduos de uma mesma espécie. Contudo, esta caracterização é uma condição necessária, mas não suficiente. Ora, posto que o universal abstraído, composto de forma e matéria comum, predica-se dos indivíduos, os quais possuem matéria individual, segue-se que a matéria comum é comum a todas as matérias individuais. Contudo, a principal característica da matéria comum consiste em seu caráter abstrato, i.e., no fato de não estarem determinadas as dimensões do espaço que são ocupadas pelo indivíduo que instancia a referida espécie.

Portanto, é comum a toda matéria individual o ocupar três dimensões do espaço, o que não é o caso da matéria comum. Donde a matéria comum é a matéria considerada de modo indeterminado com relação às três dimensões que são ocupadas no espaço. Em contrapartida, a matéria individual é a matéria na qual estão determinadas as três dimensões ocupadas no espaço.

Um outro ponto importante considerado por Tomás de Aquino no *De ente et essentia* consiste na caracterização da abstração precisiva. Segundo Tomás, dado que uma essência de uma substância composta possui tanto forma quanto matéria –matéria comum no caso das essências específicas –segue-se que podemos através do ato de abstração ater-nos ao composto de forma e matéria, i.e., ao todo; ou podemos também nos ater apenas ao elemento formal da essência, daí o qualificativo de *forma totius*, “forma do todo”. Ora, no primeiro caso não estaremos prescindindo da matéria individual –esta matéria aqui e agora –mas apenas considerando a matéria sem determinar se é esta ou aquela. Em contrapartida, no segundo caso, a referência a uma matéria individual é completamente excluída. Daí, teremos na concepção tomásica uma abstração precisiva, a que exclui a matéria individual.

---

<sup>34</sup> Cf. 1965: 78.

Os exemplos dados por Tomás são “homem” e “humanidade”<sup>35</sup>. No primeiro caso, a abstração retém o todo do indivíduo, p.ex. Sócrates, deixando indeterminado que seja esta matéria aqui e agora (esta carne e este osso). Contudo, embora esteja indeterminada, a referência à matéria individual não está excluída, donde é possível predicar homem de Sócrates. Por outro lado, no caso de humanidade, a referência à matéria individual –de Sócrates, de Platão, ou de quem quer que seja –não está apenas indeterminada, está excluída. Deste modo, ao referir-se apenas ao aspecto formal de um todo, não pode ser predicado do indivíduo Sócrates, uma vez que a parte não pode ser predicada do todo.

Ou seja, Tomás de Aquino considera que a abstração pode ser precisiva com relação à matéria assinalada<sup>36</sup>, por exemplo, no caso do que é entendido pelo termo “humanidade”, há uma exclusão total da referência à matéria assinalada do indivíduo do qual é abstraído. Portanto, no caso da abstração precisiva, temos uma abstração *da forma do todo*, forma do todo esta também composta de matéria e forma, embora com total exclusão da referência à matéria designada. Deste modo, Tomás de Aquino considera que o nome concreto e nome abstrato (p.ex., “homem” e “humanidade”) significam a mesma essência, não obstante diversamente, no primeiro caso significando o todo da essência específica; no segundo caso, apenas a parte formal do todo. Deste modo, explica-se por que, diferentemente dos nomes abstratos, os nomes concretos são predicados dos indivíduos. Pois os nomes concretos, como “homem” em relação a Sócrates, significam o todo da espécie da qual o indivíduo (no caso, o todo de Sócrates) é uma instância, embora deixem a matéria assinalada indeterminada. Em contrapartida, no caso dos nomes abstratos, como “humanidade”, ao haver significação apenas da parte formal do todo não pode haver

---

<sup>35</sup> Estes exemplos são retomados em *ST*, I<sup>a</sup> q.3 a.3 co. “*Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis*”. Em português, “*E por isso não é totalmente o mesmo homem e humanidade, mas humanidade é significada como a parte formal de homem*”. (tradução própria).

<sup>36</sup> Cf. *DE*, cap. 2.

predicação do indivíduo, uma vez que exclui a referência à matéria individual deste. Portanto, no caso das substâncias, há uma abstração precisiva com relação à matéria designada, que é a abstração da forma do todo, ao lado da abstração do todo não precisiva. Àquela correspondem os nomes abstratos e a esta, os nomes concretos.

### **1.2.2. Super Boetium De Trinitate, q.5 a.3**

Tomás de Aquino considera, a partir de Aristóteles, a existência de uma dupla operação no intelecto, na qual uma é responsável pela apreensão dos indivisíveis e a outra pela composição e divisão do que foi apreendido na primeira operação. A primeira operação visa à natureza da coisa, pela qual a coisa apreendida intelectualmente ocupa um determinado grau entre os entes, a saber, uma coisa completa ou uma parte (ou acidente). Em contrapartida, a segunda operação visa ao próprio ser da coisa, i.e., à existência de um determinado estado de coisas.

Deste modo, podemos observar que a essência e a existência são visadas segundo a dupla operação existente no intelecto. A primeira operação visa à essência, quer da substância, quer do acidente. A segunda operação visa à existência, que no caso dos entes compostos não decorre da essência, e, no caso da causa primeira (Deus), é idêntica à essência. Nesta operação, o intelecto não abstrai, uma vez que abstrair implica considerar separadamente o que está unido na realidade. Ao invés, no caso em que não se distingue o que está unido na realidade, o intelecto, por meio de juízos negativos, expressa a separação na realidade. Interessante notar o exemplo que Tomás de Aquino utiliza para a separação,



“o homem não é o asno”, uma vez que não há composição real entre homem, que é racional, e asno, que é irracional.

Tomás de Aquino propõe a seguinte lei para a abstração, a saber:

*“quando a própria natureza (...) comporta uma ordem e dependência em relação a algo de outro, então é certo que tal natureza não pode ser inteligida sem este outro”<sup>37</sup>.*

Ou seja, o intelecto não pode abstrair A de B, se A depende de B. Ademais, este princípio vale para os dois tipos de união nas coisas, a saber, a união entre parte e todo, como em pé e animal, e a união entre forma e matéria, como em quadrado e mesa.

A abstração não pode ser praticada pelo intelecto em duas situações, ou bem (i) tratar-se de coisas separadas, como homem e pedra, ou bem (ii) a intelecção do que se procura abstrair depende da intelecção do que é deixado de lado.

Para o modo de união entre parte e todo, Tomás de Aquino propõe dois exemplos, a saber, letra e sílaba; pé e animal. Não se pode pensar a sílaba sem pensar a letra, pois pertence à definição de sílaba o ser composto por letras. Deste modo, não se pode considerar a sílaba sem a letra. Em contrapartida, não consta da definição de letra o pertencer a alguma sílaba, deste modo podemos considerar a letra sem considerar a sílaba. O mesmo se aplica ao segundo exemplo, faz parte da definição de pé ser o meio pelo qual se locomovem os animais terrestres, portanto, não se pode considerar o pé sem considerar o animal. Em contrapartida, não consta da definição de animal que deva possuir pé, ou asa, ou racionalidade. Deste modo, podemos considerar animal sem considerar o pé, ou a asa, ou a racionalidade.

---

<sup>37</sup> DT, q.5 a.3 co.2. “Quando ergo secundum hoc (...) natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest”. (ed. bras., 1998: 119).

Contudo, vale ressaltar que o todo não pode ser abstraído de qualquer parte, mas apenas das partes que são acidentais relativamente ao todo. Por exemplo, faz parte da essência individual de Sócrates ter tais carnes e tais ossos. Contudo, relativamente à essência específica de homem, não é essencial que tenha tais carnes e tais ossos, embora seja essencial ter carne e osso, considerado de modo geral, no que Tomás denomina matéria comum. Um outro exemplo de parte acidental, proposto por Tomás de Aquino<sup>38</sup>, é o semicírculo em relação ao círculo, pois não faz parte da definição de círculo que por divisão se obtenha dois semicírculos. Deste modo, pode-se abstrair o todo círculo da parte acidental semicírculo. Por outro lado, não se pode abstrair o triângulo de seus três ângulos, uma vez que se trata de uma parte essencial, que pertence à definição do triângulo.

Dado A e B, o intelecto pode distinguir A e B de vários modos. Através da segunda operação, distingue A de B, inteligindo que A está sem B, temos aqui a operação que Tomás denomina “separação”. Contudo, se A e B estão unidos, o intelecto distingue A de B sem inteligir nada de B. Se A e B estiverem relacionados ao modo de todo e parte, então teremos uma abstração do todo. Em contrapartida, se A e B estão compostos ao modo de forma acidental e matéria sensível então teremos uma abstração da forma. Deste modo, pode haver apenas uma dupla abstração, a saber, do todo a partir da parte e da forma a partir da matéria.

Tomás de Aquino corrobora a interpretação acima ao afirmar que “*a forma que pode ser abstraída de alguma matéria é aquela cuja noção da essência não depende de tal matéria*”<sup>39</sup>. Tomás de Aquino refere-se aqui à independência da forma acidental da

---

<sup>38</sup> Cf. *DT*, q.5 a.3 co.3. “*Quaedam vero partes sunt quae accidunt toti, in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circumum.*” Em português, “*Há, porém, certas partes que são acidentais ao todo enquanto tal, como o semicírculo se porta para com o círculo.*” (ed. bras., 1998: 121).

<sup>39</sup> *DT*, q.5 a.3 co.2. “*Forma autem illa potest a materia aliqua abstrahi, cuius ratio essentiae non dependet a tali materia.*” (ed. bras., 1998: 120)

quantidade (p.ex. quadrado, redondo) em relação à matéria sensível (p.ex. quente, azul). No entanto, posto que a noção de acidente depende da noção de substância, segue-se que a forma accidental, embora possa ser separada desta ou daquela substância, não pode ser separada de substância considerada de um modo geral, denominada matéria inteligível. Ou seja, Tomás de Aquino introduz uma distinção importante, a saber, entre matéria-sujeito e matéria sensível. Pois, no caso da quantidade, esta pode ser abstraída da matéria sensível (qualidades sensíveis), mas não da matéria-sujeito inteligível. Deste modo, a matemática trata dos abstratos obtidos por abstração da forma, deixando de lado a matéria sensível.

Tomás de Aquino conclui sua análise das operações mentais de distinção, considerando haver três modos distintos de distinguir A de B. Se A e B não estão unidos, teremos uma distinção denominada separação. Em contrapartida, se A e B estiverem unidos, teremos duas possibilidades de distinção, a saber, uma abstração do todo, se A e B estiverem unidos a modo de todo e parte, ou uma abstração da forma, se A e B estiverem unidos ao modo de forma accidental e matéria sensível.

### 1.2.3. Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q.85 a.1

Na Suma de Teologia, no que concerne à teoria da abstração, Tomás de Aquino afirma:

*“conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que os fantasmas representam”<sup>40</sup>.*

---

<sup>40</sup> ST, I<sup>a</sup> q.85 a.1 co. “Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata”. (ed. bras., 2006: 133). O tradutor preferiu traduzir o termo “phantasmata” por “fantasias”, decidi manter o termo “fantasmas” para evitar mal-entendidos no decorrer da tese.

Neste texto, Tomás de Aquino retoma sua noção de abstração já presente no *De ente et essentia* e no *Super Boetium De Trinitate*. Observe-se, contudo, que a forma em questão no texto supracitado não é especificamente a forma accidental da quantidade que trata a abstração da forma apresentada por Tomás de Aquino no *DT*. Ora, pelo contexto, percebe-se que Tomás está a tratar da quiddidade que é abstraída pelo intelecto a partir da matéria individual.

Contudo, um ponto novo tratado na *Suma Theologiae* é a noção de fantasma. Nos textos precedentes, *DE* e *DT*, Tomás não havia recorrido a este conceito, que é o da imagem sensível que possuímos de uma determinada coisa. Com isto, podemos refinar a teoria tomásica, em considerando que o intelecto não abstrai diretamente sobre as coisas, mas sobre a imagem que temos das coisas.

No entanto, em *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1, podemos perceber um uso mais lato do termo “abstração”, se comparado com seu uso no *DT*, q.5 a.3 co. Em *ST*, Tomás considera que abstrair ocorre de dois modos, um de acordo com a primeira operação do intelecto, outro de acordo com a segunda operação<sup>41</sup>.

Com relação ao primeiro sentido, podemos observar tratar-se estritamente do sentido empregado no *DT*. Neste texto, Tomás considera haver no intelecto uma tríplice distinção, duas abstrações, da forma e do todo, e a separação, correspondente à segunda operação do intelecto. Ora, o que Tomás denomina no *DT* por separação, ele denomina na *ST* por abstração no modo de composição e divisão.

---

<sup>41</sup> Cf. *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1 ad1. “*Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio.*” Em português, “*Ao primeiro argumento cumpre, portanto, dizer que ocorre abstrair de dois modos. De um modo, a modo de composição e divisão; assim como quando inteligimos que algo não está em outro ou é separado dele. De outro modo, a modo de consideração simples e absoluta; assim como quando inteligimos um, nada considerando sobre outro.*” (ed. bras., 2006: 135).

Não há nos dois textos teorias contraditórias, mas um uso menos rígido do vocabulário. No *DT*, o termo “abstração” é utilizado principalmente em sentido estrito, significando a primeira operação do intelecto e dividindo-se em abstração da forma e abstração do todo. Em contrapartida, na *ST*, Tomás não opõe os termos “abstração” e “separação”, mas lança mão de uma abstração que, a julgar pela definição, “*intelige que algo não está em outro*”<sup>42</sup>, corresponde ao que no *DT*, Tomás denominara “separação”.

Com relação à abstração do universal, na *ST*, Tomás considera que esta é abstraída da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum<sup>43</sup>. Aqui temos uma evolução em relação ao *DE*, uma vez que lá Tomás opunha matéria individual (ou assinalada) à matéria comum, sem qualquer referência ao caráter sensível ou inteligível da matéria.

Em contrapartida, no caso da abstração das *species* matemáticas, nestas o intelecto deixa de lado a matéria individual –tanto sensível, quanto inteligível–, deixa de lado a matéria comum sensível, retendo apenas a matéria comum inteligível. Ser abstraído da matéria inteligível individual significa ser abstraído desta ou daquela substância, enquanto ser abstraído da matéria inteligível comum significaria ser abstraído de substância de um modo geral, o que é impossível no caso de um acidente, que é sempre acidente de uma substância.

Contudo, há uma passagem do texto da *ST* que parece implicar certa dificuldade interpretativa, a saber: “*Algumas coisas, porém, são tais que podem ser **abstraídas** também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato*”<sup>44</sup>. Pois como o ente

<sup>42</sup> *DT*, q.5 a.3 co.2. “*intelligit unum alii non inesse*”. (ed. bras., 1998: 120). Cf. tb. *ST*, I<sup>a</sup> q.81 a.1 ad1. “*intelligimus aliquid non esse in alio*”. Em português, “*inteligimos que algo não está em outro*”. (ed. bras., 2006: 135).

<sup>43</sup> Cf. *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1 ad2.

<sup>44</sup> *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1 ad2. “*Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus*”. (ed. bras., 2006: 139; grifo meu).

(e os demais itens arrolados no trecho) pode existir sem a substância material, pareceria tratar-se de separação, e não de abstração, uma vez que abstração é uma ação do intelecto sobre o que está unido; enquanto separação é uma ação do intelecto sobre o que está separado na realidade, ou sobre o que pode estar separado.

Contudo, esta dificuldade textual é dirimida ao se analisar a oração imediatamente seguinte. Nesta, Tomás de Aquino censura Platão por não ter considerado o “*duplo modo de abstração*”<sup>45</sup>. Ora, uma interpretação adequada dependerá de como se compreende este duplo modo de abstrair. Se recorrermos às duas abstrações do *DT* (do todo e da forma), incorreremos em erro, pois, “ente”, “uno”, etc., não são objetos nem da filosofia natural, cuja abstração é a do todo, nem da matemática, cuja abstração é a da forma. Portanto, a interpretação mais adequada do “*duplo modo*” de abstrair, para o contexto, é a sugerida na resposta à primeira objeção do mesmo artigo<sup>46</sup>, ou seja, o duplo modo de abstrair consiste na “abstração” tomada em sentido lato e “abstração” tomada em sentido estrito. Ora, só será possível também abstrair da matéria inteligível comum se tomarmos “abstração” em sentido lato, i.e., no sentido denominado por Tomás de Aquino no *DT* por “separação”, que corresponde à segunda operação intelectual, a qual entende o que está ou pode estar separado na realidade.

#### 1.2.4. Outros textos sobre abstração

Podemos observar uma evolução no pensamento de Tomás ao caracterizar a abstração como abstração do universal. Nos textos de juventude, ele apresentava uma

---

<sup>45</sup> Id., Ib. “*duplici modo abstractionis*”. (ed. bras., 2006: 139).

<sup>46</sup> Cf. *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1 ad1.

preocupação maior em caracterizar os tipos de distinção, as duas abstrações de um lado e a separação de outro lado. No *De ente et essentia*, datado entre 1252 e 1256<sup>47</sup>, Tomás preocupa-se com a abstração do todo e a abstração precisiva, das quais tratamos acima. A seguir, em *Super Boetium De Trinitate*, datado entre 1257 e 1258, vimos surgir o conceito de abstração da forma, segundo a qual a forma accidental é obtida da matéria sensível.

Contudo, é na sua obra de maturidade que Tomás de Aquino utiliza os termos “universal” e “ente matemático” para explicitar o produto obtido pelas duas abstrações, respectivamente, a abstração do todo e a abstração da forma. Em seu *In De Anima*, datado entre 1267 e 1269, Tomás de Aquino afirma que “*Podemos, contudo, abstrair de dois modos: um ao proceder dos particulares aos **universais**, e o outro pelo qual os **entes matemáticos** são abstraídos dos entes sensíveis*”.<sup>48</sup> Deste modo, a abstração da forma não consistiria na abstração de quaisquer formas accidentais, mas apenas das formas accidentais relativas à quantidade.

Neste texto, além do mais, Tomás de Aquino deixa claro que ele pensa em apenas duas abstrações, a saber, uma na qual se obtém o universal e outra na qual se obtém entes matemáticos. Deste modo, não se pode admitir que “branco” ou “quente” seja obtido por abstração da forma, mas são obtidos por abstração do todo, ou seja, por abstração do universal.

Contudo, as distinções entre os dois tipos de abstração não acabam por aí. Na primeira parte da *Summa Theologiae*, datada entre 1266 e 1268, Tomás de Aquino afirma:

*“A diferença entre estes dois tipos de abstração consiste no fato que na abstração do universal a partir do particular, aquilo do qual a abstração é feita não permanece, pois quando a diferença racional é removida de homem, o*

<sup>47</sup> Sobre a cronologia e autenticidade das obras de Tomás de Aquinos, baseamo-nos aqui no trabalho de Jean-Pierre Torrell, o.p. Cf. TORRELL, J-P, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>48</sup> *In De Anima*, lib.1 l.4 §48. “*Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus.*” (tradução própria; grifos meus).

*homem não permanece mais no intelecto, mas permanece apenas animal. Mas na abstração da forma a partir da matéria, tanto a forma quanto a matéria permanecem no intelecto. Como, por exemplo, se nós abstrairmos a forma de um círculo do bronze, permanece no intelecto separadamente o entendimento tanto do círculo quanto do bronze”<sup>49</sup>.*

Uma primeira observação a ser feita acerca deste texto é a caracterização da abstração do todo como uma abstração entre universais. No *De ente et essentia*, Tomás de Aquino descreve principalmente um processo de abstração do universal a partir do indivíduo, inserindo a distinção entre matéria individual e matéria comum. Deste modo, ao se abstrair homem de Sócrates, deixa-se de lado a matéria individual, estas carnes e estes ossos, e retém-se a matéria dita comum, na qual não há assinalação, como, por exemplo, carnes e ossos tomados absolutamente. Neste texto podemos entender a abstração do todo de modo mais abrangente, no qual o universal pode ser abstraído não apenas de um indivíduo, mas também de um outro universal. A diferença fundamental é que no primeiro caso deixa-se de lado a matéria individual, no segundo caso, no qual a matéria individual já está deixada de lado, deixa-se de lado a diferença específica.

Embora não esteja explícito, já no *De ente et essentia* esta interpretação era possível, a partir da afirmação seguinte: “a essência do gênero e a essência da espécie diferem de acordo com o assinalado e o não assinalado”<sup>50</sup>. Isto é afirmado em um contexto no qual Tomás caracteriza a abstração do todo, usando os exemplos Sócrates e homem, no qual homem é um universal obtido por abstração do todo a partir do indivíduo Sócrates, com a salvaguarda de a matéria assinalada de Sócrates ser deixada de lado na obtenção do todo. Deste modo, assim como entre Sócrates e homem há uma distinção de assinalação da

---

<sup>49</sup> *ST*, I<sup>a</sup> q.40 a.3 co. “*Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris.*” (tradução própria).

<sup>50</sup> *DE*, cap.2. “*essentiam generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt*” (ed bras, 1995: 20).



matéria, paralelamente entre homem e animal há uma distinção de assinalação da diferença específica racional.

Uma outra dificuldade com relação à caracterização da abstração do todo no *DE* como abstração do universal a partir do particular consiste na própria natureza do universal. Conciliar as duas concepções, do *DE* e da *ST*, I<sup>a</sup> q.40 a.3, parece implicar que os universais têm existência *in re*, i.e., existem independentemente do intelecto. Trataremos propriamente desta questão nos capítulos terceiro e quarto desta tese, sobre a essência absolutamente considerada (EAC) e sobre a intenção de universalidade. Contudo, podemos antecipar que Tomás de Aquino utiliza “universal”<sup>51</sup> em dois sentidos, no primeiro sentido consiste na natureza à qual se atribui universalidade; em um segundo sentido, significa a própria intenção de universalidade. Neste último caso, a intenção de universalidade existe apenas no intelecto, em contrapartida, a natureza considerada absolutamente pode existir no indivíduo. Deste modo, como veremos ao longo da tese, conciliar a abstração do universal a partir de outro universal com a abstração do universal a partir do indivíduo não implica comprometer-se com a existência *in re* da intenção de universalidade.

No caso dos entes matemáticos, que têm uma abstração à parte, a saber, a abstração da forma, o intelecto procede de modo diferente se comparado com os universais propriamente ditos. No caso dos universais genéricos, o intelecto deixa de lado seja a

---

<sup>51</sup> Cf. *In de Anima*, lib.2 l.12 §6. “*universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se.*” Em português, “*universal pode ser tomado em dois sentidos: no primeiro modo, diz-se universal da própria natureza comum, enquanto subjaz à intenção de universalidade. De outro modo, a natureza em si mesma*” (tradução própria). Tomás de Aquino retoma esta distinção em um texto da primeira parte da segunda parte da *Summa Theologiae*, que foi redigido posteriormente, durante a segunda estada em Paris, provavelmente em 1271. cf. *ST*, I<sup>a</sup>-IIae q.29 a.6 co. “*universaliter dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur.*” Em português, “*há dois modos de falar de universal: de um lado, segundo o que subjaz à intenção de universalidade, de outro lado, da natureza à qual se atribui tal intenção*”. Com relação à datação da *ST*, cf. TORRELL, 1999: 389.

matéria individual, seja a diferença específica<sup>52</sup>. Em contrapartida, no caso dos entes matemáticos, o procedimento é diverso. As figuras geométricas não existem sem a substância, pois consistem em quantidades, que são acidentes. No entanto, o intelecto pode considerar os acidentes quantitativos sem considerar os demais acidentes. Deste modo, pode-se considerar a forma esférica de uma bola sem considerarmos sua qualidade branca. Contudo, não podemos eliminar da quantidade a substância. Por isso, Tomás de Aquino considera que o “círculo” e o “bronze” existem separadamente no intelecto. Pois ao tratarmos das propriedades geométricas do círculo não importa se é o acidente do bronze ou do ferro. Contudo, não se pode reter o círculo em abstrato no intelecto sem a referência à substância em geral, pois todo acidente é acidente de uma substância. Esta tese já havia sido tratada no *Super Boetium De Trinitate*, no qual Tomás de Aquino considera a substância como a matéria inteligível da quantidade.

### **1.3. Abstração do todo e abstração da forma**

A partir da exposição textual precedente, podemos concluir que Tomás de Aquino distingue dois tipos de abstração: em primeiro lugar, temos uma abstração do todo, também chamada abstração do universal a partir do particular, pela qual se retém o todo universal e deixa-se de lado as partes subjetivas, que são partes accidentais em relação ao todo. Em segundo lugar, temos uma abstração da forma, que consiste na abstração matemática, pela qual se retém a forma accidental da quantidade, deixando-se de lado a matéria dita sensível.

---

<sup>52</sup> Ou seja, o intelecto deixa de lado os inferiores de um todo universal, sejam os indivíduos em relação à espécie, quando o intelecto deixa de lado a matéria individual de Sócrates ao formar o conceito homem, sejam as espécies em relação aos gêneros, quando o intelecto deixa de lado a diferença específica racional, ao obter o gênero animal.

**a) Abstração do todo.**

A abstração é um ato da inteligência, pela qual a partir de uma percepção sensível o intelecto produz um ente intencional inteligível. Tomás de Aquino distingue a abstração que obtém universais da abstração que produz entes matemáticos. A abstração que produz universais é denominada também abstração do todo. E a razão é a seguinte: Tomás de Aquino distingue dois tipos de “todo”<sup>53</sup>, o todo integral e o todo universal. A diferença consiste na relação do todo com a parte. O todo integral é composto de partes integrais, elementos constitutivos dos indivíduos. O todo universal é composto de partes subjetivas, instâncias do todo universal. Como exemplo de todo integral podemos observar que a árvore tem as partes integrais raiz, tronco e folhas. O todo universal, em contrapartida, não é constituído pelas partes subjetivas, mas as contém indeterminadamente. Partes subjetivas são as partes que instanciam o todo universal. Deste modo, usando o mesmo exemplo, a árvore tem as partes subjetivas pinheiro, salgueiro e tília. Deste modo, a abstração do todo ou abstração do universal deve ser entendida como a abstração do todo universal a partir das partes subjetivas –partes acidentais do todo –seja a partir de indivíduos, seja a partir de universais.

A abstração do todo tem a peculiaridade de produzir um universal a partir de um particular. Contudo, este particular pode ser entendido de dois modos: pode tratar-se de um indivíduo ou pode tratar-se de universal. Repare-se que o intelecto retém o todo universal e deixa de lado as partes subjetivas. E é neste sentido que particular é utilizado neste contexto por Tomás de Aquino, como parte subjetiva, ou seja, como parte que instancia o todo universal. Contudo, esta parte pode ser um outro universal, ou mesmo um indivíduo. Se tomarmos como exemplo o universal animal, podemos observar que são partes subjetivas

---

<sup>53</sup> Cf. Supra, nota 29.

os universais homem, cavalo e tigre. Pois no todo universal animal, os universais homem, cavalo, etc., estão contidos de modo indeterminado. Deste modo, ao caracterizar a abstração de animal a partir de homem como uma abstração do universal a partir do particular, teremos dois universais que mantêm a relação de gênero e espécie. Nos exemplos dados, no gênero animal, as espécies homem, cavalo e tigre estão contidas de modo indeterminado. Em contrapartida, a mesma expressão “abstração do todo a partir do particular” pode caracterizar a abstração de um universal a partir de um indivíduo. Por exemplo, a inteligência pode obter o universal homem a partir da imagem do indivíduo Sócrates. Neste caso, Sócrates não é uma espécie de homem, posto que Sócrates não é um universal, mas é uma parte subjetiva do todo universal homem, uma vez que Sócrates instancia o universal homem.

Contudo, Tomás de Aquino considera uma diferença entre a abstração de um gênero a partir de uma espécie e a abstração do universal a partir do indivíduo. A distinção corresponde à relação de indeterminação. Abstrair um todo universal significa deixar indeterminadas as partes subjetivas. Neste sentido, o que diferenciará os dois modos de abstrair o todo universal será o elemento que ficará indeterminado<sup>54</sup>. No caso da abstração do gênero a partir da espécie, fica indeterminada a diferença específica. Por exemplo, o intelecto ao abstrair animal a partir de homem, deixa indeterminada a racionalidade. Ou seja, ao considerar animal, a referência à racionalidade não é excluída, é apenas deixada indeterminada. Em contrapartida, na abstração do universal a partir do indivíduo, o que fica indeterminado é a matéria assinalada. Ou seja, a matéria indexada pelo uso do pronome

---

<sup>54</sup> Cf. *DE*, cap. 2. Nesse texto, Tomás de Aquino compara a diferença de assinalação entre (i) o universal e o indivíduo e (ii) o gênero e a espécie “*quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur*”. Em português, “*a designação do indivíduo a respeito da espécie é pela matéria determinada pelas dimensões; a designação, porém, da espécie a respeito do gênero é pela diferença constitutiva, que é tomada da forma da coisa*”. (ed. bras., 1995: 20).

“este”. Para usarmos o exemplo de Tomás de Aquino, ao abstrairmos homem de Sócrates, fica indeterminado que homem tenha estas carnes e estes ossos, mas não fica indeterminado que homem tenha por matéria carnes e ossos.

Contudo, o que significa deixar de lado “estas carnes” e “estes ossos”? Neste tipo de abstração do todo universal, o intelecto abstrai o universal do indivíduo, deixando de lado o princípio de individuação dos entes sensíveis, a saber, a matéria assinalada ou individual. Ora, os indivíduos são distintos pela assinalação da matéria. Deste modo, Sócrates e Platão, embora sejam instâncias do universal homem, são indivíduos distintos, uma vez que o uso do “este” determina a localização da matéria no espaço e no tempo. Temos aqui, na distinção universal/ indivíduo, um tipo de relação todo universal/ parte subjetiva distinta da relação gênero/ espécie. Neste caso, a abstração consiste em deixar de lado um elemento também inteligível, a saber, a diferença específica. No caso da abstração do todo universal a partir do indivíduo, o elemento deixado de lado é ante-predicativo. O que distingue “carne” de “esta carne” e “osso” de “este osso” é o modo de tomar os mesmos conceitos carne e osso. No primeiro caso, o conceito é tomado absolutamente e, no segundo caso, de modo singularizado. Contudo, para não cairmos numa petição de princípio, o que significa tomar de modo singularizado? Ao utilizarmos “este” estamos indicando, quase que apontado, qual indivíduo nos referimos. Deste modo, estamos dando por pressuposto que este indivíduo é apreendido sensivelmente, e não intelectualmente. Portanto, a aposição do “este” a um conceito significa um modo indireto de o intelecto se referir a um dado da sensibilidade. Daí, a matéria assinalada é justamente aquela que pode ser indicada pelos sentidos. Ou seja, “estas carnes e estes ossos” de Platão, “estas carnes e estes ossos” de Sócrates, mas não “carnes e ossos” tomados absolutamente, que são por sua vez a matéria comum de homem, ou seja, o tipo de matéria da qual todo homem é feito.

No caso do universal, obtido a partir do indivíduo, o intelecto retém o todo do indivíduo a partir do qual se obteve o universal no ato de abstração. A dificuldade de compreensão desta tese reside justamente na confusão entre os conceitos de “todo universal” e “todo integral”. O indivíduo, bem como a assinalação de sua matéria através do “este”, são partes subjetivas do todo universal. Deste modo, o intelecto pode reter o todo universal, deixando de lado suas partes subjetivas. Por exemplo, no todo universal homem, o todo integral de Sócrates está contido de modo indeterminado. Ora, o todo universal pode ser obtido tanto da espécie quanto do indivíduo, contudo, os elementos determinantes destes são deixados indeterminados naquele. O elemento determinante da espécie é a diferença específica. O elemento determinante do indivíduo é a assinalação da matéria através do “este”.

Uma tese importante é que na matéria individual há uma assinalação (determinação) das três dimensões do espaço<sup>55</sup>. Ora, o espaço (*continuum*) é o lugar próprio dos indivíduos sensíveis. Deste modo, podemos distinguir mais precisamente a matéria absoluta ou comum da matéria individual ou assinalada. A matéria assinalada é justamente aquela que é parte integral dos corpos, que ocupa lugar no espaço e que está sujeita ao movimento. A matéria comum, em contrapartida, é um mero conceito, que significa que da composição de um determinado tipo de ente faz parte a matéria. Deste modo, matéria individual é matéria propriamente dita, princípio de individuação dos entes sensíveis. Matéria comum, em contrapartida, consiste numa classificação geral da matéria individual. Isto reforça a tese segundo a qual o “este” tem a função de referir-se indiretamente aos sentidos, pois a matéria, que no indivíduo possui determinadas as três dimensões, no universal possui esta

---

<sup>55</sup> Cf. *DE*, cap.2. “*dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur*”. Em português, “*Denomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadas*”. (ed. bras., 1995: 19-20).

mesma referência às três dimensões, de modo, contudo, indeterminado. Por exemplo, quando falo de Sócrates, refiro-me a um indivíduo cuja matéria (carnes e ossos) pode ser localizada espacialmente. Em contrapartida, ao falarmos de homem, está determinado que tem carne e osso, mas não está determinado qual lugar tais carnes e tais ossos ocupam no espaço.

Com esta tese –o universal retém a matéria comum –Tomás de Aquino tem como alvo a teoria platônica, segundo a qual os universais têm uma existência real independente dos entes sensíveis. O postulado usado por Tomás para defender sua tese é o seguinte: a parte não se predica de seu todo<sup>56</sup>, que é uma variante do argumento do terceiro homem<sup>57</sup>. O ponto chave de Tomás de Aquino é que se admitirmos o universal como algo totalmente separado da matéria, então nenhum universal seria predicado de nenhum indivíduo. Por exemplo, admita “humanidade” como um universal separado e Sócrates como um homem material. Logo, humanidade poderá ser predicada apenas de uma parte de Sócrates, sua forma, mas não de seu todo, que engloba tanto forma quanto matéria. Conseqüentemente, não teríamos como conhecer qualquer indivíduo. A solução de Tomás contra o platonismo é muito interessante. O universal consiste no todo do indivíduo, embora os elementos individuantes fiquem indeterminados. Conseqüentemente, os universais podem ser considerados sob dois aspectos: um formal, o conceito de humanidade, por exemplo, e um material, ossos e carnes tomados de um modo geral. Deste modo, homem pode ser predicado de Sócrates, pois o que está determinado em Sócrates é parte subjetiva do todo universal homem. Neste sentido, homem expressa o todo de Sócrates, enquanto

---

<sup>56</sup> Cf. *DE*, cap. 2. “*Et quia pars non predicatur de toto...*”. Em português, “*E, como a parte não se predica de seu todo...*” (ed. bras., 1995: 27).

<sup>57</sup> Segundo o argumento do terceiro homem, se admitirmos (i) o homem sensível separado do (ii) homem no mundo das idéias, teremos que ter um terceiro conceito de homem que abarque os dois primeiros. Daí, teríamos que ter um quarto que abarcasse o terceiro e os dois primeiros, e assim por diante. Cf. De LIBERA, 1996: 75.

humanidade expressa apenas a forma do todo (*forma totius*), portanto homem pode ser predicado de Sócrates, enquanto humanidade não pode. Ademais, humanidade não é separada de Sócrates porque expressa a noção formal de homem, “*aquilo a partir do que homem é homem*”<sup>58</sup>. O universal na concepção de Tomás de Aquino, ao abranger não apenas a forma, mas também a matéria comum, envolve o todo dos indivíduos, contra o platonismo.

Uma outra razão a favor da tese tomásica decorre da própria definição de universal. Ora, ao ser definido como o que está em muitos, o universal não pode ser caracterizado como algo totalmente separado da matéria. Pois, apenas impropriamente pode-se falar que o universal platônico encontra-se em muitos, dado que os indivíduos sensíveis são materiais, diferentemente da forma platônica. Deste modo, no modelo platônico, os indivíduos sensíveis não podem ser considerados como partes subjetivas do todo universal, uma vez que o universal seria predicado de apenas uma parte integral do indivíduo, a saber, a forma. Para corroborar esta argumentação, podemos usar o seguinte exemplo de parte integral que não pode ser predicada do todo: Não se pode predicar o caule da árvore, ou seja, não faz sentido afirmar que a árvore é seu caule, pois a árvore não consiste apenas no caule, mas também nas folhas, nos troncos, etc.

O argumento de Tomás de Aquino pode ser reformulado assim:

- (1) A parte integral não se predica de seu todo;
- (2) Os universais são formas separadas;
- (3) A forma separada predica-se de uma parte integral dos indivíduos (a forma);
- (4) A forma separada (universal) não se predica dos indivíduos.

---

<sup>58</sup> DE, cap. 2. “*ea ex quibus homo habet quod est homo*”. (ed. bras., 1995: 27).



Deste modo, o cerne do argumento de Tomás de Aquino consiste em considerar que, se admitirmos o platonismo, então o universal separado não pode designar os indivíduos que seriam suas instâncias. Portanto, a estratégia tomásica é negar a premissa (2), admitindo que os universais não são formas separadas, mas um composto de forma e matéria tomada abstratamente, no qual a designação das dimensões ocupadas no espaço fica indeterminada. Conseqüentemente, é necessário que a inteligência, para a formação do universal, retenha a matéria comum. Destarte, se não houvesse, no caso do universal, qualquer referência à matéria, seguir-se-ia que os universais não poderiam ser predicados dos entes materiais individuais.

Além da obtenção de universais a partir de indivíduos, a abstração do todo também é responsável pela obtenção de universais a partir de universais. No entanto, a determinação da matéria individual já está deixada de lado, deste modo, o que é deixado indeterminado é a diferença específica. Tomás de Aquino propõe uma interpretação epistemológica para a concepção clássica da definição. Seguindo Aristóteles, Tomás concebe as definições como compostas de espécie, gênero e diferença específica, segundo a seguinte fórmula:

$$\text{Espécie} = \text{Gênero Próximo} + \text{Diferença Específica}$$

Contudo, a definição não é apenas uma regra de como esclarecer bem os conceitos. Se uma definição é verdadeira, ela deve corresponder à natureza do ente<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Neste sentido, Tomás de Aquino afirma que “*a essência é aquilo que é significado pela definição da coisa*”. Cf. DE, cap.2. “...*essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur*”.(ed. bras., 1995: 17).

Se partirmos desta consideração segundo a qual a quiddidade é o que é significado pela definição, podemos compreender a definição como a contrapartida lingüística ou mental da essência real. Na concepção semântica tomásica, expressa em *In Perihermeneias*, os termos (sons vocais) simbolizam os conceitos, que, por sua vez, são semelhantes às coisas<sup>60</sup>. Ou seja, o chamado triângulo semântico consiste em uma relação convencional entre termos e conceitos e uma relação de semelhança entre conceitos e coisas. Deste modo, podemos considerar a definição como um elemento mental que corresponde à essência, a contrapartida da definição na realidade.

Contudo, como explicar esta relação? De um lado temos uma definição, que tem por elementos a espécie, o gênero e a diferença específica e, do outro lado, a essência, que na concepção hilemórfica é composta de matéria e forma. Deste modo, Tomás de Aquino se preocupa em negar duas teses:

- (1) O gênero significa estritamente a matéria;
- (2) A diferença específica significa estritamente a forma.

Para negar estas teses Tomás de Aquino baseia-se no princípio <<a parte não se predica do todo>>. Se admitirmos que o gênero predique-se apenas da matéria, não se pode predicar o gênero da espécie e nem do indivíduo. Isso explicaria, por exemplo, porque não se pode predicar animalidade nem de homem, nem de Sócrates. Ou seja, não faz sentido afirmar que “homem é animalidade” ou que “Sócrates é animalidade”. O mesmo vale para a diferença específica. Admitido que se refere apenas à forma, não se pode predicar racionalidade, por exemplo, nem de homem, nem de Sócrates.

---

<sup>60</sup> Cf *In Periherm.*, lib.1 l.2 n. 1 ff. Cf. tb. *ST*, I<sup>a</sup> q.13 a.1 co.

Com relação aos elementos da definição, Tomás de Aquino considera que eles significam o todo integral da espécie<sup>61</sup>, e não uma parte integral. Deste modo, o gênero e a espécie significam o todo do composto hilemórfico, embora deixem um elemento indeterminado.

No caso do gênero, a matéria da espécie está determinada, mas a forma está indeterminada, mas não excluída. Por exemplo, em animal o racional não está incluído, mas tampouco está excluído. O mesmo vale para a diferença específica, em racional não está excluído que seja um animal racional. A espécie, por sua vez, significa o composto de matéria e forma determinadamente, no caso de homem, temos um animal racional, sendo que animal é tomado a partir da matéria e racional, a partir da forma. Deste modo, as teses de Tomás são as seguintes<sup>62</sup>:

- (1) o gênero significa o todo, extraído da matéria;
- (2) a diferença específica significa o todo, determinando a forma.

Na espécie, o todo integral é significado com a determinação tanto da forma quanto da matéria. É a partir desta concepção da espécie que podemos compreender este tipo de abstração do universal a partir do particular. Pois enquanto a abstração do universal a partir do indivíduo consiste na indeterminação da matéria assinalada do indivíduo, a abstração do gênero a partir da espécie consiste na indeterminação da forma da espécie. Em termos lógicos, isso significa deixar a diferença específica de lado. Contudo, o elemento formal da espécie não é excluído, apenas não é determinadamente incluído.

---

<sup>61</sup> Cf. DE, cap. 2.

<sup>62</sup> Tomás de Aquino explicita esta concepção no *De Ente et Essentia*. Cf. DE, cap.2. “*Et ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa: quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum; neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum*”. Em português, “*A partir disso, fica clara a razão por que o gênero, a espécie e a diferença estejam proporcionalmente para com a matéria, a forma e o composto, na natureza, embora não sejam idênticos a eles; pois, nem o gênero é a matéria, mas tomado da matéria como significando o todo; nem a diferença é a forma, mas tomada da forma, como significando o todo*”. (ed. bras., 1995: 24).

Tomemos como exemplo a espécie homem, cuja definição é animal racional. No ato de abstração, obtemos um outro universal, i.e., animal, que por sua vez também possui uma definição, “vivente dotado de sensação”. Neste caso, a espécie animal envolve um elemento material (vivente) e um elemento formal (capaz de sentir). Ou seja, o que foi deixado de lado foi apenas a forma da espécie subordinada (racional), embora o universal resultante (animal) seja também composto de matéria e forma.

Com isto, podemos observar que a abstração do todo universal tomásica, também chamada abstração do universal a partir do particular, envolve tanto a abstração do universal a partir do indivíduo, quanto a abstração entre universais. Deste modo, não é necessário recorrer a tipos distintos de abstração para explicar a obtenção de universais.

### **b) Abstração da forma**

Além da abstração do todo, Tomás de Aquino defende a existência de outro tipo de abstração, a saber, a abstração da forma. Daí a pergunta: por que Tomás precisou postular outro tipo de abstração? Ou seja, por que uma mesma abstração não pode dar conta dos universais em geral e também dos universais matemáticos.

Com relação à abstração do todo, esta abstrai o todo universal a partir das partes subjetivas. Contudo, no mundo, as formas matemáticas não existem separadamente, pois estão sempre incorporadas com os aspectos qualitativos da matéria. Deste modo, a quantidade quadrada, por exemplo, existe em uma mesa incorporada com aspectos qualitativos como a cor marrom e a temperatura quente. Ora, mas o matemático ao reter a quantidade na mente, deixa de lado a qualidade. Portanto, nestes casos retém-se uma parte do ente, deixando de lado uma outra parte.

Uma dificuldade para esta interpretação é sugerida pelo seguinte texto do Angélico: “*não se encontram, porém, abstrações opostas a estas, pelas quais a parte seja abstraída do **todo** ou a matéria da forma*”<sup>63</sup>, o que dá a entender que não há como abstrair qualquer tipo de parte. Contudo, parte é usada por Tomás em dois sentidos, como parte subjetiva e como parte integral. Neste sentido, não se pode abstrair a parte subjetiva, deixando de lado o todo universal, pois parte subjetiva é instância do todo universal. Por exemplo, não se pode reter homem e deixar de lado animal, pois homem é parte subjetiva (sujeito) do todo universal animal. No entanto, seria errôneo estender esta limitação também para a parte integral. Obviamente, não se pode abstrair a parte integral do todo integral, no entanto, a abstração da parte integral é feita a partir da contraparte<sup>64</sup>. Por exemplo, tomemos o exemplo de uma árvore, composta de raiz, tronco e folhas. Não se pode abstrair a raiz da árvore, pois um recurso à árvore é necessário para a própria intelecção de raiz. Contudo, pode-se considerar a raiz sem considerar o tronco e as folhas e, deste modo, uma parte integral da árvore –a raiz –foi abstraída das demais contrapartes integrais –a saber, do tronco e das folhas.

Ora, é neste sentido que devemos entender a abstração da forma a partir da matéria. Tomás de Aquino usa os termos “forma” e “matéria” em vários sentidos, daí pretendo esclarecer qual sentido está em jogo no contexto da abstração matemática. Neste contexto, “forma” não deve ser entendida como forma substancial, mas como forma accidental<sup>65</sup>. Além disso, matéria não deve ser entendida como princípio de individuação, mas como matéria sensível, ou seja, como os acidentes que constituem a qualidade sensível de uma

<sup>63</sup> TOMÁS DE AQUINO, *DT*, q.5 a.3 co.4. “*Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma*” (ed. bras., 1998: 122).

<sup>64</sup> Uma parte do todo é retida – a quantidade – e outra parte, aqui chamada de contraparte, é deixada de lado – a qualidade ou matéria sensível.

<sup>65</sup> Forma substancial é o que faz a coisa ser em ato. Forma accidental é o que faz a coisa ser de um determinado modo.

coisa, como a cor e a temperatura. Deste modo, a abstração da forma a partir da matéria é a abstração da forma accidental da quantidade a partir das qualidades sensíveis.

Se tomarmos um ente sensível, a quantidade e a qualidade correspondem a partes distintas deste mesmo ente. Por exemplo, em uma mesma mesa, uma coisa é sua quantidade retangular, outra coisa é sua cor marrom, daí o marrom e o retângulo serem partes distintas da mesa. Deste modo, o retângulo não pode ser abstraído do todo, mas da contraparte marrom. Portanto, para explicar o processo de obtenção dos entes matemáticos é necessário admitir um processo de abstração distinto da abstração do todo universal a partir da parte subjetiva. A abstração matemática consiste em reter uma parte do ente –a quantidade –e deixar de lado suas contrapartes –as qualidades sensíveis.

Contudo, uma tese cara a Tomás de Aquino é a seguinte:

(1) Na abstração matemática, deixa-se de lado a matéria sensível, mas retém-se a matéria inteligível.

Este contraponto entre matéria sensível e matéria inteligível pode sugerir equívocos. Deste modo, devemos observar o seguinte: matéria inteligível é a substância enquanto sujeita à quantidade<sup>66</sup>. Ora, por que a matéria é especificamente a substância? E por que essa restrição: “enquanto sujeita à quantidade”? Com relação à primeira questão, podemos observar que a abstração matemática trata da retenção de um acidente, deixando outros de lado –mais precisamente, consiste em reter o acidente de quantidade, deixando as qualidades sensíveis de lado. No entanto, acidente é justamente aquilo que existe em algo, i.e., aquilo que existe em uma substância. Portanto, dado que o acidente é dependente da substância, segue-se não se pode reter o acidente da quantidade sem retermos a substância.

---

<sup>66</sup> Cf. Supra, nota 17.

Com relação à restrição –enquanto sujeita à quantidade –podemos observar que as substâncias podem ser distintas em simples e compostas. As substâncias simples não são determinadas por nenhum acidente sensível, deste modo estas substâncias não podem ser consideradas como matéria para os acidentes. No caso das substâncias compostas, estas necessariamente ocupam as três dimensões do espaço, portanto substância quantificada tem a mesma extensão de substância composta de forma e matéria ou substância sensível. Daí, a substância, apenas enquanto é determinada pela quantidade, é matéria inteligível<sup>67</sup>. Deste modo, podemos observar as seguintes conclusões acerca da abstração matemática:

- (1) A abstração da forma retém a quantidade;
- (2) A abstração da forma retém a substância inteligível;
- (3) A abstração da forma deixa de lado as qualidades sensíveis.

Contudo, dada a generalidade dos objetos matemáticos, deve-se admitir também a seguinte tese:

- (4) A abstração da forma deixa de lado a matéria individual.

Em primeiro lugar, tudo o que existe no intelecto existe universalmente, ou seja, é desprovido de matéria individual, i.e., é desprovido de matéria sob dimensões determinadas. Deste modo, ao abstrairmos um círculo de uma bola, retemos a quantidade – círculo, deixamos de lado as qualidades sensíveis –p.ex, é branco, é quente, etc –e deixamos de lado também a matéria individual –que seja esta bola. Em segundo lugar, os objetos matemáticos possuem generalidade. Deste modo, ao falarmos da propriedade de um triângulo, não falamos de um triângulo individual aqui e agora, mas das propriedades de

---

<sup>67</sup> O adjetivo “inteligível” deriva do fato de a substância ser acessível apenas pelo intelecto. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *DT*, q.5 a.3 co.2. “*Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem.*” Em português, “*De fato, removido os acidentes, a substância não permanece compreensível senão ao intelecto, pelo fato de que as potências sensíveis não alcançam até a compreensão da substância.*” (ed. bras., 1998: 121).

qualquer triângulo. Portanto, é necessário que a abstração da forma deixe de lado a matéria individual, quer sensível, quer inteligível.

Deste modo, podemos entender o contraponto entre a abstração do todo e a abstração da forma. Na primeira, a inteligência retém um todo universal, deixando de lado a matéria individual e, quando for a partir de uma espécie, a diferença específica –em suma, são deixadas de lado as partes subjetivas que são as partes que instanciam o referido todo universal. No caso da abstração da forma, a inteligência retém a forma accidental da quantidade, juntamente com a substância –a qual é a matéria inteligível da quantidade – deixando de lado as qualidades sensíveis. Nesta abstração, como na primeira, a matéria individual é também deixada de lado. Isto significa dizer que a abstração da forma não pode ser reduzida à abstração do todo, pois naquela retemos uma parte integral, deixando de lado a contraparte integral. Em contrapartida, na abstração do todo não está em questão uma abstração de partes integrais, mas a relação entre um todo universal e suas instâncias, i.e., suas partes subjetivas.

Tomemos o exemplo do “adunco” e do “curvo”, por que o primeiro é obtido por abstração do todo e o segundo, por abstração da forma? Na abstração do todo, retemos um todo universal a partir de uma parte subjetiva. Deste modo, o nariz adunco deste homem é uma parte subjetiva (uma instância) do universal adunco, o qual pode ser definido do seguinte modo: “aduncidade é a curvatura do nariz”. Reparae-se que na definição de adunco entram em jogo tanto uma quantidade –curvatura –quanto uma substância –nariz. Contudo, o que é determinante para caracterizar este tipo de abstração como do todo universal é que as contrapartes não estão deixadas de lado. Observe-se que ao considerarmos a aduncidade de um nariz não deixamos de lado que este nariz possa ser de um negro ou de um branco. Deste modo, as qualidades sensíveis (i.e., a matéria sensível



comum) não estão excluídas, apenas não estão determinadas. Portanto, não existe inconveniente em se considerar que o nariz adunco possa ser branco ou negro.

Em contrapartida, o caso de “curvo” é outro. Está deixado de lado do conceito “curvo” o ser branco, o ser quente, ou qualquer qualidade sensível. Ou seja, não apenas a matéria sensível individual, mas também a matéria sensível comum está deixada de lado. Ora, para que isto seja assim, na abstração que formou este conceito foi necessário que a inteligência deixasse de lado as qualidades sensíveis, retendo apenas a quantidade curva junto com a substância comum, ou seja, junto com a matéria inteligível comum.

Isto se torna claro ao levarmos em consideração que o matemático, ao tratar dos entes matemáticos, não pode levar em consideração aspectos sensíveis. Deste modo, para sua consideração, por exemplo, acerca do círculo e suas propriedades, como circunferência, diâmetro, raio, etc., não tem qualquer relevância os conceitos de “leve”, “pesado”, “branco”, mesmo que na natureza tudo que tenha uma determinada quantidade presente, em contrapartida, uma determinada qualidade. No entanto, na consideração intelectual dos entes matemáticos –que é o relevante para o caso –os aspectos da matéria sensível são deixados de lado.

Resta fazer um esclarecimento sobre o conceito de matéria inteligível comum. Como tudo que existe no intelecto, existe universalizado, mesmo a substância, a qual é a matéria inteligível da quantidade, após o processo de abstração passa a existir universalizada. Deste modo, a matéria inteligível individual não está incluída na forma accidental quantificada retida pelo intelecto, apenas a matéria inteligível comum. Ora, ao abstrairmos um ente matemático –por exemplo, um retângulo –de uma substância individual –por exemplo, esta mesa –as considerações sobre o retângulo não serão limitadas à forma desta mesa, mas serão aplicáveis a qualquer substância que possua a mesma forma

quantificada. Deste modo, o que é retido pelo intelecto é apenas um “algo” que subjaz à forma accidental apreendida. Por exemplo, ao tratarmos das propriedades do retângulo, admite-se simplesmente que algo é retangular, sem nos comprometermos se este algo é uma porta, uma mesa ou um assoalho.

### 1.3.1 Notas sobre a Precisão

Tomás de Aquino considera que entidades como humanidade, animalidade, etc., são obtidas por um processo mental específico denominado “abstração precisiva” (*praecisio*). Contudo, resta saber o que diferencia o ato de abstração de um ato de precisão, e qual a relevância do conceito de precisão seja para a abstração, seja para a compreensão dos universais, uma vez que Tomás de Aquino trata da precisão em um contexto no qual investiga a natureza da abstração do todo universal.

No *De ente et essentia*, Tomás de Aquino afirma:

*“este nome homem e este nome humanidade significam a essência do homem, mas diversamente, como foi dito. (...) Mas, este nome humanidade a significa como parte, pois não contém na sua significação senão aquilo que pertence ao homem na medida em que é homem e prescinde de toda designação da matéria; daí não predicar-se dos indivíduos do homem”*<sup>68</sup>.

Nesta passagem, Tomás considera que uma mesma essência pode ser significada diversamente, através de um nome abstrato e através de um nome concreto, como, respectivamente, humanidade e homem. A diferença, assinala o Aquinate, consiste no

---

<sup>68</sup> DE, cap.2. *“Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, (...) Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur.”* (ed. bras., 1995: 28-29).

modo de significação: o nome abstrato significa como parte, enquanto o nome concreto significa como todo. No entanto, Tomás não está aqui preocupado com questões semânticas, o que poderia ser sugerido pelo uso da expressão “nome”, sua preocupação é, em contrapartida, com o que é significado por estes nomes. Daí termos dois entes intencionais: o todo universal, significado pelo nome concreto, e a forma do todo, significada pelo nome abstrato. Contudo, o que significa falar de um todo universal em contraposição à sua forma?

Uma distinção fundamental entre os nomes abstratos e os nomes concretos consiste no fato destes significarem o todo e aqueles, a forma do todo. Deste modo, o termo homem designa o todo de Sócrates, enquanto o termo humanidade designa a forma do todo, o que equivale a dizer, “*aquilo pelo qual homem é homem*”<sup>69</sup>. Ou seja, a forma do todo é a razão pela qual a essência específica é de um determinado tipo.

Portanto a forma do todo humanidade é razão formal da essência específica homem. No entanto, isto não implica que a forma do todo humanidade seja uma forma separada, nem na coisa, nem no intelecto<sup>70</sup>. Esta distinção entre o todo e a forma do todo pode ser entendida do seguinte modo. O todo em questão é um todo universal, que possui por partes subjetivas indivíduos e, de um modo geral, espécies<sup>71</sup>. A forma do todo, em contrapartida, é aquilo que faz com que algo seja algo, i.e., a razão formal de uma essência específica. Deste modo, aquilo que faz com que um homem seja homem é sua humanidade.

---

<sup>69</sup> ST, I<sup>a</sup> q.3 a.3 co. “*hoc scilicet quo homo est homo*”. (tradução própria).

<sup>70</sup> Formas separadas são as que existem independentemente da matéria. O exemplo clássico de Tomás consiste em um artigo de fé, a saber, a existência dos anjos. Os anjos são na concepção tomásica substâncias separadas, sem qualquer materialidade. Daí seguem-se duas consequências: em primeiro lugar, as formas angélicas são separadas da matéria quanto à coisa. Em segundo lugar, um intelecto humano não pode ter conhecimento quidditativos destes entes, uma vez que o objeto da inteligência humana é necessariamente a quiddidade da coisa material.

<sup>71</sup> Aqui falo em geral, posto que se o todo universal se tratar de uma espécie ínfima, então só terá indivíduos como partes subjetivas.

Observe-se que a forma é o princípio de conhecimento, enquanto a matéria individual é o princípio de individuação. Contudo, o princípio de conhecimento não pode deixar de lado a matéria comum, pois para conhecermos qualquer coisa sensível precisamos conhecer de que tipo de coisa ela é feita. Por exemplo, ter carne e ter osso, assim como racionalidade, estão contidos na noção de humanidade. Deste modo, podemos derivar a seguinte tese acerca da matéria dita comum nos entes sensíveis:

(1) A matéria comum pertence ao elemento formal dos entes sensíveis.

Esta tese pode ser defendida do seguinte modo. Se observarmos a distinção feita por Tomás de Aquino entre matéria comum e matéria individual, poderemos observar: (i) a matéria comum é explicada através de elementos conceituais, por exemplo, “carne” e “osso” como matéria comum de “homem”; (ii) a matéria individual é explicada através de elementos intuitivos, por exemplo, “esta carne” e “este osso”, ao apontarmos para Sócrates. Repare-se que a matéria individual, ou assinalada, é o princípio de individuação e permite que uma mesma forma seja multiplicada em diversos indivíduos sensíveis. No caso da matéria comum, trata-se de uma classificação do tipo de matéria ao qual convém que uma forma se combine. A forma humana, por exemplo, é incompatível com uma matéria de bronze. Deste modo, o conceito bronze não pode consistir na matéria comum de homem. Em contrapartida, todo homem é feito de carnes e ossos, deste modo, os conceitos carne e osso podem integrar a matéria comum de homem.

Contudo, se a matéria comum pertence ao elemento formal do composto hilemórfico, como distinguir nomes abstratos, que designam a forma do todo, de nomes concretos, que designam o todo universal, como, por exemplo, respectivamente, “humanidade” e “homem”? A resposta está na relação com a matéria individual e é aqui que entra o papel da precisão propriamente dita. Ora, na consideração da forma do todo há

uma abstração precisiva com relação à matéria individual. Deste modo, podemos distinguir a abstração precisiva, que retém a forma do todo, da abstração não precisiva, que retém o todo universal, do seguinte modo.

(1) Na abstração precisiva, a matéria individual não está incluída, está excluída.

(2) Na abstração não-precisiva, a matéria individual não está determinadamente incluída, mas também não está excluída.

Ora, precisão é um tipo de abstração que exclui os aspectos deixados de lado<sup>72</sup>. Deste modo, tudo o que não está incluído, está excluído. Quando não há precisão, as partes não-inclusas estão indeterminadamente incluídas, não estão excluídas. Tomemos o par de exemplos “homem” e “humanidade”. No caso de homem, este universal pode ter sido formado pela abstração a partir da imagem de Sócrates ou de Platão. Deste modo, os ossos e as carnes de Sócrates ou de Platão não estão determinadamente incluídos na intelecção de homem, pois, de outro modo, este universal não poderia ser predicado de outros indivíduos. Conseqüentemente, as carnes e os ossos de todos os indivíduos que instanciam o universal homem não estão incluídos determinadamente neste universal, mas também não estão excluídos.

Em contrapartida, no caso de humanidade, há uma completa precisão com relação a tudo o que não está incluído, portanto, humanidade não tem partes subjetivas. Ou seja, não há instâncias para humanidade. Trata-se de um termo que designa a forma do todo de uma essência, a saber, a razão formal da essência específica homem. Deste modo, as carnes e os ossos de Sócrates, que são a matéria individual de Sócrates, estão completamente excluídos

---

<sup>72</sup> Cf. Van RIET, 1952: 362. “*Apenas os termos concretos são obtidos por abstração total; os termos abstratos são precisivos, são noções fechadas que excluem o que não exprimem explicitamente*”.

da intelecção de humanidade. A abstração precisiva exclui o que não inclui. Neste sentido, Tomás de Aquino afirma:

*“...ela [a forma do todo] é antes uma forma que é um todo, isto é, abarcando a forma e a matéria, com exclusão, no entanto, daquilo pelo que a matéria é destinada a ser designada”<sup>73</sup>.*

Portanto, enquanto o resultado da abstração não-precisiva não inclui determinadamente nem exclui a matéria individual, o resultado da abstração precisiva exclui a matéria individual.

Tomás de Aquino apresenta suas considerações sobre a precisão no *De ente et essentia*, no qual trata basicamente da abstração do todo. Contudo, como posteriormente, principalmente no *Super Boetium De Trinitate*, Tomás apresenta um segundo tipo de abstração, resta saber se a distinção entre abstração precisiva e não-precisiva aplica-se apenas à abstração do todo, ou também à abstração da forma.

Na abstração da forma, a matéria individual é deixada de lado. Nesta abstração, a forma accidental da quantidade é retida e a matéria sensível é deixada de lado, e a matéria sensível aqui é tanto a individual quanto a comum. No caso da matéria inteligível<sup>74</sup> (substância), que é retida junto com a quantidade, a matéria individual também é deixada de lado, pois ao tratarmos dos entes matemáticos é irrelevante qual substância instancie estes entes. Por exemplo, ao tratarmos das propriedades de um retângulo, é irrelevante se se trata deste retângulo que se aplica a esta mesa ou àquela porta, ou seja, retém-se apenas a matéria inteligível comum.

<sup>73</sup> *DE*, cap.2. “*sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari.*” (ed. bras., 1995: 28).

<sup>74</sup> Cf. *ST*, I<sup>o</sup> q.85 a.1 ad2. “*species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali.*” Em português, “*as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível, não só individual, mas também comum; não porém, da matéria inteligível comum, mas apenas da individual.*” (ed. bras, 2006: 137).

Deste modo, não se pode caracterizar a abstração da forma como precisiva, uma vez que os entes sensíveis instanciam propriedades geométricas. Por exemplo, podemos dizer desta ou daquela mesa que elas são retangulares, isto não seria possível se o conceito de retângulo excluísse a matéria individual. Na abstração matemática, apenas a individualidade da matéria é deixada de lado, ou seja, não está incluída determinadamente, embora não esteja excluída. Portanto, a abstração precisiva consiste em um ato do intelecto sobre a abstração do todo, excluindo o que esta abstração não inclui, a saber, a matéria individual.

Um outro ponto importante para distinguir o todo universal da forma do todo consiste na possibilidade de predicção. Pela abstração do todo, obtemos um universal, que, por sua vez, pode ser predicado dos indivíduos. Por exemplo, o universal “homem” pode ser predicado de Sócrates e de Platão. Em contrapartida, a forma do todo não pode ser predicada, como, por exemplo, “humanidade”; não se pode, por exemplo, dizer que Sócrates é sua humanidade, uma vez que humanidade é a forma do todo – e não o todo – de Sócrates. Deste modo, podemos predicar “homem” de “Sócrates”, mas não podemos predicar “humanidade” de “Sócrates”.

Portanto, teremos ou (i) uma abstração não-precisiva, que retém o todo universal, sem excluir a matéria individual, embora não a inclua determinadamente, ou (ii) uma abstração precisiva, que retém apenas a forma deste todo, excluindo a matéria individual. Deste modo, a precisão consistiria em um segundo processo mental<sup>75</sup>, feito a partir da

---

<sup>75</sup> Cunningham defende que a distinção entre abstração e precisão é importante para explicar a distinção entre primeira e segunda intenção (cf. CUNNINGHAM, 1958: 254). Deste modo, pela abstração não-precisiva, resultaria no intelecto um conceito de primeira intenção, i.e., conceito que designa diretamente os entes sensíveis; em contrapartida, pela precisão, ou abstração precisiva, resultariam no intelecto conceitos de segunda intenção. Embora Tomás de Aquino não tenha tematizado a distinção entre primeira e segunda intenção, a analogia de Cunningham parece válida. Contudo, a intenção de Tomás com esta distinção é mostrar que a abstração do todo não-precisiva não exclui os princípios individuantes, apenas não os inclui de modo determinado. E como exemplo de abstração precisiva ele inclui a noção de *forma totius*, que

abstração do todo, na qual a matéria individual é completamente excluída.

---

exprime a noção formal da essência, aquilo pelo qual um ente é o que é, o que exclui a matéria individual. Deste modo, assim como as intenções segundas são derivadas das primeiras, a abstração precisiva é feita a partir da abstração do todo.



## 2º CAPÍTULO

### ABSTRAÇÃO TOTAL E ABSTRAÇÃO FORMAL A LEITURA DE CARDEAL CAJETANO

Em seu comentário ao *De ente et essentia*, Tomás de Vio Cardeal Cajetano interpretou a teoria tomásica da abstração através dos conceitos de abstração total (*abstractio totalis*) e abstração formal (*abstractio formalis*), de modo distinto do apresentado por Tomás de Aquino, que no DE trata apenas da abstração do todo (*abstractio totius*). Como a teoria da abstração tem implicações profundas na compreensão da explicação que Tomás de Aquino apresenta para a natureza dos universais, torna-se mister analisar a proposta de Cajetano e averiguar se ela importa algum prejuízo para a resposta tomásica à questão. Após a descoberta do autógrafo de Tomás de Aquino do *Super Boetium De Trinitate* e, principalmente, após a publicação dos comentários de Geiger contra os três graus de abstração formal de Cajetano, deve-se esclarecer algumas questões: a abstração total cajetanista e a abstração do todo tomásica, assim como a abstração formal cajetanista e a abstração da forma tomásica, são completamente distintas? Ou poderíamos propor alguma interpretação conciliadora entre elas? Como entender a clássica relação entre as ciências

especulativas aristotélicas e os graus de abstração? Para investigar estas questões o presente capítulo propõe os seguintes sub-itens: em primeiro lugar, analisaremos os conceitos de abstração formal e de abstração total tais quais apresentados por Cajetano. Em seguida, contraporemos a abstração à separação, de acordo com a problemática suscitada pela descoberta do autógrafo de Tomás de Aquino do DT. Por fim, trataremos da questão sobre quais atos intelectivos correspondem às três ciências especulativas, a saber, matemática, física e metafísica.

## 2.1. Abstração total e abstração formal

Com a descoberta do autógrafo de Tomás de Aquino e a releitura da teoria da abstração tomásica proposta por Geiger<sup>76</sup>, a literatura tomista<sup>77</sup> passou a tentar livrar a interpretação dos textos de Tomás dos conceitos cajetanistas. Deste modo, o objetivo deste item é analisar a interpretação que Cajetano dá à teoria da abstração tomásica e avaliar a eventual compatibilidade entre as duas concepções.

O ponto de partida para a distinção entre a abstração total e a abstração formal em Cajetano é a distinção entre *totum universale* e *totum definibile*<sup>78</sup>. Cajetano distingue estes dois tipos de todo de três modos<sup>79</sup>:

<sup>76</sup> “Abstraction et Separation d’après S. Thomas”, in *Philosophie et Spiritualité*, Paris: Cerf, 1963.

<sup>77</sup> Cf. p.ex. MERLAN, Ph. “Abstraction and Metaphysics in St. Thomas’ Summa”. *Journal of History of Ideas*, vol.14, no.2, 1953, pp.284-291. Cf. tb. CUNNINGHAM, F. A., “A Theory on Abstraction in St. Thomas”. *The Modern Schoolman* v. 35, 1958, pp.249-270.

<sup>78</sup> CAJETANO, In *De Ente*, q. 1. (ed. romana, 1907: 4; tradução inglesa, 1964: 40) “*notandum est quod universale (quod tantum ab intellectu, directe cognosci supponimus) duplicem habet totalitatem: est enim totum definibile, et est totum universale*”. Em português, “*deve-se compreender que o universal (que supomos poder ser diretamente conhecido apenas pelo intelecto) tem uma dupla totalidade: seja o todo definível, seja o todo universal*” (tradução própria). O texto latino usado nesta tese é esse: THOMAE DE VIO CAJETANI, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*. Romae: ex Pontificia Officina Typographica, 1907. Para a tradução, também consultamos, embora não tenhamos seguido, a tradução inglesa. CAJETAN *Commentary on St. Thomas Aquinas’ On Being and Essence*. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.

- 1) A totalidade definível (*totum definibile*) funda-se sobre a atualidade, enquanto a totalidade universal (*totum universale*) funda-se sobre a potência;
- 2) A totalidade definível está ordenada ao superior, enquanto a totalidade universal está ordenada ao inferior;
- 3) a totalidade definível é naturalmente anterior à totalidade universal.

Nesta distinção entre todo universal e todo definível, já encontramos uma diferenciação importante entre a doutrina de Tomás de Aquino e a de Cajetano. Tomás distingue dois tipos de todo, a saber, o todo universal e o todo integral. Estes todos são distinguidos pela relação que apresentam com suas respectivas partes. Deste modo, o todo universal possui partes subjetivas que são instâncias suas, enquanto o todo integral é constituído por partes integrais que não são instâncias, mas elementos constitutivos seus<sup>80</sup>.

Na teoria de Cajetano, distinguimos o todo universal e o todo definível principalmente pela distinção entre atualidade e potencialidade, conforme exposto na primeira distinção acima. O todo universal é aquele cuja relação com as partes é potencial, enquanto no todo definível a relação com as partes é atual. As partes de um todo universal, denominadas “partes subjetivas”, são os universais inferiores. Por exemplo, no todo animal, as partes subjetivas boi e coelho. No todo definível, suas partes, denominadas “partes definíveis”, são os universais que são parte da noção formal da essência e, neste sentido,

---

<sup>79</sup> CAJETANO, *In De Ente*, q. 1. (ed. romana, 1907: 4; tradução inglesa, 1964: 40) “*Differunt autem hae totalitates tripliciter. Primo, quia totalitas definitiva fundatur supra actualitates rei: totalitas autem universalis supra virtutem seu potestatem. Secundo, quia illa est in ordine ad superiora, si habet ea: ista vero, est in ordine ad inferiora. Tertio, quia illa naturaliter est ista prior.*”. Em português, “*estas totalidades diferem de três modos: em primeiro lugar, porque a totalidade definitiva funda-se sobre a atualidade da coisa; no entanto, a totalidade universal, sobre a virtualidade ou potência. Em segundo lugar, porque a totalidade definitiva está ordenada aos superiores, se os tem; com efeito, a totalidade universal está ordenada aos inferiores. Em terceiro lugar, porque a totalidade definitiva é naturalmente anterior à totalidade universal*” (tradução própria). Cajetano intercambia os termos “*definibile*” e “*definitiva*”, no entanto, ambos possuem o mesmo sentido, ou seja, a noção formal expressa pela definição.

<sup>80</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I<sup>o</sup> q.85 a.3. co. “*Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale*”. Em português, “*pode ser assim conhecido tanto o todo universal, no qual as partes estão contidas em potência, quanto também o todo integral.*” (ed. bras., 2006: 151).

são universais superiores. Por exemplo, no todo homem, as partes definíveis animal e racional. Portanto, a relação de um todo definível com suas partes definíveis é uma relação atual, uma vez que a noção formal de uma essência está presente em ato na própria essência. Em contrapartida, a relação de um todo universal com suas partes subjetivas é uma relação potencial, uma vez que, dado um todo universal, não se segue que uma determinada parte subjetiva seja em ato. Ou seja, ao termos o universal animal, não se segue tratar-se atualmente de um homem ou de um leão. Contudo, no universal animal estão atualmente presentes as partes definíveis vivente e capaz de sensação<sup>81</sup>.

A segunda distinção apresentada torna o contraponto entre todo universal e todo definível bem mais claro. Em seu texto, Cajetano afirma simplesmente que o primeiro está ordenado ao inferior e o último, ao superior. Contudo, esta característica ilustra a distinção lógica entre ambas totalidades. Deste modo, o todo definível é composto pelo que denominamos modernamente de intenção ou compreensão do conceito, ou seja, os superiores em questão são os conceitos que constam da definição do todo definível. Em contrapartida, o todo universal é composto pelos conceitos inferiores, o que caracteriza a totalidade universal como uma totalidade extensional. Contudo, esta extensionalidade é composta por conceitos inferiores e não por indivíduos.

Por fim, Cajetano distingue ambas totalidades por uma ordem de dependência, sendo que a totalidade definível é anterior à totalidade universal. O primeiro contato

---

<sup>81</sup> Não se deve confundir atualidade e potencialidade, de um lado, com distinção e confusão, de outro. Cajetano considera haver dois modos de conhecer o todo universal e dois modos de conhecer o todo definível. Neste sentido, teremos um conhecimento atual confuso, um conhecimento atual distinto, um conhecimento potencial confuso e conhecimento potencial distinto. Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. (ed. romana, 1907: 5; tradução inglesa, 1964: 41) “*Coordinationes harum cognitionum sunt istae: prima est cognitio confusarum actualium; secunda confusarum virtualium; tertiam distinctarum actualium; quarta distinctarum virtualium*”. Por exemplo, podemos conhecer um todo definível, como zinco, sem termos clareza de sua definição, isto é um conhecimento confuso atual. Em contrapartida, se conhecemos o todo definível homem junto a sua definição, animal racional, temos um conhecimento distinto atual. No caso do conhecimento confuso potencial, conhecemos um todo universal sem conhecermos suas instâncias (suas partes subjetivas). Em contrapartida, no caso do conhecimento distinto potencial, conhecemos tanto um todo universal quanto suas partes subjetivas.

intelectivo é com a essência da coisa sensível, o que é expresso através de sua definição, apenas em seguida são levados em conta suas partes subjetivas, i.e., as instâncias que podem ser subsumidas a um determinado conceito.

Uma vez exposta a distinção entre todo universal e todo definível, podemos passar à análise da distinção cajetanista entre abstração total e abstração formal, uma vez que para este autor, esta, a abstração formal, corresponde ao todo definível e aquela, a abstração total, ao todo universal. Contudo, vale ressaltar que Cajetano distingue três modos pelos quais um ente pode vir a ter existência intelectual<sup>82</sup>, a saber:

- (1) Abstração total, a partir da espécie e a partir do gênero;
- (2) Abstração formal, também a partir da espécie e do gênero;
- (3) Abstração a partir do singular, neutra em relação às outras duas.

Com esta tríplice distinção já podemos perceber um contraponto fundamental entre a teoria da abstração tomásica e a teoria cajetanista. Tomás contrapõe a abstração do todo à abstração precisiva, de modo que o resultado da abstração do todo contém indistintamente os universais inferiores e os singulares, sem os excluir. Em contrapartida, Cajetano contrapõe a abstração total à abstração formal, considerando os universais obtidos apenas com relação ao seu grau de abstração da matéria. A abstração precisiva não tem nenhum papel específico ao lado das demais abstrações no comentário de Cajetano.

---

<sup>82</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 8; tradução inglesa, 1964: 45) “*ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. Primo ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis, non dico a singularibus, sed a speciebus et a generibus. Secundo modo, ut habet conditionem istam, quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus. Tertio modo, ut neutram istarum conditionum habens; abstractum tamen a singularibus*”. Em português, “*o ente pode terminar ato do intelecto segundo três condições. Em primeiro lugar, segundo a condição da abstração total, não digo a partir dos singulares, mas a partir das espécies e dos gêneros. Em segundo lugar, segundo a condição da abstração formal, semelhantemente a partir das espécies e dos gêneros. Em terceiro lugar, segundo uma condição neutra com relação às anteriores; abstração, no entanto, dos singulares.*” (tradução própria.)

No entanto, Cajetano não aprofunda muito na consideração sobre esta abstração neutra<sup>83</sup>, responsável, segundo ele, pela produção de universais a partir de indivíduos<sup>84</sup>. Contudo, ele ressalta que é nesta abstração que o ente é primeiramente conhecido enquanto “ente concreto da quiddidade sensível” através de um “conhecimento confuso atual”<sup>85</sup>. Deste modo, Cajetano sugere que esta abstração é neutra, i.e., indiferente em relação às demais abstrações, tendo a função de tornar inteligíveis conceitos a partir das imagens sensíveis. Uma vez de posse dessas espécies inteligíveis, pensa Cajetano, poder-se-á abstrair levando em conta, quer a totalidade definível, o conteúdo intencional, quer a totalidade universal, o conteúdo extensional. Portanto, o que este comentador propõe é uma interpretação lógica da abstração de Tomás de Aquino, excluindo os elementos não-conceituais. De fato, não é através de um ato lógico, mas de um ato psicológico (a abstração enquanto operação mental), que se produz conceitos a partir da imagem sensível de indivíduos.

Observemos então a abstração da totalidade universal. Conforme a concepção de Cajetano, a abstração total consiste na apreensão de um todo universal a partir de suas

---

<sup>83</sup> Diferentemente da distinção entre abstração formal e a abstração total, a tese segundo a qual o universal é produzido por uma abstração neutra a partir do indivíduo não alcançou tanta repercussão no tomismo. No século XX, por exemplo, Jacques Maritain, defensor da tese cajetanista dos três graus de abstração formal, considerava em seu livro *Les Degrés du Savoir* que a abstração total pode ser feita a partir de indivíduos também. Neste sentido, ele afirma que “*abstractio totalis dizemos da abstração ou extração do todo universal, pelo qual nós tiramos <homem> de <Pedro> e de <Paulo>; <animal> de <homem>, etc.*” (MARITAIN, 1946: 74).

<sup>84</sup> O objetivo de Cajetano na questão 1 de seu comentário é demonstrar que ente entendido como o ente concreto da quiddidade sensível, e não como termo metafísico (ou ente comum), é o que cai primeiro no intelecto, contra Scotus e Antônio Trombeta, para os quais o primeiro concebido pelo intelecto seria a espécie especialíssima. Daí, Cajetano considera haver uma operação na qual obtemos universais a partir de indivíduos, abstração distinta e anterior às abstrações total e formal. Deste modo, não se poderia confundir o ente concreto com o termo metafísico (ente comum), o qual seria obtido na teoria de Cajetano pelo grau de abstração formal mais separado da matéria e, deste modo, não pode ser o primeiro concebido. Portanto, o primeiro concebido é o ente concreto e não o termo metafísico.

<sup>85</sup> CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 7; tradução inglesa, 1964: 44) “*Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali.*”. Em português, “o ente concreto da quiddidade sensível é o primeiro conhecido pelo conhecimento confuso atual” (tradução própria). Cajetano relaciona o todo definível ao conhecimento atual, deste modo em um conhecimento distinto atual nós conhecemos tanto o todo definível (por exemplo, homem enquanto homem) quanto as partes definíveis (animal e racional). Em contrapartida, na teoria cajetanista, em um conhecimento confuso atual, nós conhecemos o todo definível sem o relacionarmos a suas partes definíveis. Deste modo, pelo contexto, podemos observar que a abstração formal feita a partir de universais consiste em um conhecimento distinto atual. Em contrapartida, em um conhecimento confuso atual, nós temos a abstração neutra, pela qual o universal é obtido a partir do indivíduo e pela qual o ente concreto da quiddidade sensível cai primeiro no intelecto.

partes subjetivas, as quais nas coisas estão unidas ao todo. Nesta concepção, as partes subjetivas são as totalidades (ou conceitos) inferiores. Por exemplo, o conceito vivente é superior aos conceitos animal e vegetal. Deste modo, vivente é o gênero dos quais animal e vegetal são as espécies. Contudo, podemos descer mais na relação de superioridade entre conceitos. Animal é, por exemplo, gênero de boi e de leão, deste modo aquele é um conceito superior a estes. O processo de obtenção do todo universal, na concepção cajetanista, consiste justamente em deixar de lado partes subjetivas, alcançando um conceito mais geral.

Semelhante à abstração do todo tomásica, a abstração total cajetanista tem por pressuposto metafísico a relação entre parte e todo. Em ambas concepções, abstrai-se um todo universal de suas partes subjetivas, i.e., de suas instâncias. A diferença fundamental neste caso é que na concepção de Cajetano o produto da abstração total depende de uma abstração formal para possuir determinadamente a noção formal da essência, i.e., seu conteúdo intencional. Em contrapartida, a abstração do todo tomásica produz uma essência completa, com noção formal determinada e apreensão implícita e indistinta dos conceitos inferiores e singulares que são instâncias do todo universal.

A abstração formal de Cajetano, por sua vez, está mais distante da abstração da forma de Tomás de Aquino do que a abstração total se mostra dessemelhante à abstração do todo. Do mesmo modo que a relação entre todo e parte é pressuposto metafísico da abstração total, Cajetano considera que a composição entre forma e matéria é um pressuposto metafísico da abstração formal<sup>86</sup>. Nisto parece estar de acordo com Tomás, contudo tira conclusões diversas das deste.

---

<sup>86</sup>CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 8; tradução inglesa, 1964: 45) “*quod sicut est duplex compositio, scilicet formae cum materia, et totius cum partibus ; ita duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua*

Em primeiro lugar, assim como na abstração total, Cajetano considera que a abstração formal não pode ser feita a partir do indivíduo, mas sempre a partir da espécie e a partir do gênero<sup>87</sup>. Há, contudo, mais divergência entre as concepções tomásica e cajetanista. Para Tomás, a abstração da forma consiste na retenção de uma forma accidental da quantidade, deixando de lado a matéria sensível, pela qual, por exemplo, o conceito de quadrado pode ser formado a partir da imagem de uma mesa. Contudo, a leitura de Cajetano torna a abstração formal bem mais abrangente do que a simples abstração matemática de Tomás.

Em primeiro lugar, Cajetano caracteriza a abstração formal como a responsável por obter o todo definível, que é caracterizado como estando ordenado aos conceitos superiores, desde que os contenha<sup>88</sup>. Deste modo, o todo definível humanidade contém atualmente os conceitos animalidade e racionalidade. E aqui está a distinção entre as duas abstrações. Na abstração total, o todo universal está relacionado aos conceitos inferiores, ou seja, a suas partes subjetivas. Em contrapartida, na abstração formal, o todo definível está relacionado a seus conceitos superiores, presentes na noção formal da essência, a qual é composta por suas partes definíveis, a saber, os elementos de sua definição.

Em segundo lugar, “forma” é usado por Cajetano no ato de abstração em um sentido bem mais amplo do que o usado por Tomás de Aquino. Inclusive, Tomás de Aquino não tratou da abstração da forma matemática em seu tratado *De ente et essentia*. Sua discussão sobre a natureza da matemática está ademais mais presente no *Super Boethium De Trinitate*

---

*formale abstrahitur a materiali, et qua totum universale abstrahitur a partibus subiectivis.*” Em português, “assim há uma dupla composição, de um lado da forma com a matéria, e também do todo com a parte; assim há duas abstrações pelo intelecto, de um lado que o formal é abstraído do material, e também que o todo universal é abstraído das partes subjetivas” (tradução própria).

<sup>87</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 8; tradução inglesa, 1964: 45) “*ut habet conditionem istam, quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus.*”. Em português, “segundo a condição da abstração formal, semelhantemente a partir das espécies e dos gêneros.” (tradução própria).

<sup>88</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1 (ed. romana, 1907: 4; tradução inglesa, 1964: 40) “*illa [totalitas definitiva] est in ordine ad superiora, si habet ea*”.



do que em obras de síntese filosófica, como a *Summa Theologiae*. Deste modo, é compreensível que Cajetano tenha dado um sentido mais lato à forma abstraída por sua abstração formal, uma vez que Cajetano comentou principalmente o *DE* e a *ST*.

Portanto, diferentemente do que Tomás de Aquino apresenta no *DT*, a abstração formal cajetanista envolve tanto a matemática quanto a metafísica. No caso da abstração de formas matemáticas, Cajetano afirma que nesta abstração a quantidade é abstraída da matéria sensível<sup>89</sup>. Deste modo, a abstração formal cajetanista é também responsável por obter formas matemáticas. Contudo, a abstração da forma tomásica é exclusivamente responsável por isto. Em contrapartida, Cajetano prossegue, considerando que a abstração formal é responsável também pela abstração dos termos metafísicos<sup>90</sup>. Por fim, a abstração formal cajetanista não se restringe apenas à matemática e à metafísica, pois como considera a própria relação entre a totalidade definível e suas partes definíveis, segue-se que a abstração formal pode obter qualquer forma passível de definição, o que equivale a estender a abstração formal também à ciência natural, que produz definições naturais.

Deste modo, vemos uma teoria diferente da de Tomás também com relação ao papel das ciências especulativas. Pois, enquanto para Tomás, cada uma das três ciências –a ciência natural, a matemática e a metafísica –corresponde a um tipo diverso de operação intelectual –respectivamente, a abstração do todo, a abstração da forma e a separação; para Cajetano, em contrapartida, as três ciências correspondem a um ato de um mesmo tipo de operação, a saber, da abstração formal, cuja função é expor as partes definíveis de uma essência –de um todo definível.

---

<sup>89</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 8; tradução inglesa, 1964: 45). “*quantitas abstrahitur a materia sensibili*”.

<sup>90</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 19; tradução inglesa, 1964: 59). “*sunt enim termini metaphysicales abstracti abstractione formalis*”. Em português, “*pois os termos metafísicos são abstraídos pela abstração formal*” (tradução própria).

Contudo, para melhor distinguir as duas operações, Cajetano apresenta quatro diferenças fundamentais entre a abstração total e a abstração formal<sup>91</sup>:

(1a) Na abstração formal, temos cada um dos dois conceitos completos considerados separadamente pelo intelecto, o que foi abstraído e o do que se abstrai;

(1b) Na abstração total, não permanece separadamente cada um dos dois conceitos completos, apenas um: o que foi abstraído;

(2a) Na abstração formal, há atualidade e maior inteligibilidade;

(2b) Na abstração total, há potencialidade e menor inteligibilidade;

(3a) Na abstração formal, quanto mais abstrato, mais conhecido segundo a natureza (*notius natura*);

(3b) Na abstração total, quanto mais abstrato, mais conhecido para nós (*notius nobis*);

(4a) As ciências especulativas se diversificam segundo os diversos modos de abstração formal<sup>92</sup>;

(4b) A abstração total é comum a todas as ciências.

Estes são os pares de oposição que Cajetano traça para distinguir as duas abstrações.

Passamos agora a analisar cada par separadamente. Na primeira diferenciação, Cajetano

sugere que na abstração formal temos dois conceitos separados, enquanto na abstração total

temos apenas um conceito, sem nenhum outro conceito considerado em separado. Se

abstrairmos animal de homem teremos apenas um conceito: o que foi abstraído –animal; o

<sup>91</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 8 f.; tradução inglesa, 1964: 45 f.). Uma boa síntese destas quatro diferenças encontra-se em CUNNINGHAM, 1958: 263-264.

<sup>92</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. (ed. romana, 1907: 9; tradução inglesa, 1964: 46). “*Quarto differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis, scientiae speculativae, diversificantur, ut patet VI Metaph. in principio. Abstractio autem totalis communis est omni scientiae.*” Em português, “*Em quarto lugar diferem [as abstrações] porque as ciências especulativas se diversificam pelos vários modos de abstração formal, como é patente no VI da Metafísica, no princípio. No entanto, a abstração total é comum a todas as ciências*” (tradução própria). No texto, ao caracterizar a abstração formal como o ato pelo qual procedemos nas ciências especulativas, Cajetano refere-se ao sexto livro da Metafísica de Aristóteles. Parece se referir diretamente ao texto aristotélico. Contudo, se observarmos o comentário de Tomás de Aquino a este livro, observaremos que no contexto temos a distinção entre as definições das três ciências especulativas (cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib.6 l.1 §§1152-1160), daí a caracterização por Cajetano das ciências especulativas através da abstração formal, uma vez que esta trata de todos definíveis.

outro conceito, do qual se procedeu a abstração (no caso, homem), não está incluído determinadamente, embora não esteja excluído. Trata-se de uma parte subjetiva que fica confusa na intelecção de animal<sup>93</sup>.

Em contrapartida, no caso da abstração formal, ambos conceitos –o abstraído e o do que se abstraiu –são considerados separadamente. O exemplo proposto por Cajetano é o da linha e o da matéria sensível<sup>94</sup>. A linha é abstraída da matéria sensível, deste modo a matéria sensível não está incluída na intelecção da linha, está, ao contrário, totalmente separada. Paralelamente, na intelecção de matéria sensível, a intelecção da linha enquanto linha não está contida nem de modo atual, nem de modo potencial, posto que a linha enquanto linha não pertence à definição da matéria sensível.

No segundo par de oposições entre a abstração formal e a abstração total, Cajetano caracteriza a primeira como atual e a segunda, como potencial, como menos inteligível. A distinção entre atualidade e potencialidade deriva da própria relação entre todo e parte em ambas abstrações. Na abstração total, temos uma abstração do todo universal a partir da parte subjetiva. Na intelecção do todo universal temos uma intelecção potencial com relação a todas as suas partes subjetivas. Ou seja, podemos conhecer um gênero sem conhecer todas as espécies que instanciam este gênero. Tomemos, por exemplo, o gênero animal e seus conceitos inferiores, como as espécies boi, leão e cavalo. Ao pensarmos em animal, pensamos em atributos destas espécies como “possuir sensação”, contudo as

---

<sup>93</sup> Esta tese está de acordo com a posição tomásica. Cf. TOMÁS DE AQUINO, ST, I<sup>o</sup> q.40 a.3 co. “*in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal.*” Em português, “*na abstração que é feita do universal a partir do particular, aquilo do qual a abstração é feita não permanece, pois, retirada de homem a diferença racional, não permanece homem no intelecto, mas apenas animal.*” (tradução própria).

<sup>94</sup> Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 8; tradução inglesa, 1964: 45). “*Linea enim in eo quod linea habet complete suam definitionem non includentem materiam sensibilem ; et e converso, materia sensibilis lineae habet complete suam definitionem non includentem aliquid lineae, in eo quod linea*”. Em português, “*No entanto, a linha enquanto linha tem sua definição de modo completo, o que não inclui a matéria sensível; e inversamente, a matéria sensível da linha tem sua definição de modo completo, o que não inclui algo da linha enquanto linha.*” (tradução própria).

características que diferenciam estas espécies não estão explícitas. Deste modo, ao pensar em animal, não está determinado se se trata de um ruminante, de um carnívoro ou de um quadrúpede. Portanto, a parte subjetiva consta da intelecção potencial de um todo universal, ou seja, quando esta parte é conceito inferior deste todo e, portanto, não está em sua definição.

No caso da abstração formal, temos uma relação entre todo definível e partes definíveis<sup>95</sup>. O todo definível consiste na intenção de um conceito e, especificamente, dos elementos que constam da definição deste conceito. Cada elemento da definição será, por sua vez, uma parte definível, as quais constituem a noção formal da essência. Por exemplo, no caso de humanidade, as partes definíveis são animalidade e racionalidade, as quais são conceitos superiores em relação a humanidade. Observe-se que neste caso a relação entre todo definível e parte definível é atual, pois o todo definível é atualmente composto por sua noção formal, mesmo que não a concebemos claramente, sem pensarmos em suas partes definitivas. Deste modo, a intelecção de humanidade envolve a intelecção tanto de animalidade quanto de racionalidade.

No terceiro par de oposições, Cajetano relaciona a abstração formal ao que é mais conhecido segundo a natureza (*notius natura*) e a abstração total ao que é mais conhecido para nós (*notius nobis*). A totalidade definível expressa algo conhecido por natureza (*notius natura*), uma vez que expressa a noção formal da essência, ou seja, os aspectos definicionais que caracterizam a coisa na natureza. Em contrapartida, a totalidade universal

---

<sup>95</sup> Cajetano distingue um conhecimento distinto atual e um conhecimento confuso atual. O conhecimento é distinto quando conhecemos a noção formal da essência, por exemplo, quando concebemos homem como animal racional. Em contrapartida, considera Cajetano que podemos considerar homem enquanto homem sem termos clareza de sua definição, neste caso o conhecimento é confuso. Contudo, este tipo de conhecimento não resulta da abstração formal, mas da abstração neutra, pela qual a partir de um indivíduo sensível forma-se um universal. Neste sentido, podemos ter um universal na mente sem clareza de sua definição. Em contrapartida, se se trata de abstração formal, entre universais, então é necessário que tenhamos clareza da noção formal da essência, i.e., da definição do conceito considerado.

expressa algo próprio ao nosso modo vulgar de conhecer (*notius nobis*), comum a todas os homens<sup>96</sup>, uma vez que não se trata para Cajetano de um conhecimento da essência.

O quarto par de oposições, por sua vez, foi o que apresentou maior repercussão na interpretação da teoria tomista da abstração. Cajetano considera que a abstração total é comum a todas as ciências, mas as ciências especulativas são diversificadas pelos diversos modos da abstração formal<sup>97</sup>.

Ou seja, a abstração total está presente em todas as ciências, uma vez que a abstração total produz os conceitos dos quais se servem as ciências, conceitos estes que são totalidades universais relacionadas a partes subjetivas. Contudo, diferente de Tomás de Aquino, Cajetano assimila as três ciências especulativas a graus diversos de abstração formal. Para Tomás, a abstração do todo corresponde à ciência natural, a abstração da forma, à matemática, e para a metafísica, ele sugere um ato distinto, o ato judicativo de separação.

Cajetano, deste modo, sugere:

*“assim, os entes metafísicos não são comparados aos entes naturais pelo modo que o todo universal o é às partes subjetivas, mas como os entes formais o são aos materiais, e do mesmo modo*

---

<sup>96</sup> Cunningham faz um paralelo entre o conhecimento humano e o angélico para explicar esta distinção entre *notius natura* e *notius nobis*, neste sentido, ele afirma que “*Quanto mais destiladas as abstrações formais de segunda intenção se tornam, tanto mais se assemelham às espécies espirituais infundidas no conhecimento angélico, notius natura. Quanto mais as abstrações totais se aproximam das essências concretas de primeira intenção da coisa material, tanto mais elas retornam ao objeto primário de nosso conhecimento humano*” (CUNNINGHAM, 1958: 264). Em primeiro lugar, devemos observar que para Cunningham a abstração formal produz conceitos precisivos, como humanidade, animalidade etc. Além disso, ele considera que abstração total, ao obter entes de primeira intenção, tratar-se-ia de algo mais próximo ao nosso modo de conhecer, enquanto no caso da abstração formal, ao tratar de conceitos abstratos, seria mais semelhante às idéias infundidas no conhecimento angélico. Esta interpretação fica a depender de entendermos a abstração formal como sinônima de abstração precisiva. Contudo, em nossa tese, entendemos a abstração formal cajetanista como responsável por obter os aspectos definicionais de uma essência, ou seja, a noção formal (*ratio*) de uma determinada essência. Portanto, entendemos a distinção entre *notius natura* e *notius nobis* como, respectivamente, um conhecimento da noção formal da essência, no primeiro caso, e um conhecimento vulgar de um determinado todo universal abstraído, no segundo caso.

<sup>97</sup> Cf. Supra, nota 92.

*em relação aos entes matemáticos*<sup>98</sup>.

Para Cajetano, as ciências especulativas diferenciam-se pelo grau de abstração da matéria, por isto ele conclui tratar-se de uma abstração formal, a qual obtém a forma a partir da matéria. Daí, ele exclui a abstração do todo universal a partir das partes subjetivas como relevante para distinguir as ciências especulativas.

Portanto, em seu comentário ao *De ente et essentia*, Cajetano interpreta os dois tipos de abstração apresentados por Tomás de Aquino. Ao invés de denominá-las abstração do todo e abstração da forma, mantendo as especificações no genitivo (*abstractio totius*, *abstractio formae*), Cajetano especifica as abstrações através dos adjetivos “total” e “formal” (*abstractio totalis*, *abstractio formalis*). Contudo, contra a intenção de Cajetano, a distinção não é apenas de terminologia, mas também de significado. Ou seja, ao querer explicar a abstração tomásica, Cajetano expôs outra teoria.

Deste modo, a primeira grande diferença entre as duas teorias, como assinalado acima, trata da correlação entre as operações mentais e as ciências especulativas. Tomás de Aquino considera que na ciência natural os universais são obtidos pela abstração do todo, reservando a abstração da forma exclusivamente para a matemática, na qual a forma accidental da quantidade é abstraída a partir da matéria sensível. Por fim, o que é não é consenso entre os comentadores<sup>99</sup>, o metafísico procede por um ato de separação, que considera distintamente o que já está separado na realidade.

Cajetano, em contrapartida, relega a abstração total a um papel inferior, com a mera função de obter universais, deixando indeterminadas as partes subjetivas de sua extensão,

<sup>98</sup> CAJETANO, *In De Ente*, q.1. (ed. romana, 1907: 9; tradução inglesa, 1964: 46). “*metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subiectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematicalia*” (tradução própria).

<sup>99</sup> A favor da posição cajetanista, cf. LEROY (1948); a favor da *separatio*, cf. GEIGER (1947), cf. tb. WIPPEL (1978).

considerando que as ciências especulativas são distintas segundo o modo de abstração da matéria, daí a assimilação à abstração formal, que abstrai a forma da matéria. Cajetano toma a forma em sentido lato, englobando tanto a forma accidental da quantidade, no caso da matemática, quanto as formas substanciais indiferentes à matéria, no caso da metafísica. Tomás de Aquino, em contrapartida, considera de um lado apenas a forma accidental da quantidade e, de outro lado, as qualidades sensíveis –denominadas matéria sensível –as quais são deixadas de lado no ato de abstração matemática.

Outro ponto importante é que Cajetano deixa de lado a abstração a partir do indivíduo, que ele considera como uma abstração neutra tanto com relação à sua abstração total, tanto com relação à sua abstração formal. Na posição cajetanista, ambas abstrações são operadas a partir do gênero ou da espécie. Isto reflete uma interpretação mais lógica do que psicológica da abstração. Pois, na abstração total, temos uma relação entre a totalidade universal e suas partes subjetivas, que pode ser entendida como uma relação extencional. Em contrapartida, na abstração formal, temos uma relação entre a totalidade definível e suas partes definíveis, que pode ser entendida como uma relação intencional<sup>100</sup>.

Contudo, há mais um ponto digno de nota. Cunningham sugere que a distinção entre abstração total e abstração formal cajetanista corresponde à produção de intenções primeiras e segundas, respectivamente. Contudo, na interpretação de Cunningham, estas intenções seriam produzidas pela abstração do todo e pela precisão, respectivamente. Daí, embora Cunningham não tenha tematizado explicitamente, podemos considerar a seguinte tese sugerida por ele:

(1) A abstração formal cajetanista é derivada da abstração precisiva tomásica.

---

<sup>100</sup> Esta interpretação já foi proposta por Cunningham. Cf. 1958: 264 ff.

Se observarmos o *De ente et essentia*, em cujo comentário Cajetano elaborou sua interpretação da teoria da abstração, percebemos que Tomás de Aquino não compara a abstração do todo com a abstração da forma, com a qual só viria a se preocupar no *Super Boetium De Trinitate*. Em contrapartida, Tomás de Aquino estabelece um contraponto claro entre a abstração do todo não precisiva, pela qual obtemos o todo universal, e a abstração precisiva, que é a abstração da forma do todo (*forma totius*). Nesta, de fato, o fruto da abstração é expresso por um nome abstrato, como “humanidade”, “animalidade”, etc. Portanto, este ato mental mantém alguma semelhança com a abstração formal cajetanista.

Contudo, sugerimos que a abstração formal é derivada, e não semelhante, posto que seria errado simplesmente postular a identidade entre a abstração formal e a precisão, uma vez que aquela é muito mais abrangente do que esta, referindo-se também a entes matemáticos e aos entes metafísicos. No caso dos entes matemáticos, a matéria sensível é apenas deixada de lado, não é excluída. Ademais, com relação aos termos metafísicos, a teoria cajetanista sugere que há uma total exclusão da matéria. Contudo, o vocábulo “abstração precisiva” é reservado a um ato sobre a abstração do todo tomásica, pelo qual da forma do todo a ser obtida estará excluída a matéria individual, mas não a matéria comum.

## 2.2. Abstractio metafísica x separatio

O objeto próprio da metafísica segundo Tomás de Aquino é o ente enquanto ente, ou ente comum, tratado por Aristóteles no livro IV da *Metafísica*<sup>101</sup>. Este conceito de ente não deve ser confundido com o conceito de ente como primeiro conhecido<sup>102</sup>. Ente é o que

---

<sup>101</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph*, pr.

<sup>102</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *DE*, pr. “*primo intellectu concipiuntur*”. Em português, “o que é concebido primeiro pelo intelecto”. (ed. bras., 1995: 13). Cajetano também distingue estes dois sentidos de ente: como termo metafísico e como o



tem ser (*esse*). Contudo, como obtemos esta noção de ente comum? Esta é uma dificuldade que surge da leitura do texto de Tomás de Aquino e do comentário de Cajetano<sup>103</sup>. Este considera que a noção de ente comum é obtida por um grau mais elevado de abstração formal, enquanto aquele considera que o objeto da metafísica é obtido por um ato judicativo denominado separação. Separação é um ato pelo qual o intelecto distingue o que está separado, ou seja, distingue A de B, sendo que na realidade A está separado de B. Daí, o objetivo do presente sub-capítulo é investigar se a separação é o único meio para se proceder em metafísica, ou se podemos também proceder em alguns casos por abstração.

Embora a metafísica tenha por objeto o ente comum, as considerações do metafísico segundo Tomás não se restringem à ontologia. O metafísico também se preocupa com teologia racional, uma vez que Deus, embora não seja o objeto da metafísica, é causa do objeto<sup>104</sup>. Portanto, é dever de uma ciência preocupar-se não apenas com seu objeto, mas também com as causas deste objeto. Daí surge uma outra dificuldade, no caso de Deus, ou qualquer ente separado, este também é obtido por separação, ou deveríamos admitir a abstração para estes casos?

Neste sentido, acerca dos vários conceitos estudados pelo metafísico, Tomás de Aquino afirma:

---

“ente concreto da quiddidade sensível”. Cf. CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 7; tradução inglesa, 1964: 44) “*Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali*”. Em português, “o ente concreto da quiddidade sensível é o primeiro conhecido pelo conhecimento confuso atual.” (tradução própria). Conhecimento confuso atual é aquele a partir dos indivíduos, no qual conhecemos uma totalidade definível, sem termos clareza de suas partes definíveis.

<sup>103</sup> CAJETANO, *In De Ente*, q.1. conclusio (ed. romana, 1907: 19; tradução inglesa, 1964: 59). “*sunt enim termini metaphysicales abstracti abstractione formal*”. Em português, “pois os termos metafísicos são abstraídos pela abstração formal” (tradução própria). Cajetano caracteriza a metafísica como sendo obtida por um grau superior de abstração formal.

<sup>104</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph*, pr. “*Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae.*” Em português, “Ademais, pertence a uma e mesma ciência considerar tanto as causas próprias de algum gênero e o próprio gênero; por exemplo, a filosofia da natureza considera os princípios dos corpos naturais. Portanto, deve ser o ofício de uma e mesma ciência o considerar as substâncias separadas, assim como o ente comum (*ens commune*), que é o gênero do qual as substâncias supramencionadas <Deus e inteligências> são as causas comuns e universais”. (tradução própria).

*“Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, que sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes.”<sup>105</sup>*

Deste modo, podemos observar que a questão sobre qual é o ato mental próprio para obter objetos metafísicos se desdobra em outras duas questões: Qual é o ato mental próprio para objetos como Deus e anjos? Qual é o ato mental próprio para objetos como substância, ente, potência, etc.? Estas duas classes de objetos receberam uma denominação de Wippel, que seguiremos nesta tese, a saber, respectivamente, (a) entes positivamente imateriais e (b) entes neutramente imateriais<sup>106</sup>. Contudo, a questão que nos interessa responder é qual o ato mental corresponde à intelecção destes imateriais, ou seja, se é necessário conceder à tese cajetanista, segundo a qual à metafísica corresponderia um grau de abstração mais separado da matéria.

### **Entes Positivamente Imateriais**

Entes positivamente imateriais são os entes que existem necessariamente sem matéria. Neste sentido, Deus é um ente positivamente imaterial, uma vez que é sempre separado da matéria. No *Super Boetium De Trinitate*, ademais, Aquino dedica maior

---

<sup>105</sup> DT, q.5 a.1 co.3. “*Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi*” (ed. bras., 1998: 102-103).

<sup>106</sup> Esta distinção aparece em um artigo de Wippel denominado “Metaphysics and Separatio according to Thomas Aquinas”. “*O segundo tipo de ‘imaterial’ [ente comum], o ‘neutramente imaterial’ (...) será suficiente para começar a metafísica? (...) Em resumo, deve-se já saber que o ente positivamente imaterial (Deus ou entes angélicos) existe para descobrir entes enquanto tais, ou ente enquanto ente?*” (cf. WIPPEL, 1978: 435; grifos meus). Contudo, a expressão “positivamente imaterial” já aparece em Merlan., “*Mas este tipo de imaterialidade é, naturalmente, bastante diferente da imaterialidade de Deus, dos anjos, etc, que, para usar um termo tardio, são imaterialmente positivos*” (cf. MERLAN, 1953: 284; grifo meu).

tratamento à ciência teológica, ao lado das demais ciências especulativas, a física e a matemática<sup>107</sup>.

No caso das substâncias separadas da matéria, o intelecto humano não tem conhecimento quiditativo. No caso de entes materiais, a imaginação produz uma imagem (fantasma), a qual é um agregado de sensações obtidas pelos cinco sentidos. Em seguida, o intelecto produz uma abstração, deixando de lado todos os elementos individuantes, com o fim de obter uma quiddidade ou essência das substâncias sensíveis. Por exemplo, uma vez tendo sido afetado pelas sensações de um ente como Pedro, a imaginação fornece à mente uma imagem que corresponde ao agregado das sensações percebidas sensorialmente. Em seguida, o intelecto procede a uma abstração do todo, deixando de lado os aspectos individuantes de Pedro, a saber, que possui tais carnes e tais ossos. Ademais, considera-se a matéria consoante apenas seu aspecto de generalidade, retendo, assim, no intelecto uma quiddidade que consiste na essência (específica) de homem.

No caso de substâncias separadas este procedimento é impossível. Obviamente, as substâncias separadas (como Deus) possuem quiddidade ou essência, contudo, dada a estrutura da cognição humana, a apreensão destas quiddidades pelo intelecto humano é impossível –pois o objeto do intelecto humano é a quiddidade dos entes materiais. Deste modo, o intelecto não pode apreender quiditativamente uma substância separada, uma vez que o que primeiramente cai no aparato cognitivo humano são os dados sensoriais perceptíveis pelos sentidos; em seguida, temos a apresentação de um fantasma pela imaginação; daí, o intelecto abstrai os elementos individuantes a fim de obter a quiddidade

---

<sup>107</sup> Tomás de Aquino segue a divisão tripartite das ciências especulativas, na qual a física trata do ente móvel, a matemática trata do ente quantificado e a metafísica trata do ente enquanto tal, ou ente comum. A ciência teológica é a parte da metafísica que trata da causa do ente comum, a saber, a causa primeira, Deus. Contudo, o objeto próprio da metafísica é o ente comum.

do ente sensível; por fim, há o retorno ao fantasma, pelo qual a quiddidade apreendida é conectada ao fantasma apresentado.

No caso das substâncias separadas, não há a percepção de dados sensoriais, nem a formação de um fantasma nem o próprio retorno da quiddidade apreendida ao fantasma. Em primeiro lugar, substâncias separadas são, por definição, imateriais. Ademais, o intelecto humano não conhece senão em conexão com os dados sensíveis, daí a necessidade de um retorno ao fantasma. Portanto, embora possamos postular lingüisticamente a definição de uma substância separada, não podemos ter acesso à quiddidade expressa por esta definição, uma vez que não será possível relacionar esta quiddidade a um dado sensível. Ou seja, o intelecto humano teria que considerar a quiddidade de um ente supra-sensível a parte de qualquer materialidade, o que contraria a estrutura cognitiva humana, a qual necessita do acesso à materialidade para a formação dos conceitos que são fruto da primeira operação do espírito.

Por conseguinte, a intelecção de entes positivamente imateriais só pode ser feita através da separação. Os exemplos de entes positivamente imateriais são Deus e as inteligências<sup>108</sup>. Ao considerarmos a forma da separação, observaremos que se aplica também a estes entes. Ora, o intelecto separa A de B ao considerar A sem considerar B, sendo que A e B estão separados na realidade. Deste modo, o intelecto, por exemplo, considera Deus sem considerar a materialidade e, ademais, Deus está separado da matéria. Portanto, o conhecimento da ciência teológica é através do ato de separação.

---

<sup>108</sup> Anjos, ou simplesmente inteligências, são entes cuja existência é artigo de fé. Contudo, Tomás de Aquino admite a existência deste tipo de entidade como possível. Deste modo, se os anjos existem, então são necessariamente separados da matéria.

### Entes Neutramente Imateriais

Os entes neutramente imateriais são os que podem ser sem a matéria, mas podem também ser na matéria. Ou seja, são noções que se aplicam tanto a entes sensíveis quanto a entes imateriais, como, por exemplo, a noção de ente comum.

Contudo resta um problema, a saber, toda a metafísica é feita com base na separação, ou haveria algum espaço para a abstração? No caso da consideração de formas separadas, parece claro que sob a perspectiva tomásica tratam-se de objetos obtidos por separação, pois a teologia trata do que é imóvel e separado da matéria. Em contrapartida, no caso do conceito de ente comum, qual seria a resposta? Uma vez que observamos que as coisas materiais também possuem ser, i.e., são obviamente entes, autores como Merlan (1953) e van Riet (1952) consideram que no caso de objetos da metafísica, entendida como ciência do ente comum, o processo intelectual próprio de obtenção destes conceitos seria o processo de abstração. Em contrapartida, para Geiger (1963) e para Wippel (1978), o processo adequado é o de separação.

Merlan<sup>109</sup> vale-se de uma distinção entre metafísica *generalis* e metafísica *specialis*, considerando que a primeira trata do ente comum e dos transcendentais, enquanto a última trata das formas separadas. Ou seja, para utilizarmos o vocabulário da presente tese, devemos observar que Merlan entende por metafísica *generalis* a parte da metafísica que trata dos entes neutramente imateriais. Em contrapartida, por metafísica *specialis*, a parte da metafísica que trata dos entes positivamente imateriais<sup>110</sup>.

A tese de Merlan consiste em considerar que os entes neutramente imateriais são obtidos por abstração, enquanto os entes positivamente imateriais são obtidos por

---

<sup>109</sup> Cf. 1953: 285.

<sup>110</sup> A nomenclatura “metafísica *generalis* e *specialis*” é estranha ao tomismo, tanto no texto de Tomás de Aquino quanto no de Cajetano, por isto, considero apenas as teses de Merlan sem aprofundar no uso que ele faz deste vocabulário.

separação. Temos, portanto, a adoção por este autor de uma tese intermediária, segundo a qual a abstração cajetanista teria ainda algum papel para a explicação da metafísica tomásica.

O principal argumento de Merlan a favor desta tese consiste no seguinte. O conceito de ente não se encontra apenas nas substâncias separadas e, uma vez que se encontre também nos entes materiais, torna-se passível de abstração. Ou seja, os entes neutramente imateriais, por estarem, diferentemente dos positivamente imateriais, também na matéria, podem ser obtidos, por generalizações contínuas, deixando cada vez mais a materialidade de lado, por um ato da primeira operação do espírito<sup>111</sup>.

A idéia que subjaz este argumento é que o intelecto pode proceder a abstrações contínuas, pelas quais se deixaria de lado a matéria individual, a matéria sensível comum e a matéria inteligível comum. Deste modo, ter-se-ia respectivamente a abstração do todo, a abstração da forma e a abstração metafísica –que Cajetano considera como o grau mais elevado de sua abstração formal. Contudo, a distinção fundamental entre a abstração e a separação é que, no primeiro caso, temos uma simples apreensão intelectual, e, no segundo caso, temos um ato judicativo. Deste modo, a consequência da tese enunciada é que o conceito de ente comum, bem como todos os predicados ontológicos supramencionados (ato, potência, etc.) seriam obtidos pela simples apreensão quiditativa.

Contudo, discordo da tese segundo a qual os entes neutramente imateriais são obtidos por abstração. Deste modo, defendo que, com relação a estes imateriais, o ato próprio do intelecto na obtenção destes conceitos é o ato que Tomás de Aquino denomina separação.

---

<sup>111</sup> No mesmo sentido de Merlan, van Riet (Cf. 1952: 387) considera que a abstração, ao invés da separação, é o processo intelectual próprio no caso da obtenção da noção de ente enquanto ente (ente comum).

O texto de Tomás de Aquino que poderia sugerir que os entes neutramente imateriais são obtidos por abstração é o seguinte:

*“Há algo, porém, que pode ser **abstraido** também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais”<sup>112</sup>.*

Este texto da *Summa Theologiae* levou alguns intérpretes<sup>113</sup> a considerar que os entes neutramente imateriais seriam obtidos por um grau mais elevado de abstração. Segundo este ponto de vista, eles seriam obtidos por uma abstração que deixaria de lado a matéria assinalada, como na filosofia natural, a matéria sensível comum, como na matemática, e também a matéria inteligível comum. Contudo, como já tratamos nesta tese, “abstração” neste texto da *Summa Theologiae* é usada no mesmo sentido de “separação” no *Super Boetium De Trinitate*, ou seja, como um ato da segunda operação do intelecto<sup>114</sup>. Ou seja, o termo “abstração” pode ser usado em sentido lato, englobando a abstração propriamente dita da primeira operação intelectual e a separação da segunda operação intelectual. Portanto, para Tomás de Aquino os entes neutramente imateriais são obtidos por separação.

Posto que os objetos da metafísica não são obtidos por abstração, resta explicar o processo pelo qual eles são obtidos, a saber, a separação. O conceito de ente comum é formado ao concebê-lo como não necessariamente ligado à matéria. Ou seja, na separação, através de juízos negativos, forma-se um conceito de ente comum, ao explicitar que o que é

<sup>112</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I<sup>o</sup> q.85 a.1 ad2. “*Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus.*” (ed bras, 2006: 137; grifo meu).

<sup>113</sup> Cf. MERLAN, 1953: 284.

<sup>114</sup> Cf. esta tese, capítulo 1.2. Cf. tb TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I<sup>o</sup> q.85 a.1 ad1. “*abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis (...) Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis*”. Em português, “...ocorre abstrair de dois modos. De um modo, a modo de composição e divisão (...) De outro modo, de consideração simples e absoluta” (ed bras, 2006: 135).

designado pelo conceito não está necessariamente na matéria e não está necessariamente separado da matéria.

Ora, a forma da separação é distinguir A de B, sendo que A está separado de B na realidade. No caso, embora a noção de ente comum possa ser com a matéria, ela também pode ser sem matéria. Deste modo, podemos aplicar a distinção, distinguindo a noção de ente comum da matéria, porque o ente comum não existe necessariamente na matéria e não existe necessariamente separado da matéria.

Ora, como considera Tomás de Aquino, a separação trata do que está ou pode estar separado. Se considerarmos as substâncias separadas e o ente comum, podemos observar que as substâncias separadas estão separadas da matéria, em contrapartida, o ente comum pode estar separado da matéria. Deste modo, uma vez que o conceito de ente comum se aplica tantos a entes sensíveis quanto a entes imateriais, segue-se que o ato intelectual pelo qual formamos o conceito de ente comum é a separação, assim como no caso da teologia.

Com isto, podemos deixar de lado a tese de Cajetano segundo a qual a metafísica procede por um grau mais elevado de abstração formal da matéria. Pois a abstração aplica-se apenas aos entes que existem necessariamente na matéria. Há abstração nos entes naturais, nos quais a matéria individual não é incluída determinadamente, mas também não é excluída; e também há abstração nos entes matemáticos, pela qual a matéria sensível é deixada de lado, mas os entes matemáticos não existem separados da matéria.

No caso da noção de ente comum, objeto da metafísica, que pode ser na matéria, mas também pode não ser na matéria, o ato mental responsável pela obtenção desta noção é a separação, ao considerar que o ente comum não é necessariamente na matéria e não é necessariamente separado da matéria. Deste modo, a abstração fica restrita aos universais e aos entes matemáticos.



## Concepção do Ente Comum

Ente comum é o objeto da metafísica, não devendo ser confundido com o ente que cai primeiro no intelecto, o qual é concebido como “*o que tem ser*”<sup>115</sup> e, portanto, pode ser apreendido sem a necessidade de investigação metafísica<sup>116</sup>.

Há divergência na literatura quanto à necessidade de se conceber um ente positivamente imaterial antes de concebermos o ente comum através da separação. Podemos encontrar em Geiger uma defesa da necessidade de distinguir “conceber imaterialmente o ente” e “conceber a imaterialidade negativa do ente”<sup>117</sup>. Portanto, se admitíssemos a abstração formal para a obtenção do ente comum, seguir-se-ia que poderíamos conceber imaterialmente o conceito de ente, mas daí não se seguiria tratar-se da noção de ente comum. Contudo, o metafísico pretende falar do ente comum e não apenas do conceito de ente.

O ponto fundamental na concepção do ente comum é garantir que este não se reduza ao conceito de ente como primeiro concebido pelo intelecto. Na concepção de Geiger, se admitirmos apenas a separação, sem pressupormos já a existência de entes positivamente imateriais (Deus, alma, etc.)<sup>118</sup>, não poderemos conceber o ente comum como o que não está necessariamente ligado à matéria. Daí, para a concepção do ente comum, tornar-se-ia mister antes a demonstração da existência de entes imateriais, como uma prova da

<sup>115</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q.26 a.4 co. “*Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse*”.

<sup>116</sup> Cf. WIPPEL, 2000: 44. “*Enquanto seu conteúdo é complexo – “o que é” – esta noção ainda não foi liberta da restrição da matéria e do movimento. Portanto, não pode ser identificada com nosso entendimento do ente enquanto ente –o assunto da metafísica*”.

<sup>117</sup> Cf. GEIGER, 1963: 112. “*a inteligência do metafísico não tenciona apenas conhecer imaterialmente o ente, mas conhecer a própria imaterialidade negativa do ente, o que não se pode fazer sem um juízo objetivamente fundado, seja sobre uma visada direta das realidades imateriais, seja sobre uma demonstração de sua existência a partir de seus efeitos*”.

<sup>118</sup> Cf. GEIGER, 1963: 109. “*Se julgarmos a partir destes dois textos, o juízo negativo que fundamenta a imaterialidade do objeto da metafísica tira seu valor objetivo da demonstração da existência dos entes imateriais pela qual termina a filosofia da natureza: primeiro motor imóvel no oitavo livro da *Physica*, alma humana com intelecto agente e intelecto possível no *De Anima*. Nada mais normal, sendo verdade que a metafísica deve ser ensinada depois da física, como santo Tomás afirma explicitamente várias vezes*”.

existência de Deus (Primeiro Motor), por exemplo. Neste sentido, poderemos negar que o ente seja necessariamente ligado à matéria, como já pudemos negar que o ente seja necessariamente separado da matéria. Daí, através da separação, fundada em uma demonstração prévia da existência de entes imateriais, poder-se-ia conceber o ente comum. Ou seja, teríamos a separação propriamente dita, com juízos negativos, como “o ente não está necessariamente na matéria”, posto que o Primeiro Motor é imaterial. Deste modo, para Geiger, somente após uma prova de existência do Primeiro Motor ou da alma, por exemplo, poderemos ter a concepção do ente comum, objeto da metafísica.

Esta interpretação não é, contudo, compartilhada por Wippel<sup>119</sup>, que considera que os textos utilizados por Geiger para fundamentar sua tese, no *In Metaphysicorum*, não consistem na posição pessoal de Tomás de Aquino, mas exprimem sua interpretação de Aristóteles. Embora discorde da posição de Geiger, Wippel apresenta uma solução interessante. Segundo seu ponto de vista, assim como por separação podemos conceber a substância independentemente da quantidade, assim também podemos conceber o ente comum independentemente do ente móvel<sup>120</sup>. Ou seja, seria possível, partindo meramente do ente como primeiro concebido, através da separação, conceber o ente enquanto ente, o ente comum.

Contudo este problema, quanto à necessidade de provarmos a existência de algum ente positivamente material, seja Deus, seja a alma, para podermos obter a noção de ente comum, tem outros pressupostos<sup>121</sup>, que escapam ao interesse da presente tese, uma vez que

---

<sup>119</sup> Cf. 1978: 449 ff. Cf. tb. 2000: 59.

<sup>120</sup> Cf. WIPPEL, 2000: 47. “Se é através da separação que se pode considerar a substância enquanto tal ao invés de quantificada (ou de material, poderíamos acrescentar), assim também é através de separação que se pode considerar o ente enquanto tal, ou enquanto ente, ao invés de quantificado ou material. Em suma, é através da separação que se descobre o ente enquanto ente, o assunto da metafísica.”

<sup>121</sup> Geiger fundamenta sua argumentação em algumas passagens de *In Metaphysicorum*, particularmente lib.1 l.12 §181 e lib.4 l.5 §593. (Cf. GEIGER, 1963: 108-109). Em contrapartida, Wippel considera que “aqui Tomás está interpretando o texto de Aristóteles.” (WIPPEL, 1978: 449). Ou seja, Wippel considera que, nos textos que Geiger usa como fundamento

nosso ponto principal aqui é caracterizar a noção de ente comum como obtida através de separação, e não da abstração.

### 2.3. Ciências especulativas e modos de abstrair

Como observamos ao longo do presente capítulo, Cajetano suscitou uma interpretação pela qual as três ciências especulativas, a matemática, a ciência natural e a metafísica, teriam seus objetos obtidos por abstração, no caso da teoria cajetanista, três graus de abstração formal. Contudo, nós adotamos a tese segundo a qual apenas os objetos da matemática e da física seriam obtidas por abstração, no caso, respectivamente, a abstração da forma e a abstração do todo<sup>122</sup>.

Com relação à matemática, tanto os cajetanistas quanto Geiger defendem que as essências formais matemáticas são obtidas através da abstração da forma a partir da matéria sensível, pela qual se retém uma forma accidental da quantidade e deixa-se de lado a matéria sensível, ou seja, aspectos relativos à qualidade e às demais categorias accidentais, tais como temperatura, cor, lugar, etc. A dificuldade, por sua vez, encontra-se em entender qual operação corresponde à ciência natural e qual corresponde à metafísica.

No caso da ciência natural, a operação mental correspondente é para os cajetanistas um grau de abstração formal menos separado da matéria em relação à abstração formal da

---

para sua exposição, Tomás não expressa o próprio pensamento, mas o de Aristóteles. Portanto, responder à questão da necessidade de conceber os entes positivamente imateriais para obtermos por separação a noção de ente comum pressupõe investigar se em *In Metaphysicorum* Tomás expressa o pensamento de Aristóteles sem se comprometer com ele. Conforme exposto, esta tarefa escapa ao alcance da presente tese, cujo objetivo é investigar a importância da abstração para a noção de universalidade.

<sup>122</sup> A literatura apresenta duas teses quanto à relação entre as ciências especulativas e as operações do espírito. Para os intérpretes da tradição cajetanista, as três ciências especulativas correspondem a três graus de abstração formal. Em contrapartida, a tese proposta por Geiger defende que as três ciências especulativas, matemática, física e metafísica correspondem, respectivamente, à abstração da forma, à abstração do todo e à separação. Entre os defensores da posição cajetanista encontram-se Blanche (1923), van Riet (1952) e Merlan (1953).

matemática. Em contrapartida, do ponto de vista cajetanista, o resultado da abstração total seria um conceito vulgar, comum a todas as ciências, expressando apenas a relação entre totalidade universal e partes subjetivas, sem conhecimento da essência. Contudo, na concepção estritamente literal do texto tomásico, a operação mental correspondente à ciência natural é a abstração do todo, a qual obtém um universal a partir de um indivíduo. Por fim, com relação à metafísica, a posição cajetanista defende que ela corresponde ao grau de abstração formal mais separado da matéria. Esta tese dos três graus de abstração tornou-se lugar comum no tomismo.

Como já podemos observar em Blanche<sup>123</sup>, à metafísica corresponderia a abstração formal, pois, uma vez que a metafísica trata do que é em ato, desprezando o que é em potência, deve proceder de uma operação mental que deixe a materialidade totalmente de lado, uma vez que a potencialidade depende da matéria. Ora, como a abstração total não pode deixar de lado a matéria comum, os autores da tradição cajetanista concluem que os objetos da metafísica devam ser obtidos por uma abstração formal que deixe de lado também a matéria inteligível, ou seja, uma abstração formal que não retenha qualquer aspecto material.

Segundo a leitura de van Riet, as três ciências especulativas corresponderiam a três graus de abstração formal. Sua tese não se apóia na distinção apresentada por Tomás de Aquino entre abstração do todo e abstração da forma, mas na distinção cajetanista entre abstração total e abstração formal<sup>124</sup>. Diferentemente de uma reconstrução tomásica, van Riet adota uma denominação extemporânea cajetanista, na qual a abstração da forma de

---

<sup>123</sup> Cf. 1923: 250.

<sup>124</sup> Cf. van RIET, 1952: 381-382.

Tomás de Aquino não é idêntica nem extencionalmente nem intencionalmente à abstração formal de Cajetano.

Enquanto a abstração da forma de Tomás de Aquino consiste na obtenção pela inteligência de objetos matemáticos, ao se reter a forma accidental da quantidade e deixar de lado a matéria sensível, a abstração formal cajetanista, em contrapartida, consiste em se reter a forma essencial do ente, segundo grau de independência da matéria. Ora, a tese de van Riet consiste em assimilar o produto dos três graus de abstração formal cajetanista com o objeto das três ciências especulativas.

Depois da ênfase dada ao autógrafo de Tomás de Aquino no *Super Boetium De Trinitate*, q.5 a.3 co.4, no qual substituiu o termo “abstração” por “separação” ao se referir à metafísica, passou a surgir na literatura uma interpretação intermediária, na qual apenas parte da metafísica seria obtida por abstração. Como representante desta posição podemos citar Merlan<sup>125</sup>, o qual considera que a metafísica procede por abstração apenas na obtenção de entes neutramente imateriais, como o conceito de ente comum.

A principal razão proposta por Merlan consiste no fato de tais predicados serem comuns tanto a entes materiais quanto a entes imateriais. Em contrapartida, no caso de entes positivamente imateriais, como Deus, anjos, etc., os mesmos não podem ser concebidos via processo de abstração, uma vez que não há conhecimento quiditativo de substâncias separadas<sup>126</sup>, daí segue-se a necessidade de um outro processo mental por meio do qual tais entes possam ser concebidos<sup>127</sup>. Vale lembrar que no *Super Boetium De Trinitate*, Tomás de Aquino relaciona a abstração, a apreensão de indivisíveis, à

---

<sup>125</sup> Cf. 1953: 284 ff.

<sup>126</sup> Cf. MERLAN, 1953: 289.

<sup>127</sup> Como solução, Merlan propõe o método de pseudo-Dionísio, baseado no excesso, na remoção e na causalidade.

matemática e à ciência natural. Em contrapartida, a separação, um juízo de negação no qual se considera que algo está separado de algo, é relacionada à metafísica<sup>128</sup>.

Existe também na literatura<sup>129</sup> a defesa da tese segundo a qual o objeto da metafísica não é obtido por um ato da primeira operação do espírito, i.e., não é obtido por um ato de abstração. A tese defendida aqui consiste em considerar o objeto da metafísica como obtido através do juízo (da segunda operação do espírito), denominando o tipo de operação utilizado para obter o objeto da metafísica como separação, e não como abstração.

Com relação a esta tese, segundo a qual a abstração não se aplica à metafísica, temos a posição de Geiger (1963), seguido de Wippel (1978), para os quais a doutrina da abstração de Tomás de Aquino não consiste em três graus de abstração a partir da matéria. Não temos aqui graus, mas dois modos distintos de abstrair: o primeiro, pelo qual se retém uma quantidade, deixando de lado os demais acidentes sensíveis e no qual a substância é mantida apenas enquanto matéria (supósito) do acidente da quantidade; em contrapartida, no caso da ciência natural, temos um outro modo de abstrair, pelo qual a inteligência obtém um universal, deixando de lado apenas os aspectos individuantes da matéria.

Em segundo lugar, não temos um terceiro modo de abstrair, no caso da metafísica, mas um outro ato mental, referente à segunda operação intelectual, a qual é judicativa, i.e., compõe ou divide no intelecto realidades obtidas via abstração. Esta operação, por meio da qual obtém-se no intelecto substâncias separadas, Tomás de Aquino denomina “separação”.

---

<sup>128</sup> Seguindo Geiger (cf. 1963: 113, nota 2.), podemos compatibilizar os dois textos: enquanto no DT, Tomás de Aquino utiliza o termo “abstração” na acepção precisa de ato do intelecto produzido na primeira operação, na *Summa Theologiae*, em contrapartida, ele, conscientemente, destaca um duplo sentido de abstração ao afirmar que “*ocorre abstrair de dois modos*” (“*abstrahere contingit dupliciter*”, *ST*, I<sup>a</sup> q.85 a.1 ad1; ed. bras., 2006: 135.). Ou seja, há a abstração propriamente dita da primeira operação, a qual se divide em abstração do todo e abstração da forma, na qual o termo “abstração” é utilizado univocamente. Em contrapartida, há um segundo sentido de abstração, segundo o qual inteligimos algo, através da segunda operação, como “*esse separatum*” (“*é separado*”, *Idem, Ib.*), ou seja, um sentido de “abstração” no qual se apreenderia coisas separadas da matéria. Portanto, podemos assimilar a abstração da segunda operação do espírito na *Summa Theologiae* com a separação do *Super Boetium De Trinitate*.

<sup>129</sup> Cf. GEIGER, 1963.

Daí, observe-se que as três ciências especulativas não correspondem a três graus de abstração formal, mas a modos distintos de abstrair.

Concluimos que a metafísica não se vale da abstração como meio de conceber o seu objeto formal. No caso dos entes positivamente imateriais, ou seja, as substâncias separadas, estas são concebidas através de um juízo que as considera como separadas da matéria. Por fim, no caso do conceito de ente comum, objeto formal da metafísica, este é obtido por separação, uma vez que o ente comum é concebido como não sendo necessariamente material e como não sendo necessariamente imaterial.

Portanto, rejeitamos os três graus de abstração formal e consideramos a teoria tomásica como sendo do seguinte modo. Há um modo de abstrair pelo qual obtemos o universal a partir do particular, privilegiando, portanto, o todo universal de um determinado ente, trata-se da abstração do todo, a qual é própria da ciência natural. Em seguida, temos um modo de abstrair da forma accidental quantificada, pelo qual são deixadas de lado as qualidades sensíveis, e retém-se a substância apenas enquanto matéria desta forma accidental, trata-se da abstração própria da matemática. Por fim, temos a separação, que consiste em um ato judicativo de negação, a qual é a operação utilizada na metafísica. Portanto, na primeira operação intelectual, dita operação de simples apreensão, obtemos apenas os universais e os entes matemáticos.

### **Ciências especulativas, abstração e universalidade.**

Na questão 5 do *Super Boetium De Trinitate*, Tomás de Aquino caracteriza as três ciências especulativas do seguinte modo:

- (1) A ciência natural trata do que existe no movimento e na matéria;
- (2) A matemática trata, sem movimento nem matéria, do que existe na matéria;

(3) A ciência divina trata do que é sem matéria.

Portanto, já nas definições da filosofia natural e da matemática podemos observar que seus objetos existem na matéria, diferentemente da ciência divina, cujo objeto é separado da matéria.

A ciência natural trata do que é material sem deixar a matéria de lado. Mais especificamente, a filosofia natural não deixa de lado a matéria sensível comum. Ou seja, deixa de lado apenas a matéria individual. A matemática, em contrapartida, deixa de lado não apenas a matéria individual, mas também a matéria sensível comum.

Contudo, como observamos no primeiro capítulo desta tese, as duas primeiras ciências são obtidas por um processo de abstração não-precisivo. Ou seja, estas abstrações não excluem o que não incluem determinadamente. No caso da ciência natural, nos universais, a matéria assinalada individual não está incluída determinadamente, mas também não está excluída. Paralelamente, na matemática, a matéria sensível é deixada de lado nas considerações sobre as propriedades quantitativas, mas não é excluída, pois, de outro modo, não poderíamos predicar propriedades matemáticas (por exemplo, quadrado, redondo, etc.) de entes sensíveis.

Nesta tese vemos a crítica à posição cajetanista dos três graus de abstração formal como um passo fundamental para uma melhor compreensão da própria teoria dos universais.

Observemos que a abstração, quando não é precisiva<sup>130</sup>, deixa de lado a matéria assinalada, o princípio de individuação dos entes sensíveis, sem, contudo, a excluir. Deste

---

<sup>130</sup> Abstração precisiva é responsável por obtermos conceitos que expressam a noção formal de uma determinada essência, como, por exemplo, “humanidade”, “animalidade”, etc.



modo, a própria não-precisividade da abstração implica a universalidade do produto desta abstração, tanto para o caso da ciência natural, quanto para o caso da matemática. Repare que no caso da ciência divina o objeto existe sem matéria e, portanto, não contém indeterminadamente nenhum indivíduo. As formas separadas são individuais *per se*.

Deste modo, ao compararmos a teoria da abstração tomásica com a de Cajetano pudemos observar as seguintes conseqüências para a questão dos universais. Cajetano, em sua leitura, não tematiza a importância do caráter não-precisivo da abstração do todo. No *DE*, Tomás de Aquino considera que o produto da abstração do todo não exclui a determinação individual da matéria, apenas não a inclui de modo determinado. A abstração total de Cajetano é pensada apenas na sua relação com os conceitos inferiores, sem uma explicitação clara da relação do todo universal com os indivíduos. Portanto, ao considerar que o todo universal existente no intelecto não inclui a individualidade determinadamente, mas também não a exclui, poderemos explicar a tese tomásica segundo a qual a intenção de universalidade existe apenas no intelecto. A questão da universalidade implicada pela não-precisividade da abstração se desdobra em dois problemas, a saber, a essência absolutamente considerada e a intenção de universalidade, as quais são, respectivamente, os temas do próximo par de capítulos.

### **3º CAPÍTULO**

## **ESSÊNCIA ABSOLUTAMENTE CONSIDERADA**

Após analisarmos a teoria da abstração em Tomás de Aquino, e sua recepção em Cajetano, podemos observar que na teoria tomásica o todo universal é obtido por um ato de abstração a partir dos indivíduos ou das espécies. Contudo, qual é a natureza deste universal existente no intelecto? Tomás de Aquino distingue duas características deste universal: a essência (ou natureza) absolutamente considerada e a intenção de universalidade. Portanto, trataremos destes tópicos em capítulos distintos. Neste terceiro capítulo, tratamos da essência absolutamente considerada (EAC). No quarto capítulo, por fim, trataremos da noção de intenção de universalidade. Este capítulo divide-se em três itens. Em primeiro lugar, trataremos do conceito de EAC, contrapondo-a ao conceito de essência em geral. Em seguida, retomaremos o dilema um-muitos de Boécio, já apresentado na introdução, expondo a solução tomásica. Por fim, em terceiro lugar, trataremos do conceito de natureza comum, que é a essência (natureza) enquanto sujeita à intenção de universalidade.

### 3.1. Essência absolutamente considerada

Em *De ente et essentia*, Tomás de Aquino considera quiddidade como “*aquilo que é significado pela definição da coisa*”<sup>131</sup>, ou seja, a quiddidade é a contrapartida real da definição mental. No mesmo capítulo, Tomás distingue as essências específicas das essências individuais. A essência específica envolve a forma e a matéria dita comum, na qual não está incluída determinadamente a matéria individual, porém também não está excluída. A essência individual<sup>132</sup> envolve a forma e a própria matéria assinalada do indivíduo, como se a definição de um indivíduo incluísse sua matéria aqui e agora<sup>133</sup>.

Contudo, podemos considerar a essência de dois modos: absolutamente ou segundo o modo de existência. A essência absolutamente considerada (EAC) é a essência considerada independentemente do seu modo de existência, seja intencional, seja real, i.e., se se trata da essência individual ou da essência específica.

Ou seja, considerar uma essência absolutamente significa considerá-la segundo seus aspectos definicionais, independentemente de características acidentais. Não é acidental para a essência específica a existência intencional, deste modo, é essencial a uma espécie a existência no intelecto. Em contrapartida, não é acidental para uma essência individual de um ente sensível a sua existência no contínuo (nas três dimensões do espaço euclidiano),

<sup>131</sup> DE, cap. 2. “*essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur*” (ed. bras., 1995: 17).

<sup>132</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, DE, cap.2 “*Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Sortis non differt nisi secundum signatum et non signatum*”. Em português, “*Assim fica, portanto, claro que a essência do homem e a essência de Sócrates não diferem senão de acordo com o assinalado e o não assinalado*” (ed. bras., 1995: 20). Nesta passagem, Tomás de Aquino assinala a distinção entre as essências específicas e as essências individuais, cujos exemplos utilizados são, respectivamente, homem e Sócrates. Deste modo a distinção consiste na assinalação da matéria. As essências específicas possuem a matéria não assinalada (não individualizada como, por exemplo, carnes e ossos tomados de modo geral), enquanto as substâncias individuais possuem a matéria assinalada (individualizada como, por exemplo, estas carnes e estes ossos).

<sup>133</sup> Há uma passagem que poderia sugerir alguma dificuldade para concebermos essências individuais em Tomás de Aquino, a saber, “*Esta matéria, no entanto, não é posta na definição do homem na medida em que é homem, mas seria posta na definição de Sócrates se Sócrates tivesse definição*”. Contudo, não há definição de Sócrates embora este possua essência individual. Ocorre que a essência individual envolve um elemento ante-predicativo, a saber, a matéria assinalada aqui e agora e, deste modo, não pode pertencer à definição, que possui uma estrutura conceitual. Cf. TOMÁS DE AQUINO, DE, cap.2. “*Haec autem materia in diffinitione quae est hominis in quantum est homo non ponitur, sed poneretur in diffinitione Sortis si Sortes diffinitione haberet*” (ed. bras., 1995: 17).

pois é essencial que um indivíduo sensível possa ser localizado no espaço. Contudo, se tomarmos a essência de modo absoluto, tanto a existência intencional da espécie quanto a existência espacial do indivíduo sensível não podem ser consideradas como essenciais.

Pois a essência consiste na contrapartida real da definição, deste modo as únicas características que podem ser verdadeiramente predicadas da EAC são as características essenciais que não decorrem do modo de existência da essência. Ora, segue-se que apenas os aspectos direta ou indiretamente definicionais podem ser predicados verdadeiramente da EAC.

Uma definição é sempre feita em termos de gênero próximo e diferença específica – por exemplo, a definição de homem, em termos do gênero animal e da diferença específica racional. Seria errôneo concluir que apenas animal e racional podem ser predicados da essência homem considerada de modo absoluto. Além do gênero próximo, podemos predicar também os gêneros superiores –por exemplo, vivente –donde, podemos predicar vivente da essência homem considerada de modo absoluto. Ademais, além da diferença específica, também podemos predicar os próprios –características exclusivas de uma determinada espécie e distintas da diferença específica, mas que decorrem da definição da espécie. Por exemplo, a espécie triângulo é definida em termos do gênero polígono e da diferença específica três lados; contudo, apenas o triângulo possui três ângulos, o qual é um próprio do triângulo e, pode-se dizer, derivado da essência triângulo. Deste modo, podemos afirmar que da essência triângulo decorre o ter três ângulos, mesmo se considerada absolutamente.

O ponto mais interessante é destacar que, para as essências absolutamente consideradas, a existência singular e a existência universal não são aspectos essenciais, mas aspectos acidentais. Dado que a EAC é um modo de considerar as essências

independentemente de seu modo de existir, segue-se que é acidental para uma essência existir individualizada em Sócrates ou existir universalizada no conceito homem. Isto vale para todos os entes dos quais o intelecto humano tem conhecimento quidditativo, i.e., conhecimento através da essência. Ou seja, isto vale para o conhecimento que temos de todos os entes sensíveis, pois nestes a existência não é parte constitutiva da essência. Para Tomás de Aquino, apenas Deus possui uma essência que envolve a própria existência<sup>134</sup>, mas vale ressaltar que o intelecto humano não conhece a Deus quidditativamente, mas apenas por seus efeitos<sup>135</sup>.

O ponto de Tomás de Aquino consiste em caracterizar a fundamentação *in re* do universal como uma fundamentação quanto à natureza, e não quanto à universalidade propriamente dita. Para Tomás, o universal pode ser desmembrado em EAC e intenção de universalidade<sup>136</sup>. Com isso, veremos que a fundamentação dos universais na realidade é quanto à essência, e não quanto à universalidade. Esta universalidade é uma intenção produzida pelo intelecto.

A tese da distinção entre (i) a EAC e (ii) a intenção de universalidade fundamenta-se nos já referidos elementos definicionais da essência. Ora, o que está em jogo é saber se “existir” é um predicado acidental ou um predicado necessário quando nos referimos a uma essência. Se eu tomar uma espécie, a sua existência intelectual é necessária (i.e., essencial); se eu tomar um indivíduo, a sua existência concreta é essencial. Contudo, Tomás de Aquino

<sup>134</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, lib.1 cap.22 n.3 “*Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit*”. Em português, “*Portanto, é necessário que a existência de Deus seja sua quiddidade*” (tradução própria).

<sup>135</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, lib.1, cap.11 n.4. “*Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus*”. Em português, “*Mas como não lhe podemos ver a essência [de Deus], chegamos ao conhecimento do seu ser não por meio dele, mas por meio dos seus efeitos*”. (ed. bras., 1990a: 35).

<sup>136</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, ST, I<sup>o</sup> q.85 a.2 ad2. “*Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas*.” Em português, “*Semelhantemente quando se diz ‘universal abstrato’, há dois inteligidos, a saber: a própria natureza da coisa e a abstração ou universalidade*.” (ed. bras., 2006: 145-146).

considera a possibilidade de nos referirmos a uma essência, sem considerarmos se ela existe no indivíduo ou na espécie. Deste modo, a EAC não inclui determinadamente o modo de existência do indivíduo, embora não o exclua. Ademais, ao conter indeterminadamente o modo de existência individual, a EAC poderá ser predicada pelo intelecto dos indivíduos.

Por que então distinguir a essência de sua existência? O objetivo de Tomás é destacar a EAC como o conteúdo de um conceito a ser predicado. Portanto, é importante ter clareza da distinção entre essência e existência, uma vez que no ato de predicação não se atribui a existência intelectual do universal, apenas seu conteúdo essencial. Daí, a consideração dos aspectos definicionais ser fundamental para entender a tese tomásica segundo a qual a EAC é indiferente em relação à existência.

Neste sentido, Tomás de Aquino afirma:

*“... a natureza do homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser (esse), de tal modo, porém, que não haja exclusão (praecisio) de nenhum deles”<sup>137</sup>.*

Ou seja, a EAC não é precisiva com relação ao modo de existência da essência, portanto, não inclui determinadamente, nem exclui, seja o modo de existência no intelecto, seja o modo de existência nos singulares.

Por conseguinte, a existência individual e a existência universal não estão incluídas na EAC, mas isto não implica que haja uma exclusão de um dos modos de existência. Isto vale para os acidentes de um modo geral. Embora Sócrates seja branco, não o é em função de sua essência, pois nada impede que um homem não seja branco. Deste modo, se considerarmos a essência de Sócrates de modo absoluto –ou seja, a essência homem

---

<sup>137</sup> DE, cap.2. “Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum”. (ed. bras., 1995: 32).

absolutamente considerada –então a brancura não está incluída determinadamente, embora não seja excluída.

Contudo, como podemos obter uma EAC? Como vimos no primeiro capítulo desta tese, Tomás de Aquino considera a abstração o ato pelo qual formamos os conceitos dos entes sensíveis. Deste modo, como explicar a EAC que ele apresenta em DE III? Poderíamos cair na seguinte dificuldade: não há como abstrair da essência existente no intelecto a própria existência no intelecto. Ou seja, como considerar a essência, deixando de lado sua existência enquanto algo considerado pelo intelecto? Assim formulado, pode parecer, se conseguíssemos fazer isso, estarmos tratando da consideração intelectual acerca de um puro nada, o que é impossível.

A EAC não é obtida por abstração, além do que ela não exclui o modo de existência, o que equivale a dizer que a EAC também não pode ser obtida por precisão. Ademais, posto que Tomás desmembra o universal em EAC –o que é predicado –e intenção de universalidade –o que permite a predicação –então, não teríamos como predicar humanidade de Sócrates, pois não se pode predica a parte do todo. Deste modo, a essência, mesmo absolutamente considerada, não exclui a existência individual, apenas não a inclui determinadamente. Portanto, a precisão não exerce aqui papel algum. Além disso, não há como se obter a EAC por um ato de abstração, uma vez que abstrair consiste em reter no intelecto uma determinada essência, ou seja, não há como obter por abstração uma essência no intelecto, independentemente de sua existência no intelecto. Portanto, a EAC é apenas um modo de considerar as essências, quer existam no intelecto por abstração, quer existam na realidade independentemente do intelecto.

Não é necessário um ato posterior à abstração não-precisiva do universal para a obtenção da EAC. Ora, como o universal abstraído é algo composto, podemos considerar

separadamente os seus elementos integrantes. Como já expomos no capítulo primeiro, uma essencial universal é composta de matéria comum e forma, ou seja, não exclui as matérias individuais dos indivíduos e retém a forma, que é o princípio de conhecimento. Do mesmo modo, podemos considerar a essência no intelecto segundo seu modo de existência intelectual, ou absolutamente. Considerada de modo absoluto, a essência não exclui seja a existência intelectual, seja a existência individual, embora não as inclua determinadamente. Portanto, uma mesma essência, obtida por abstração, com existência intelectual, pode ser considerada de acordo com seu modo de existir (no intelecto), ou independentemente deste. Trata-se, portanto, de um modo distinto de considerar a mesma essência, e não de um ato de abstração distinto.

Em DE II, Tomás de Aquino apenas contrapõe o universal ao singular, considerando ambos compostos de matéria e forma, com a seguinte salvaguarda: na abstração do universal (do todo) a partir do indivíduo, o intelecto não inclui determinadamente a matéria individual, mas também não a exclui, retendo apenas a matéria dita comum. Ora, a essência, composta de matéria e forma, pode ter uma existência tanto no intelecto quanto nas coisas, ou seja, como não é intrínseco à essência que tenha sua existência no intelecto ou na coisa, segue-se que o intelecto pode considerar a essência que está no intelecto sem considerar a sua existência intelectual, uma vez que a existência intelectual é acidental às essências. Deste modo, o intelecto pode conhecer as essências absolutamente consideradas por um tipo de decomposição das realidades intencionais obtidas pelo ato de abstração.

Particularmente, a noção de universal pertence ao modo de existência intelectual da essência<sup>138</sup>. Nos indivíduos, está incluído a matéria assinalada, a qual é princípio de

---

<sup>138</sup> Esta questão será abordada no capítulo 4 da presente tese, dedicado à intenção de universalidade produzida pelo intelecto.



individação, deste modo não se pode admitir que os singulares sejam ao mesmo tempo individuais e universais. Portanto, no indivíduo, tudo é individual, nada é universal<sup>139</sup>.

Uma vez feita estas considerações, podemos partir para os seguintes exemplos: o indivíduo Sócrates e a essência específica homem. No primeiro caso, o modo de existir singular da essência envolve a matéria individual. No segundo caso, o modo de existir intelectual da essência deixa de lado a matéria individual, mas não a exclui. A essência homem absolutamente considerada também deixa de lado, sem excluir a matéria individual de Sócrates e, portanto, não pode ser confundida com o indivíduo. Em contrapartida, a EAC é um elemento da essência específica, sem consideração do modo de existir, seja individual, seja intelectual. Portanto, a EAC não pode ser confundida com a espécie. A essência específica pode ser desmembrada em EAC e intenção de universalidade. Deste modo, a intenção de universalidade é o que permite a predicação, enquanto a EAC é o conteúdo predicado. Daí, quando dizemos “Sócrates é homem”, predicamos apenas a natureza, não a universalidade<sup>140</sup>.

### 3.2. O problema uno-múltiplo

Neste item tratamos do problema da dupla natureza do universal. Boécio<sup>141</sup>, em seu comentário à *Isagoge* de Porfírio, tratava de um dilema, segundo o qual o universal não poderia ser ao mesmo tempo uno e múltiplo –o que contraria a própria definição de

<sup>139</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, DE, cap.3. “*in Sorte non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individualitatem*”. Em português, “*não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo o que há nele é individualizado*” (ed. bras., 1995: 32). Ou seja, uma vez que não há nada de múltiplo em Sócrates, segue-se que nele nada há de universal.

<sup>140</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, In De Anima, lib.2 l.12 §380. “*universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus*”. Em português, “*os universais, enquanto são universais, não existem senão na alma. Mas a própria natureza, a qual ocorre a intenção de universalidade, existe nas coisas*” (tradução própria).

<sup>141</sup> Cf. BOÉCIO, PL 64, 83A-86A; ed. americana, 1994: 21 ff.

universal, i.e., o que está em muitos. Ou seja, como conciliar a unidade do universal com a multiplicidade numérica de indivíduos que instanciam este mesmo universal?

A literatura sobre Tomás de Aquino propõe tentativas de solucionar este problema. R. Clark<sup>142</sup> propõe uma solução à dupla natureza do universal nos seguintes moldes. O universal equivaleria a um conceito uno relacionado a um múltiplo de singulares. Nesta interpretação, o conceito existente no intelecto seria algo de uno que é comum a vários. Desta forma, admite-se que o universal seja um conceito.

Pannier & Sullivan<sup>143</sup>, por sua vez, consideram a teoria de Tomás de Aquino sobre os universais como uma tentativa de resolver o dilema de Boécio, a saber, (i) os universais existem apenas no intelecto, donde segundo os autores “*não haveria um acesso confiável ao mundo, o qual é conhecido através dos universais*”<sup>144</sup> ou (ii) os universais existem também fora do intelecto, donde se seguiria o problema sobre se os universais são unos ou múltiplos.

Toda dificuldade desta questão consiste em não se atentar para a distinção feita por Tomás entre universal e EAC. Quando se pergunta pela dupla natureza do universal, já propomos o problema de modo paradoxal, pois como o universal pode ter uma existência que não seja comum a vários? Pois tradicionalmente o universal é definido como o que está em muitos. Quando Tomás de Aquino assinala que devemos atentar a um duplo modo de existir, no intelecto e nas coisas, ele não se refere ao universal propriamente dito, mas à essência do ente, desconsiderado o seu modo de existência<sup>145</sup>. Nada existe de universal na

---

<sup>142</sup> Cf. 1974: 168.

<sup>143</sup> Cf. 1994: 159.

<sup>144</sup> PANNIER & SULLIVAN, 1994: 159.

<sup>145</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, lib.2 l.12 §378 “*universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se.*” Em português, “*‘universal’ pode ocorrer em dois sentidos. De um modo, pode ser dito ‘universal’ a própria natureza comum, enquanto subjaz à intenção de universalidade. De outro modo, a natureza em si mesma*” (tradução própria). Portanto, Tomás de

realidade fora do intelecto, uma vez que universalidade é uma característica presente no intelecto. Contudo, a universalidade corresponde ao modo de existir da EAC no intelecto. Em contrapartida, na realidade extra-mental, a EAC apresenta uma existência individualizada. Deste modo, Tomás de Aquino dissolve o dilema um-múltiplo do universal, passando a considerar a questão do um-múltiplo com relação à natureza (essência) absolutamente considerada.

O problema um-múltiplo da EAC pode ser expresso assim: como uma essência existente no intelecto pode corresponder a um múltiplo de indivíduos existentes independentemente do intelecto?

Ora, o universal é apenas uno em relação a um múltiplo de indivíduos sem existência universal<sup>146</sup>. A resposta tomásica ao problema da dupla natureza da EAC consiste em considerar que multiplicidade e unicidade são acidentes da EAC.

Ora, dado que universalidade e multiplicidade são acidentes em relação à EAC, segue-se que universalidade é acidental em relação à este modo de considerar a essência, pois o conceito de universalidade envolve os conceitos de unicidade e multiplicidade –o que (é uno e) está em muitos. Ou seja, a aplicação pelo intelecto da intenção de universalidade só é possível porque tanto unidade quanto multiplicidade são predicados accidentais em relação à EAC.

Neste sentido, Tomás de Aquino afirma que “*é verdadeiro dizer que o homem, não na medida em que é homem, obtém o ser neste singular ou naquele ou na alma*”<sup>147</sup>. Ou seja, a essência tem uma existência diversa no intelecto e nos indivíduos. No intelecto, o

---

Aquino dissolve o dilema um-muitos ao considerá-lo em relação à EAC, natureza em si mesma, e não em relação à natureza comum, a natureza à qual ocorre a intenção de universalidade.

<sup>146</sup> Cf. INAGAKI, 1967: 178-179.

<sup>147</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, DE, cap.3. “*homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima*”. (ed. bras., 1995: 32).

universal –composto da EAC e da intenção de universalidade –tem uma unidade específica, sendo comum aos vários indivíduos quanto à EAC, e não quanto à universalidade.

Por sua vez, em cada indivíduo, a essência tem um modo singular de existir, deste modo a essência universalizada corresponde a uma existência múltipla fora do intelecto. Por exemplo, Sócrates e Platão são indivíduos cujas essências existem de modo individualizado. Se considerarmos absolutamente seja a essência de Sócrates, seja a de Platão, teremos a definição “animal racional”. Pois, ao se considerar uma essência absolutamente, não incluímos determinadamente o modo de existir fora do intelecto, embora não o excluamos. Portanto, o todo abstraído, seja de Sócrates, seja de Platão, tem uma existência intelectual. Contudo, se tampouco considerarmos este modo de existência, teremos apenas uma EAC, expressa por alguma definição –no caso, animal racional.

Fora do intelecto, a essência tem uma existência singular. Portanto, não há essências universais fora do intelecto, nas coisas sensíveis. A intenção de universalidade, que trataremos no capítulo quarto desta tese, é aplicada pelo intelecto à essência abstraída dos entes sensíveis –seja uma essência completa obtida pela abstração do todo, seja uma essência accidental obtida pela abstração da forma, própria da matemática.

Deste modo, é a intenção de universalidade produzida pelo intelecto que permitirá à essência –agora, universalizada –ser predicada de muitos. Ou seja, a essência que tem uma unidade específica no intelecto será predicada de uma multiplicidade numérica fora do intelecto.

Contudo, Pannier & Sullivan acrescentam mais uma crítica à tentativa de Tomás de Aquino de dissolver a questão uno-múltiplo. Para os referidos autores<sup>148</sup>, unidade e

---

<sup>148</sup> Cf. PANNIER & SULLIVAN, 1994: 160.

multiplicidade são propriedades distintas que, portanto, não poderiam ser predicados de uma mesma entidade, no caso, a essência considerada absolutamente.

Tomás considera dois modos de considerar uma essência: absolutamente e segundo seu modo de existência. Ora, o ponto de Tomás de Aquino consiste em expor que as duas características –unidade e multiplicidade –ficam a depender do modo de existência da essência. Deste modo, se unidade, por exemplo, pertencesse à essência de modo absoluto, então a essência não poderia ser múltipla. Portanto, não teríamos como agrupar Sócrates e Platão sob uma mesma espécie. Ademais, se multiplicidade pertencesse à essência de modo absoluto, então não poderia ser una. Portanto, em Sócrates haveria uma humanidade múltipla. Daí conclui Tomás de Aquino que unidade, multiplicidade e, conseqüentemente, universalidade ficam a depender do modo de existência do universal.

Deste modo, a crítica à teoria de Tomás de Aquino proposta por Pannier & Sullivan falha porque a EAC não inclui determinadamente o modo de existência, mas não o exclui<sup>149</sup>. A EAC contém implícita e indistintamente tanto a unidade específica do modo de existir no intelecto quanto a multiplicidade numérica do modo de existir nas coisas singulares. Contudo, determinadamente, as essências absolutamente consideradas contêm apenas os elementos definicionais da essência.

Owens<sup>150</sup> recoloca a questão de modo bem interessante, a saber, “*como pode algo ser uno e múltiplo ao mesmo tempo?*”<sup>151</sup>. Pois quando dizemos que algo é uno, pretendemos com isto dizer que não há outro indivíduo do mesmo tipo. Em contrapartida, quando dizemos que algo é múltiplo, pretendemos dizer que há pelo menos duas instâncias

---

<sup>149</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, DE, cap.2 “*Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quo non fiat praecisio alicuius eorum*”. Em português, “*Portanto, é claro que a natureza do homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, de tal modo, porém, que não haja exclusão (praecisio) de nenhum deles*” (1995: 32).

<sup>150</sup> Cf. 1959: 217-220.

<sup>151</sup> OWENS, 1959: 217.

do mesmo tipo. Para Owens, a essência de um ente em si não é, considerada de modo absoluto, nem una nem múltipla, pois unicidade e multiplicidade são características da existência e não da essência de um ente.

Ou seja, apenas de modo accidental a essência pode ser considerada quer una, quer múltipla, ficando a depender do modo de existência da essência. Portanto, não há qualquer contradição em se afirmar que a EAC não é nem una nem múltipla, como não há contradição em afirmar que o homem absolutamente considerado (homem enquanto homem) não é nem branco nem não-branco.

Deste modo, seguindo as considerações de Galluzzo<sup>152</sup>, a essência considerada em si mesma não é nem particular nem universal. Apenas a medida em que existe de algum modo, a essência será particular ou universal. Ora, será particular quando tiver uma existência nos indivíduos e, portanto, independente do intelecto. Contudo, será universal, quando existir no intelecto.

A unicidade, a multiplicidade e a universalidade seguem-se do modo de existência de um ente, e não de sua EAC<sup>153</sup>. Deste modo, unicidade, multiplicidade, universalidade e singularidade são características não-definicionais das essências de um modo geral e, portanto, não pertencem às essências quando consideradas de modo absoluto.

Ao existir no intelecto, a essência é una, pois no intelecto as essências estão desprovidas do princípio de individuação, o qual é material, diferentemente do intelecto, que é imaterial. Em contrapartida, nos entes sensíveis, fora, portanto, do intelecto, as essências podem ser múltiplas, uma vez que existam em mais de um indivíduo. Ademais, nas coisas sensíveis, as essências são singulares, pois estão conectadas com a matéria

---

<sup>152</sup> Cf. 2004: 158.

<sup>153</sup> Cf. OWENS, 1961: 241. Cf. tb. INAGAKI, 1967: 182.

assinalada, a qual é o princípio de individuação dos entes sensíveis. Por fim, ao ser abstraída pelo intelecto, o qual deixa de lado os princípios individuantes, a essência recebe do intelecto a intenção de universalidade, sendo, portanto, predicável dos vários indivíduos fora do intelecto que possuam de modo individualizado a mesma natureza considerada de modo absoluto.

Em suma, em cada indivíduo, a essência tem uma unidade numérica; no intelecto, a essência universalizada tem uma unidade específica; por fim, nos diversos indivíduos que instanciam as propriedades definicionais expressas pela EAC, a essência tem uma existência múltipla.

### 3.3. EAC X natureza comum

Tomás de Aquino, em *In De Anima*, considera que podemos tomar o termo “universal” em dois sentidos, a saber, (i) a natureza comum, que subjaz à intenção de universalidade –universal propriamente dito, e (ii) a natureza comum em si mesma<sup>154</sup>.

Ou seja, podemos considerar a natureza comum segundo o aspecto de universalidade que possui no intelecto, ou em si mesma, independentemente deste aspecto de universalidade. No segundo caso, a natureza comum consiste na essência absolutamente considerada, da qual tratamos no primeiro item deste capítulo. Ou seja, a EAC consiste em uma consideração da natureza sem considerarmos seu modo de existência. Em

---

<sup>154</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, lib.2 l.12 §378. “*universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se.*” Em português, “‘universal’ pode ser tomado em dois sentidos. De um modo, pode ser dito da própria natureza comum, enquanto subjaz à intenção de universalidade. De outro modo, pode ser dito [da natureza comum] em si mesma”. (tradução própria).

contrapartida, por universal propriamente dito, devemos entender a natureza comum segundo a apreensão intelectual, sujeita à intenção de universalidade<sup>155</sup>.

Daí a questão: a natureza comum consiste em essências específicas ou também em essências individuais? Se observarmos os textos de Tomás de Aquino, podemos ser levados às duas seguintes hipóteses:

- (1) Hipótese: A natureza comum consiste apenas em essências específicas, não consiste em essências individuais.
- (2) Hipótese: A natureza comum envolve tanto as essências específicas quanto as essências individuais.

Com relação à hipótese (1), podemos observar que no *De ente et essentia*, Tomás afirma:

*“De fato, se a comunidade pertencesse à inteligência do homem, então, em qualquer um que se encontrasse a humanidade, encontrar-se-ia a comunidade, sendo isto falso, pois não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo o que há nele é individualizado”*<sup>156</sup>.

Neste trecho, Tomás de Aquino considera que a noção de comunidade não pertence à EAC, pois de outra forma ter-se-ia que admitir comunidade em um indivíduo. Ou seja, tudo o que existe nos indivíduos, existe de modo individualizado. Deste modo, poder-se-ia corroborar a hipótese (1) e negar que a natureza comum tenha qualquer existência fora do intelecto.

Em contrapartida, na *Summa Contra Gentiles*, aparentemente em favor da hipótese (2), Tomás de Aquino afirma:

---

<sup>155</sup> Intenção de universalidade é objeto do quarto capítulo desta tese.

<sup>156</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *DE*, cap.3. *“Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Sorte non invenitur communitas aliqua, sed quiquid est in eo est individuatum”* (ed. bras., 1995: 32).



“Além disso, a natureza comum, se inteligida em separado, não pode ser senão una: embora se possa encontrar muitos [indivíduos] que tenham esta natureza”<sup>157</sup>.

Ou seja, nós poderíamos considerar a natureza comum no intelecto, no qual ela possui unidade numérica. Ou então, poderíamos considerar esta natureza nas coisas, nas quais ela seria múltipla.

Deste modo, ao considerar os dois trechos acima, tanto o de *De ente et essentia* quanto o de *Summa Contra Gentiles*, poderíamos chegar às seguintes postulações aparentemente contraditórias:

- (a) Tudo no indivíduo é individual;
- (b) A natureza comum existe nas coisas.

Portanto, a hipótese (1) resolveria a aparente contradição ao deixar de lado a tese (b), que postula a existência da natureza comum nos indivíduos. Em contrapartida, a hipótese (2) resolveria a mesma contradição aparente ao deixar de lado a tese (a), segundo a qual tudo no indivíduo existe individualizado, nada existe universalizado.

J. Owens<sup>158</sup> defende que a natureza comum existe nos indivíduos. Ou seja, haveria um fundamento *in re* para a existência intelectual do universal. Deste modo, segundo Owens<sup>159</sup>, a natureza comum tomásica seria o fundamento comum de todas as naturezas individuais. Ora, considerada de modo absoluto, onde não é precisiva com relação ao modo de existir<sup>160</sup>, a natureza não inclui determinadamente nenhum aspecto do ser (existir), tal como unidade, pluralidade, etc. Contudo, a EAC também não exclui estes aspectos derivados do modo de existir de uma determinada essência.

<sup>157</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, lib.2 cap.52 n.2. “*Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint invenire*” (tradução própria).

<sup>158</sup> Cf. 1959: 222.

<sup>159</sup> Cf. 1959: 219.

<sup>160</sup> Abstraida sem precisão. Cf. OWENS, 1959: 222.

Seguindo a leitura de Owens, que chama atenção ao fato de a EAC ser apreendida pelo intelecto de um modo não-precisivo<sup>161</sup>. A natureza comum, sujeita à intenção de universalidade no intelecto, não inclui determinadamente, mas também não exclui o modo de existir individual. Portanto, podemos considerar que a natureza comum existente no intelecto contém implícita e indistintamente as essências individuais existentes fora do intelecto. Contudo, isto não é suficiente ainda para dissolver a contradição aparente, uma vez que estamos tratando de essências individuais, as quais não poderiam conter nada de comum.

No entanto, podemos conciliar as duas teses da seguinte forma:

- (1) A natureza comum possui universalidade em ato no intelecto;
- (2) A natureza existente nos indivíduos está em potência para a universalidade.

Deste modo, não precisamos rejeitar a tese segundo a qual tudo no indivíduo é individual, mesmo a natureza tem um modo de existência individual. Contudo, como enunciamos acima, podemos considerar esta natureza como tendo potência para a universalidade, uma vez que um intelecto pode obter esta natureza, deixando de lado seus princípios individualizantes, i.e., sua matéria assinalada. Deste modo, uma natureza que exista individualizada em ato, mas potencialmente universalizável, nos indivíduos, poderá passar a existir universalmente em ato em um intelecto.

Por exemplo, a essência específica homem possui uma natureza comum que pode ser predicada tanto de Platão quanto de Sócrates. Contudo, não há atualmente nada de comum, quer em Platão, quer em Sócrates. No entanto, se um intelecto abstrair o todo universal de Sócrates, deixando de lado de modo não precisivo sua matéria assinalada, terá

---

<sup>161</sup> Concordamos que a EAC seja não-precisiva com relação às essências singulares, contudo discordamos que ela seja obtida por abstração, o que o texto de Owens parece sugerir. Cf. 1959: 222. “*Abstraída sem precisão, ela [a natureza] não demonstra qualquer aspecto do existir*”. Consideramos que a EAC é obtida por uma análise de uma determinada essência específica, pela qual se considera apenas o conteúdo definicional, sem levarmos em conta a intenção de universalidade.

uma natureza comum no intelecto. Ademais, se abstrair o todo universal a partir de Platão, possuirá no intelecto uma natureza comum idêntica à natureza comum abstraída de Sócrates. Estas naturezas comuns abstraídas são idênticas, pois o que distinguia as naturezas individualizadas em Sócrates e em Platão era justamente a matéria assinalada. Ora, se a matéria assinalada é deixada de lado em ambos os casos, segue-se que não há diferença entre a natureza comum abstraída de um e a natureza comum abstraída de outro. É neste sentido que devemos entender que a natureza comum está presente nos indivíduos, não que haja algo de universal em ato, mas que esta natureza está em potência para ser universalizada através de um ato de abstração não-precisiva de algum intelecto.

Deste modo, a universalidade da natureza comum existe apenas no intelecto, embora Tomás de Aquino utilize o termo “natureza comum” também na acepção da EAC que vários indivíduos podem ter em comum, uma vez que a natureza seja abstraída de modo não preciso por um intelecto. Universal é o modo de existência da EAC no intelecto, o qual empresta à essência uma intenção de universalidade. Ademais, esta universalidade segue-se do próprio caráter não preciso da abstração. Pois, se os princípios de individuação são deixados de lado, mas não são excluídos, segue-se que a essência resultante poderá ser predicada dos indivíduos. Portanto, a EAC tem um modo de existência no indivíduo e outro na natureza comum; no indivíduo tem um modo de existência singularizado e na natureza comum está sujeita à intenção de universalidade, da qual falaremos no quarto capítulo.

Segundo R. Clark, quando Tomás de Aquino se refere à existência extra-mental da natureza, prefere o uso de termos como “comum” e “mesmo” para caracterizar a forma

como algo universal<sup>162</sup>. Clark tenciona concluir que as formas nos indivíduos também são dotadas de universalidade, pretendendo defender a existência de naturezas comuns nos indivíduos. Embora Tomás de Aquino caracterize a forma como algo comum, isto é irrelevante para postular universalidade nas coisas. Pois as essências individuais envolvem tanto a forma quanto a matéria assinalada, princípio de individuação dos entes sensíveis. Ou seja, apenas a essência específica existente no intelecto, dotada de forma e matéria comum, será dotada de universalidade. Deste modo, a forma existe de modo singularizado nos indivíduos e de modo universal no intelecto. Portanto, partir do conceito de forma para introduzir universalidade nos entes sensíveis, como faz R. Clark, é errôneo a nosso ver.

Por fim, considero que não faz sentido tomar a natureza comum com algo distinto do universal. Deste modo, a natureza comum consiste no modo de consideração da natureza segundo sua existência intelectual, enquanto subjaz à intenção de universalidade, sendo, portanto, comum aos indivíduos fora do intelecto. Em contrapartida, ao considerar que os entes sensíveis individuais também possuem natureza comum, não devemos confundir isso com o sentido de natureza comum que é sujeita à intenção de universalidade. Nos indivíduos, não há universalidade, a natureza individual está em potência em relação a um intelecto que proceda a uma abstração não-precisiva, quando então a natureza comum passará a existir universalmente no intelecto.

Deste modo, Tomás de Aquino sintetiza em *In De Anima* a sua concepção sobre a natureza comum, afirmando:

*“Assim, portanto, é patente que à natureza comum não pode ser atribuída intenção de universalidade, a não ser segundo o ser que tem no intelecto; assim, de fato, apenas é um [dito] de muitos, na medida em que é inteligida sem os princípios pelos quais um é*

---

<sup>162</sup> Cf. CLARK, 1974: 168. “Por que, portanto, não são as formas nas coisas universais? Tomás frequentemente diz que formas são ‘comuns’ a coisas ou a ‘mesma’ nas coisas, e assim por diante.”

*dividido em muitos. Donde segue-se que universais, enquanto são universais, não existem senão na alma. No entanto, a própria natureza, a qual ocorre a intenção de universalidade, existe nas coisas*<sup>163</sup>.

Ou seja, Tomás de Aquino considera que a natureza comum, enquanto existente no intelecto, é composta de EAC e intenção de universalidade. Contudo, as essências individuais possuem a EAC singularizada, em potência para estar universalizada em ato em algum intelecto. Deste modo, tudo o que existe nos indivíduos, existe individualizado. A natureza comum tem existência individual quanto à natureza, não quanto à universalidade. Ademais, a natureza singularizada está em potência para existir em ato no intelecto, desde que o intelecto proceda a uma abstração não precisiva, na qual os princípios individuantes serão deixados de lado, mas não serão excluídos.

---

<sup>163</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, In De Anima, lib.2 1.12 §380. “*Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu; sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur; unde relinquitur, quod universalialia, secundum quod sunt universalialia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio univeralitatis, sunt in rebus.*” (tradução própria).

## **4º CAPÍTULO**

### **INTENÇÃO DE UNIVERSALIDADE**

Após analisarmos a noção de essência absolutamente considerada, dedicamos o presente capítulo ao segundo elemento do universal, i.e., a intenção de universalidade. Para isto, dividiremos o presente capítulo em três itens. No primeiro item, analisaremos a própria noção de intenção de universalidade, que consiste na existência abstrata e não precisiva de uma essência específica no intelecto. Em seguida, trataremos da posição de Tomás de Aquino diante da discussão neo-platônica sobre os três estados do universal, onde também procuraremos responder à discussão sobre se Tomás é um realista moderado ou um conceitualista. Por fim, no terceiro item, analisaremos como a universalidade se aplica às espécies matemáticas.

#### 4.1. Intenção de universalidade

Intenção de universalidade é o que torna algo capaz de ser predicado de muitos. A tese defendida por Tomás de Aquino consiste em considerar que a intenção de universalidade é produzida pelo intelecto em relação a uma essência abstraída pelo próprio intelecto. Ou seja, após abstrair uma essência a partir de uma imagem sensível, o intelecto atribui a intenção de universalidade, considerando-a como essência específica, a qual é o resultado, no intelecto, de uma abstração não precisiva. Deste modo, a essência específica é tomada como exemplar das demais essências individuais fora do intelecto, uma vez que não inclui determinadamente, nem exclui, nenhum elemento individuante material destas essências individuais.

Portanto, a intenção de universalidade<sup>164</sup> é a propriedade de uma essência específica existente no intelecto de não incluir determinadamente os elementos individuanes materiais e de não excluir os elementos individuanes materiais. Deste modo, a essência específica, dotada de intenção de universalidade, contém implícita e indistintamente<sup>165</sup> as essências individuais que são suas instâncias. Vale lembrar que uma essência específica

---

<sup>164</sup> Há, contudo, uma certa divergência na literatura sobre a intenção de universalidade. Sandra Edwards (Cf. 2002: 102) considera que as espécies são reconhecidas enquanto tais ao serem consideradas como semelhante a outros indivíduos (aos fantasmas dos indivíduos), nisto consistiria segundo Edwards a intenção de universalidade. Em contrapartida, para Galluzzo (Cf. 1996: 182-4), intenção de universalidade consiste nos conceitos de segunda ordem, conceitos de conceitos, como gênero, espécie e universal.

Discordo da posição de Galluzzo, o qual toma a causa por consequência. Ora, após o intelecto atribuir a intenção de universalidade a uma essência, esta passa a existir no intelecto de modo universal. Deste modo, seguindo Edwards, a intenção de universalidade da *species* inteligível é produzida após um ato de abstração do intelecto agente a partir das *species* sensíveis contidas nos fantasmas. Deste modo, após a produção da intenção de universalidade poderemos formar as intenções lógicas, gênero, espécie, etc., uma vez que todas as intenções lógicas possuem um conteúdo (uma EAC) e a intenção de universalidade.

<sup>165</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *DE*, cap. 2. “*quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae sed implicite continet eam et indistincte, sicut est quod genus continet differentiam*”. Em português, “*este nome homem a significa [a essência de homem] como todo, isto é, na medida em que não prescinde da matéria, mas a contém implícita e indistintamente, como foi dito que o gênero contém a diferença*”. (ed. bras., 1995: 28-29; grifos meus). Podemos considerar que a essência específica contém a essência individual de modo implícito e indistinto, assim como a essência genérica contém a essência específica de modo implícito e indistinto. O que não está explícito na essência específica com relação à individual é a matéria assinalada dos indivíduos. Paralelamente, o que não está explícito na essência genérica é a diferença da essência específica.

pode ser desmembrada em EAC e intenção de universalidade, donde a EAC é o conteúdo a ser predicado, enquanto a intenção de universalidade é o que permite a predicação.

Na *Summa contra Gentiles*<sup>166</sup>, Tomás de Aquino explicita a noção de determinação do universal já presente do *De ente et essentia*. Neste livro, Tomás considera que o universal possui indeterminadamente o que o indivíduo possui determinadamente. Em contrapartida, no caso da relação de determinação entre universais, considera que o gênero possui indeterminadamente o que a espécie possui determinadamente. No caso do indivíduo, a determinação se dá pela matéria individual; no caso da espécie, a determinação se dá pela diferença específica.

Um argumento a favor da tese segundo a qual a intenção de universalidade existe apenas no intelecto consiste nas considerações de Tomás de Aquino no *De ente et essentia* II<sup>167</sup>, segundo as quais a essência da substância sensível não consistiria apenas na forma, mas também na matéria das substâncias sensíveis. Pois na concepção hilemórfica de Tomás, os entes sensíveis são compostos de forma e matéria assinalada. Esta é a matéria na qual estão determinadas as três dimensões de um determinado corpo. Em contrapartida, a partir do ato de abstração não precisiva, ao reter o todo universal, o intelecto retém tanto a forma, que nos permite conhecer o ente, quanto a matéria de modo não assinalada. Ou seja, o intelecto retém no universal a matéria, deixando indeterminadas suas três dimensões.

Portanto, se pudermos falar de uma essência individual de Sócrates, esta encerrará tanto a forma racional de Sócrates quanto sua matéria individual. Ou seja, a animalidade de Sócrates é distinta da animalidade de Platão, a corporeidade de Sócrates é distinta da

---

<sup>166</sup> SCG, lib.1 cap.26 §11. “*id quod est commune est per additionem specificatur vel individuatur*”. Em português, “*o que é comum, é especificado ou individualizado por adição*” (tradução própria). A idéia de adição dependerá da relação de assinalação; se for assinalação do gênero para a espécie, a diferença específica é adicionada; em contrapartida, se for do universal para o indivíduo, a matéria individual é adicionada.

<sup>167</sup> Cf. DE, cap.2. “*Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam*”. Em português, “*É claro, portanto, que a essência compreende a matéria e a forma.*” (ed. bras., 1995: 17).



corporeidade de Aristóteles, e assim por diante para todas as características do indivíduo Sócrates. Donde, aqui vale o princípio segundo o qual nada nos indivíduos é universal, tudo é individual. Tomás de Aquino não admite universalidade nas coisas sensíveis fora do intelecto.

Contudo, Tomás de Aquino fala também de um todo abstraído pelo intelecto, composto de forma e matéria comum, o qual seria predicável dos indivíduos, os quais são compostos de forma e matéria individual. Portanto, a intenção de universalidade é produzida a partir da abstração que o intelecto faz sobre a imagem sensível, sob a condição que esta abstração não exclua os princípios individuantes, apenas os deixe de lado.

Deste modo, devemos observar que esta matéria comum é retida no intelecto através de uma abstração na qual os princípios individuantes da matéria são deixados de lado, mantendo a matéria apenas nos seus aspectos absolutos. Por exemplo, no caso de Sócrates, sua matéria consiste em suas carnes e seus ossos. No caso da essência específica homem, abstraída pelo intelecto a partir de uma imagem sensível, esta possui carne e osso considerados de modo absoluto, sem determinar se são estas carnes e estes ossos ou aquelas carnes e aqueles ossos. Então, aqui também podemos observar que a intenção de universalidade é produzida pelo intelecto.

Devemos observar que a intenção de universalidade corresponde à existência da natureza (ou essência) no intelecto, uma vez que na existência intelectiva são abstraídas as condições individuantes da natureza considerada. Ora, uma vez deixada de lado a matéria assinalada de modo não preciso através da abstração, segue-se a universalidade no intelecto. Ou seja, uma vez que os elementos que individualizavam o ente sensível são deixados de lado –a saber, a matéria assinalada aqui e agora –segue-se que a essência específica resultante no intelecto passa a ter uma existência universalizada, mais

precisamente, dotada de intenção de universalidade. Daí, poderemos considerar uma essência abstraída como exemplar das demais essências individuais; ou seja, uma determinada essência poderá ser considerada essência específica.

Contudo, vale ressaltar um ponto acerca da intenção de universalidade, pois, conquanto exista em um determinado intelecto, a essência específica possui existência particular e, além disso, é predicada de vários indivíduos fora do intelecto. Ou seja, uma essência específica, dotada de EAC e intenção de universalidade, existe em um determinado intelecto, possuindo, portanto, uma existência particular, além de ser predicada de vários. Deste modo, não há inconveniente entre a existência singular da essência específica no intelecto e sua predicabilidade.

Portanto, a questão do universal deve ser desdobrada nos dois aspectos da essência específica, a saber, a EAC e a intenção de universalidade. Ora, a EAC consiste na essência sem consideração de seu modo de existência, i.e., se a essência se dá no intelecto, ou se a essência se dá em alguma coisa sensível fora do intelecto. Em contrapartida, a intenção de universalidade segue-se do ato de abstração na qual os princípios individuantes dos entes sensíveis são deixados de lado, o que nos permite tomar esta essência apreendida pelo intelecto como um todo universal cujas partes subjetivas são as essências individuais fora do intelecto. Daí, a essência específica será algo único e predicável de vários.

Segundo Tomás de Aquino, “*quando se diz ‘universal abstrato’, há dois inteligidos, a saber: a própria natureza da coisa e a abstração ou universalidade*”<sup>168</sup>. Ou seja, podemos desmembrar a essência específica em dois elementos: (i) a natureza da coisa, a saber, a EAC, tratada no terceiro capítulo desta tese, a qual expressa os aspectos

---

<sup>168</sup> Cf. ST, I<sup>a</sup> q.85 a.2 ad2 “*Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas.*” (ed. bras., 2006: 147).

definicionais de um ente; (ii) a abstração ou universalidade, a saber, a intenção de universalidade, que se segue da própria abstração, desde que seja uma abstração não precisiva. Portanto, a intenção de universalidade é produzida pelo intelecto e é, na verdade, o que permite a predicação da essência específica em relação às essências individuais.

## **4.2. Problemas sobre a tese de Tomás de Aquino sobre os universais**

Neste item trataremos de algumas dificuldades da teoria tomásica. Teremos dois sub-itens. No primeiro, analisaremos a resposta tomásica ao problema dos três estados do universal, a saber, *ante rem*, *in re* e *post rem*. A seguir, no segundo sub-item, trataremos do estatuto geral da teoria tomásica dos universais, a saber, analisaremos se ela é propriamente realista moderada ou conceitualista.

### **4.2.1. Universais *ante rem*, *in re* e *post rem***

Quanto ao universal propriamente dito, devemos ressaltar a questão dos três estados do universal. Segundo De Libera<sup>169</sup>, a tradição medieval neoplatônica bem como Avicena distinguem três estados do universal, um estado teológico, quando as formas existem na mente de Deus; um estado físico, quando os universais existem na pluralidade de indivíduos; um estado lógico, quando o universal existe no intelecto humano. Como situar a teoria de Tomás de Aquino sobre os universais neste debate? Esta é a questão que pretendemos responder aqui.

---

<sup>169</sup> De LIBERA, 1993: 277.

Ora, podemos distinguir os três estados do universal do seguinte modo: universal *ante rem*, quando existe na mente de Deus; universal *in re*, quando existe nos indivíduos sensíveis; universal *post rem*, quando o universal existe no intelecto humano.

O primeiro é o estado *ante rem* (i.e., antes da coisa) no qual o universal tem uma existência no intelecto divino. Ou seja, são as idéias divinas, que são exemplares das essências das coisas. Contudo, a existência da idéia no intelecto divino possui características diversas da existência da essência específica no intelecto humano. Em primeiro lugar, Deus é puro ato, não havendo nada em potência, deste modo não há como Deus vir a saber o que antes não sabia. Ora, dado sua perfeição, segue-se que tem um conhecimento atual de todos os entes. Além disso, Deus existe em um eterno agora, não havendo nem antes nem depois, portanto não há a possibilidade de Deus antes conceber e depois julgar.

Portanto, Deus não conhece compondo e dividindo, pois o intelecto divino, através de um conhecimento de sua essência divina, conhece de uma vez as criaturas. Ou seja, através de um único ato eterno, Deus tem conhecimento de todas as coisas.

Deste modo, dado não haver potência em Deus, o universal *ante rem* – as idéias existentes na mente divina – é causa da existência dos demais entes, as criaturas. Neste sentido, Tomás de Aquino afirma que “*o intelecto divino é, através do conhecimento de Sua essência, causa das coisas*”<sup>170</sup>.

Uma outra questão é se os universais têm realmente uma existência *ante rem*. Segundo F. Clarke, os universais em sentido estrito não possuem existência *ante rem*<sup>171</sup>, ou seja, as idéias que existem na mente de Deus não podem ser consideradas universais, uma

---

<sup>170</sup> SCG, lib.1 cap.61 n.6. “*Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum.*” (tradução própria).

<sup>171</sup> Cf. F. CLARKE, 1962: 724.

vez que o intelecto divino não é discursivo e, portanto, não poderia haver predicação – característica essencial dos universais. Deus possui um conhecimento intuitivo de toda a criação, através de um único ato eterno, Deus conhece a si mesmo e a todos os entes. Deste modo, os universais não existem na mente de Deus como existem *post rem*. Pois Deus conhece intuitivamente, e não predicativamente, como no caso do intelecto humano. Contudo, o que significa esta distinção entre o conhecimento intuitivo de Deus e o conhecimento predicativo humano?

No intelecto humano, para conhecer são necessários dois atos: conceber e julgar. Na primeira operação intelectual, denominada apreensão dos indivisíveis, os conceitos são formados pela apreensão das essências obtidas pelo intelecto a partir das imagens sensíveis. Uma vez de posse destes conceitos, o intelecto pode compô-los e dividi-los, formando enunciados respectivamente afirmativos e negativos. Deste modo, neste ato judicativo, o intelecto humano pode conhecer, uma vez que é no juízo que se pretende afirmar algo de verdadeiro ou falso.

Em contrapartida, no caso do intelecto divino, não há composição ou divisão. Pois, dado que Deus existe na eternidade, na qual não há antes nem depois, onde há apenas um agora eterno, segue-se que Deus não pode antes conceber para depois julgar como no caso do intelecto humano. Contudo, o que significa afirmar que há idéias na mente divina?

Deus possui um intelecto sumamente perfeito, tendo, portanto, um conhecimento de Si mesmo. Ao conhecer a própria essência em um mesmo ato eterno, Deus conhece os demais entes, os quais são menos perfeitos que Deus. Portanto Deus conhece toda a criação através da intelecção eterna da própria essência divina. Como afirma Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*:

*“Uma vez que mundo não foi feito por acaso, mas foi feito por Deus, agindo segundo seu intelecto (...), é necessário que na mente divina haja forma, de cuja similitude o mundo foi feito. E nisto consiste a noção de idéia.”<sup>172</sup>*

Ou seja, os entes naturais são produzidos pelas idéias de Deus e, neste sentido, as idéias divinas têm uma função prática, enquanto os universais na mente humana têm uma função especulativa, com o mero fim de conhecer as coisas. Em contrapartida, o intelecto divino não tem necessidade de tomar uma essência como universal –exemplar de outras essências fora do intelecto –pois o intelecto divino tem uma visão direta (intuitiva) de todos os entes em sua individualidade.

Portanto, dado que Deus tem um intelecto intuitivo, não se pode assimilar as idéias na mente divina aos universais. Deus não conhece por predicação. Isto não implica, por exemplo, que Deus não conheça os juízos formados pelos intelectos humanos. Contudo, mesmo os juízos humanos, Deus os conhece intuitivamente, e não discursivamente –como no intelecto humano. Deste modo, Deus conhece todas as coisas de uma vez desde a eternidade através de uma visão da própria essência divina.

Deus conhece intuitivamente o que conhecemos distintamente. Ou seja, enquanto o ser humano conhece as essências das coisas, obtendo-as por abstração e conhecendo-as pelo ato judicativo, o intelecto divino conhece toda a realidade de uma vez, perfeitamente, conhecendo intuitivamente todas as essências. Deste modo, a partir da idéia de Si mesmo, Deus conhece toda a criação. Não se deve, portanto, admitir a existência de universais em sentido estrito na mente de Deus<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> Cf. ST, I<sup>a</sup> q.15 a.1 co. *“Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.”* (tradução própria).

<sup>173</sup> Uma boa análise da questão é feita por F. Clarke. Cf. 1962: 724 f.

O segundo estado do universal é o estado *in re* (i.e., na coisa). Neste caso nos referimos à existência do universal fora do intelecto divino e antes de ser apreendido pelo intelecto humano, ou seja, a existência do universal na diversidade do mundo. Em se tratando do mundo sensível, não se pode admitir que haja algo universal, pois a matéria é o princípio de individuação dos entes sensíveis. Deste modo, Tomás de Aquino nega que a universalidade tenham existência atual *in re*. Pois considera que a universalidade seja consequência da existência abstrata da essência no intelecto. Contudo, a teoria tomásica não considera os universais como fabricações da mente, totalmente independentes das coisas sensíveis.

Ora, o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade da coisa sensível, a qual é apreendida pelo intelecto através de um ato de abstração a partir da imagem sensível. Deste modo, deve-se admitir que a intenção de universalidade não tem uma existência no mundo sensível, mas é emprestada pelo intelecto a uma essência abstraída e, portanto, livre de qualquer elemento individuante. Para Tomás de Aquino, os universais não têm uma existência *in re* atual.

Por fim, o terceiro estado do universal é o estado *post rem* (i.e., depois da coisa), que consiste na existência do universal no intelecto humano. A partir de uma perspectiva tomásica, é no intelecto que o universal existe estritamente, uma vez que o intelecto empresta a intenção de universalidade à essência abstraída a partir da imagem sensível.

Uma característica, portanto, do universal *post rem* é sua existência mental, contudo, no intelecto humano, o universal tem um uso meramente especulativo, sendo um meio pelo qual a realidade é conhecida. Deste modo, não se pode confundir o universal *post rem* com o *ante rem*, pois este último seria causa das coisas. O universal *post rem* é produzido a partir da coisa, melhor dito: a partir do ato de abstração do intelecto sobre as

coisas. Em contrapartida, o universal *ante rem* seria causa da existência das coisas, uma vez que os entes criados pré-existem na mente de Deus.

Sandra Edwards, em um artigo sobre o realismo tomásico, retoma o seguinte dilema de Wolterstorff<sup>174</sup>: ao considerar a essência abstraída como existindo singularizada na realidade, Tomás de Aquino deveria concluir que universais não têm nenhuma fundamentação *in re*. Vale ressaltar, em contrário, que no intelecto a EAC é acompanhada da intenção de universalidade, pois a EAC está abstraída de condições individuantes, a saber, a matéria assinalada; no caso dos singulares, a EAC existe individualizada, uma vez que está determinada pela matéria assinalada. Deste modo, dever-se-ia concluir que os universais existem apenas na mente, i.e., *post rem*.

Deste modo, os universais, no que toca à intenção de universalidade, não possuem nenhuma fundamentação *in re*, uma vez que ficam a depender da aplicação da intenção de universalidade pelo intelecto. Ou seja, a universalidade é uma intenção aplicada a uma essência apreendida pelo intelecto, essência esta que é obtida através de uma abstração não precisiva. Assim, não há fundamentação *in re* da universalidade, mas há fundamentação *in re* da essência. Deste modo, dado que o universal tem um conteúdo essencial, podemos considerar este conteúdo essencial como tendo uma fundamentação *in re*, diferentemente da intenção de universalidade, que é produzida pelo intelecto.

Portanto, com relação à questão dos três modos de existência do universal, é interessante a posição de Owens<sup>175</sup>, o qual afirma que “*a idéia platônica é anterior a seus particulares, enquanto o universal tomásico é subsequente a seus particulares*”<sup>176</sup>. Ou seja, a perspectiva tomásica da teoria dos universais, ao criticar Platão, não se limita a negar a

<sup>174</sup> WOLTERSTORFF *apud* EDWARDS, 2002: 97.

<sup>175</sup> No que é seguido por F. Clarke (1962: 720), segundo quem, para Tomás de Aquino, os universais têm apenas existência *post rem*.

<sup>176</sup> OWENS, 1959: 219.



existência separada dos universais. Nega também que os universais possuam existência nos indivíduos. Deve-se isto ao fato que os entes sensíveis são individualizados pela matéria assinalada. Deste modo, embora os universais na mente tenham um fundamento *in re* quanto à EAC, estes universais não têm fundamento *in re* quanto à intenção de universalidade produzida pelo intelecto.

Ademais, os universais não têm, segundo nossa interpretação, existência *in re*. Pois as coisas dão fundamentação aos universais *post rem* quanto à essência, não quanto à universalidade. Universalidade propriamente dita existe apenas no intelecto. Não há nada de universal nos entes fora do intelecto. A universalidade é uma característica que fica a depender do ato de abstração sobre estes entes. Ora, uma vez abstraída de modo não preciso a matéria assinalada, princípio de individuação dos entes sensíveis, o intelecto deixa de lado, mas não exclui, os princípios individuantes dos indivíduos. Daí, teremos a intenção de universalidade, pela qual uma essência específica pode ser tomada como exemplar de outras essências fora do intelecto.

Os universais possuem dois elementos: (i) EAC e (ii) intenção de universalidade. A EAC possui fundamento *in re*, onde a essência possui uma existência individualizada. Contudo, embora não haja universalidade nas coisas individuais, podemos assumir que os indivíduos de uma mesma espécie possuem uma indiferença com relação à essência. Deste modo, as diversas essências individuais possuem uma determinada indiferença que as permite serem agrupadas pelo intelecto segundo uma mesma essência específica para a qual o intelecto empresta a intenção de universalidade.

Portanto, os universais existem apenas na mente (*post rem*), uma vez que a intenção de universalidade é emprestada pelo intelecto à essência abstraída a partir da imagem sensível. Não há propriamente universais *ante rem* (na mente divina), uma vez que Deus

intelige diretamente (intuitivamente) a própria essência e, a partir daí, conhece todos os entes criados no mesmo agora eterno. Logo, Deus conhece todas as coisas indistintamente, não necessitando recorrer à predicação, pois Ele não tem um intelecto discursivo, mas intuitivo.

Deste modo, os universais não possuem fundamento *in re* quanto à universalidade. Contudo, os universais não são fabricados pela mente independentemente da realidade. Pois os universais possuem fundamento *in re* quanto à natureza.

#### **4.2.2. Tomás de Aquino: Conceitualista ou Realista Moderado**

Qual é de fato a posição de Tomás de Aquino diante dos universais: conceitualista ou realista moderada? Que fundamento os universais têm na realidade? Dado que nos indivíduos não há universalidade, como caracterizar a doutrina de Tomás de Aquino?

Os conceitos universais não são ficções produzidas pelo intelecto. O intelecto abstrai a quiddidade da coisa material. A partir desta quiddidade, o intelecto atribui a intenção de universalidade. Deste modo, os universais possuem uma fundamentação quanto à essência. Portanto, embora possa haver algum fundamento na realidade, ou seja, embora os conceitos universais não sejam para Tomás de Aquino ficções produzidas pelo intelecto para compreender a realidade, não se pode admitir que a universalidade tenha fundamento *in re*.

O que existe como fundamento do universal não existe universalmente, uma vez que os entes sensíveis são compostos de forma e matéria assinalada, sendo esta o princípio de sua individuação. Tudo que existe no indivíduo, existe individualizado. A intenção de

universalidade, em contrapartida, é produzida pelo intelecto. Contudo, este fundamento *in re* do universal quanto à EAC caracteriza a doutrina tomásica como conceitualista ou como realista moderada?

Para responder a questão proposta, i.e., se Tomás de Aquino é conceitualista ou realista moderado, deve-se antes esclarecer estas concepções. O que significa caracterizar uma doutrina como conceitualista? E o que significa caracterizar uma doutrina como realista moderada? Se Tomás de Aquino é conceitualista, pelo menos admite alguma fundamentação *in re* dos conceitos. Se, em contrapartida, ele for considerado como realista moderado, está distante de Duns Scotus, pois Tomás não defende a existência de essências universais independentes do intelecto.

Esta distinção pode ser derivada da primeira questão proposta por Porfírio na sua *Isagoge*<sup>177</sup>, i.e., os universais existem apenas na mente ou também na realidade? Conforme exposto acima, os universais existentes no intelecto humano têm fundamento real quanto à EAC, não quanto à universalidade. Portanto, a questão da classificação da doutrina dos universais de Tomás de Aquino pode ser reformulada do seguinte modo: esta fundamentação *in re* do universal *post rem* quanto à essência é suficiente para caracterizar a doutrina tomásica como realista?

Contudo, embora pare a dúvida sobre se a teoria tomásica deva ser classificada como realista moderada ou conceitualista, é patente que o adversário que Tomás pretende refutar é Platão. Ou seja, o pano de fundo da teoria tomásica é uma refutação do realismo exagerado, o qual defende que os universais têm existência independente do intelecto e separada das coisas sensíveis. Deste modo, Tomás têm mais a preocupação de refutar Platão do que se adequar a tal ou qual escola sobre a questão dos universais.

---

<sup>177</sup> Cf. PORFÍRIO, 1998: 1 apud BOÉCIO, PL 64, 82A.

Deste modo, como observamos, dada sua teoria da abstração, Tomás pretende refutar a tese platônica segundo a qual os universais têm uma existência a parte do intelecto e dos singulares. O ponto central da crítica tomásica é a confusão feita pelos platônicos entre abstração e separação<sup>178</sup>. Pois, na abstração, a inteligência considera separadamente o que está unido. Em contrapartida, na separação, a inteligência considera separadamente o que está separado na realidade, ou seja, a inteligência procede através de um ato judicativo negativo. Portanto, não é necessário supor que os universais existam de modo separado, pois a abstração pode dar uma boa explicação do processo de formação do universal.

Contra o platonismo, Tomás de Aquino argumenta que a noção de universal não consiste em algo separado dos singulares, pois deste modo o universal não seria predicado dos singulares<sup>179</sup>. Ou seja, não se pode admitir que a parte seja predicado do todo, conforme o que fora defendido por Tomás de Aquino no *De ente et essentia*. Por exemplo, não se pode predicar pé de animal, dado que pé é parte de animal. Então conclui Tomás que se os universais fossem separados não poderiam ser predicados dos indivíduos, pois não envolveriam o todo do indivíduo, uma vez que os universais não teriam qualquer referência à matéria. Portanto, ele considera que os universais devam conter matéria de modo não assinalado (não determinado); deste modo, ele considera que os universais não existem separados, mas no intelecto, sendo compostos de forma e matéria não assinalada.

---

<sup>178</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, DT, q.5 a.3 co.5. “*Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici.*” Em português, “*Alguns, como os pitagóricos e os platônicos, por não terem entendido a diferença das duas últimas [abstração do todo e da forma] em relação à primeira [separação], caíram no erro, sustentando [entidades] matemáticas e universais separados dos sensíveis*” (ed. bras., 1998: 124).

<sup>179</sup> Cf. DE, cap.3. “*Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non predicarentur de hoc individuo.*” Em português, “*Do mesmo modo, também não se pode dizer que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência na medida em que é uma certa coisa existente fora dos singulares, como sustentavam os platônicos; pois, assim, o gênero e a espécie não seriam predicados deste indivíduo*” (ed. bras., 1995: 30).

A noção de universal contém, no caso indeterminadamente, a noção do singular. Apenas assumindo esta tese, podemos considerar que os universais são predicados dos singulares. Deste modo, o universal contém implicitamente os singulares que são suas instâncias. O que distingue ambos consiste na assinalação da matéria.

Com relação à interpretação da doutrina dos universais de Tomás de Aquino, podemos destacar dois intérpretes conceitualistas: R. Clark e Owens. R. Clark considera que Owens é o primeiro a romper com uma tradição interpretativa segundo a qual Tomás de Aquino seria realista moderado<sup>180</sup>. Ou seja, os universais não teriam existência *in re*. Nesta interpretação, os universais seriam apenas conceitos, tendo apenas existência *post rem*. Segundo R. Clark<sup>181</sup>, os universais são apenas conceitos. Owens, por sua vez, embora admita a existência de naturezas comuns, considera que o universal existe apenas no intelecto<sup>182</sup>.

Consideramos que caracterizar o Tomismo como um realismo moderado pode levar à crítica segundo a qual a doutrina dos universais tomásica seria incoerente ao considerar que os universais têm um fundamento que não é universal<sup>183</sup>. Deste modo, autores como Owens e R. Clark recorrem ao conceitualismo como um meio de evitar essa aparente ambigüidade: fundamento individual para algo universal.

Particularmente com relação à interpretação de Owens, temos um conceitualismo que recorre à noção de natureza comum para explicar como os universais podem ser aplicados a vários indivíduos.

Se retornarmos às questões de Porfírio, veremos que o que está em questão é se os universais existem na mente ou independentemente dela. Ora, como não há universalidade

---

<sup>180</sup> Cf. R. CLARK, 1974: 163.

<sup>181</sup> Cf. 1974: 170.

<sup>182</sup> Cf. OWENS, 1959: 213-214.

<sup>183</sup> Cf. S. EDWARDS, 2002: 97.

nas coisas, então não se pode admitir um realismo moderado. Isto não implica que não haja realismo epistemológico. Como assinala o próprio R. Clark, a ontologia conceitualista não impede uma epistemologia tomásica realista<sup>184</sup>.

Todavia, não se deve confundir o conceitualismo tomásico com o idealismo moderno. A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino nos dá acesso às essências das coisas, uma vez que o objeto do intelecto é a quiddidade da coisa material. Observe-se que no idealismo moderno não se pode admitir que a mente tenha um acesso às essências reais. Contudo, podemos admitir um realismo epistemológico, quanto à essência abstraída, e um conceitualismo, quanto à intenção de universalidade. Ou seja, os universais têm um fundamento nas coisas, não quanto à universalidade, mas quanto à natureza, pois a essência tornada específica através da intenção de universalidade é considerada pelo intelecto como semelhante às naturezas (ou essências) individuais. Deste modo, o que conhecemos através dos universais consiste nas coisas que existem independentemente do nosso intelecto, embora estas coisas individuais não subsistam universalmente.

### **4.3. Universal matemático**

Quanto ao universal matemático devemos observar o seguinte: em primeiro lugar qual é o estatuto ontológico dos entes matemáticos, i.e., devemos pressupor a existência real das figuras e dos números?

Quanto ao estatuto ontológico dos entes universais, vale para os universais matemáticos o que vale para os universais propriamente ditos. No *In Physicorum*, Tomás

---

<sup>184</sup> Cf. R CLARK, 1974: 164-165.

de Aquino<sup>185</sup> levanta um ponto interessante: pontos, linhas e superfícies podem ser tratados tanto pelo matemático quanto pelo filósofo natural. A diferença fundamental entre esses tratamentos, porém, é que o matemático não considera estes entes a medida em que são limites de um corpo natural, enquanto este aspecto é levado em consideração pelo filósofo natural. Tomás de Aquino apresenta o seguinte argumento, ao considerar o processo de abstração das entidades matemáticas<sup>186</sup>:

- (1) O fato de que A está unido a B na coisa não implica que o entendimento de A dependa do entendimento de B.

Como ilustração da tese (1) Tomás de Aquino considera os exemplos de “músico” e “branco”, os quais podem estar unidos em um indivíduo, Mozart, por exemplo, mas cujo entendimento não depende um do outro. O entendimento do que é branco não supõe o entendimento do que é músico, e o entendimento do que é músico não supõe o entendimento do que é branco. Para distinguir os casos em que a união na realidade implica dependência de intelecção, Tomás de Aquino sugere o seguinte critério:

- (2) O que é anterior pode ser entendido sem o que é posterior, mas não o inverso.

Os exemplos sugeridos por Tomás são “homem” e “animal”. Animal é anterior a homem porque há uma relação de adição, na qual homem adiciona algo que não está determinado em animal, a saber, a racionalidade. Ademais, a mesma relação de anterioridade entre as características genéricas com relação às específicas Tomás de Aquino

---

<sup>185</sup> Cf. In Phys., lib.2 l.3 §160. “*Dicit ergo primo quod mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis in quantum unumquodque eorum est terminus corporis naturalis*”. Em português, “*Portanto, diz-se que o matemático e o filósofo natural tratam do mesmo, a saber, o ponto, a linha, a superfície, e coisas do tipo, mas não do mesmo modo. Pois o matemático não trata destas coisas a medida em que cada uma delas é o limite do corpo natural.*” (tradução própria).

<sup>186</sup> Cf. In Phys., lib.2 l.3 §161.

aplica à relação entre as características universais e as individuais. Deste modo, em este homem algo é acrescentado em relação a homem tomado simplesmente, a saber, as dimensões determinadas. Portanto, respectivamente, pode-se entender animal sem se entender homem, e pode-se entender homem sem se entender este homem.

(3) A quantidade antecede os demais acidentes.

O mesmo princípio válido para a abstração dos universais, Tomás de Aquino aplica aos entes matemáticos. Desta forma, como o acidente da quantidade sobrevém primeiro à substância, e só depois sobrevém os demais acidentes –incluindo as qualidades sensíveis – então se segue a seguinte conclusão (4):

(4) A quantidade pode ser entendida sem as qualidades sensíveis.

Deste modo, como a quantidade é anterior aos demais acidentes, segue-se que o intelecto pode considerar os entes matemáticos, como o ponto, a linha, etc., sem considerar a matéria sensível dos corpos nos quais estes entes matemáticos existem. Portanto, os objetos matemáticos não existem separados da matéria, mas têm sua existência unida na coisa.

Tomás de Aquino discorda da posição platônica segundo a qual os entes matemáticos teriam uma existência separada dos entes sensíveis. A crítica de Tomás consiste em considerar que a matéria sensível está separada não dos entes matemáticos, mas do entendimento que temos dos entes matemáticos. Ora, de acordo com a coisa, os entes matemáticos estão unidos à matéria sensível, mas como a quantidade é anterior aos demais acidentes, então podemos considerar os entes matemáticos sem considerar a matéria sensível.



Com relação aos objetos matemáticos, também há diferença entre a coisa e sua essência, pois as quantidades sensíveis são abstraídas a partir da matéria sensível<sup>187</sup>. Deste modo, dado o princípio material, então, assim como no caso dos universais propriamente ditos, no caso dos objetos matemáticos a essência accidental da quantidade é distinta dos indivíduos que possuem tais características accidentais. Neste sentido, vários indivíduos podem instanciar a mesma natureza accidental da quantidade.

Esta distinção entre linha matemática e linha natural<sup>188</sup>, por exemplo, é tratada por Tomás de Aquino na sua discussão sobre as ciências intermediárias, as quais aplicam as noções matemáticas à realidade sensível. No caso das ciências intermediárias, como a astronomia e a perspectiva, temos a aplicação de objetos da ciência matemática às ciências naturais, deste modo, segundo o exemplo de Tomás de Aquino, podemos provar que a Terra é esférica<sup>189</sup>, por exemplo, através do eclipse lunar. Portanto, estaremos aplicando um ente matemático (esfera) a um ente natural (Terra). Os entes matemáticos são definidos sem a consideração da matéria sensível, o que não é o caso da definição das coisas naturais. Deste modo, os objetos da matemática (ponto, linha e plano, por exemplo) não levam em consideração as qualidades sensíveis; contudo, há a possibilidade de aplicarmos estas noções matemáticas às qualidades sensíveis (linha sensível, etc.). Destas realidades tratam as ciências intermediárias, como a astronomia, a perspectiva e a música.

Há uma questão estranha ao pensamento tomásico, embora seja tratada por alguns tomistas contemporâneos, a saber, como lidar com objetos matemáticos claramente contra-

---

<sup>187</sup> Cf. *In De Anima*, lib.3 1.8 §708.

<sup>188</sup> Sobre a distinção entre linhas naturais e linhas matemáticas, cf. A. MAURER, 1993: 58-59. “*Há linhas e círculos naturais, mas não são as linhas e círculos da matemática. Há também inúmeras magnitudes numéricas na realidade, mas não são os números da matemática. Os objetos da matemática, embora remotamente baseados no mundo sensível e abstraídos daí, são produtos de uma atividade mental que altera suas definições e naturezas. Nada como elas existe no mundo externo.*”

<sup>189</sup> Cf. *In Phys.*, lib.2 1.3 §165.

intuitivos. Quanto à questão da realidade da geometria não-euclidiana e dos números reais, estes pontos não poderiam ter sido tratados por Tomás de Aquino, uma vez que são desenvolvimentos posteriores da matemática. Contudo, uma solução adotada pelos intérpretes consiste em manter a correspondência com a realidade da matemática tal qual conhecida por Tomás de Aquino. No caso de desenvolvimentos posteriores, como os números reais e as geometrias não-euclidianas, claramente contra-intuitivas, a solução padrão tem sido considerar que estes objetos mentais seriam meros entes de razão fabricados pelo intelecto, sem fundamentação nas coisas fora do intelecto<sup>190</sup>.

Ou seja, de um lado, teríamos os objetos matemáticos *qua* entes reais, conhecidos de Tomás de Aquino, os quais são obtidos através da abstração da forma, neste caso teríamos os números naturais da aritmética e as definições euclidianas, tais como ponto, linha e plano. De outro lado, temos os entes de razão, que são entes formados pelo intelecto, os quais não correspondem a nenhuma realidade na natureza. Portanto, seriam entes de razão, por exemplo, os números irracionais e as figuras das geometrias não-euclidianas.

Contudo, com relação ao que já foi tratado sobre os universais em geral, i.e., a sua composição em EAC e intenção de universalidade, podemos afirmar que o mesmo vale para os objetos matemáticos. Ao ter existência mental, os entes matemáticos são dotados de intenção de universalidade, uma vez que ao pensarmos em uma propriedade válida para o gênero triângulo, por exemplo, isto valerá para todas as suas espécies: como o isósceles, o retângulo e o escaleno. Por exemplo, que a soma dos seus ângulos seja igual à soma de dois retos.

---

<sup>190</sup> Neste sentido, Maritain afirma que “*As matemáticas formam constantemente entes de razão, tais como o número racional, o número imaginário, o número transfinito, as espécies da configuração, etc.*” (MARITAIN, 1947: 228-229). E, no mesmo sentido, Maurer afirma que “*um ponto, uma linha e um número inteiro são entes reais, mas não o são os números irracionais ou as construções das geometrias não-euclidianas.*” (MAURER, 1993: 44).

Com relação à EAC, devemos admitir que haja, a parte da intenção de universalidade, um conteúdo definicional, que é a EAC. Pois ao emitirmos juízos matemáticos, supomos que o conteúdo do predicado seja atribuído ao sujeito. Deste modo, quando dizemos que “o único par primo é o número 2”, estamos atribuindo a EAC, e não a intenção de universalidade, do número 2 à expressão “o único par primo”. A intenção de universalidade, em contrapartida, é o que permite a predicação.

As considerações específicas de Tomás de Aquino sobre os objetos matemáticos enquadram-se em suas considerações gerais sobre os universais propriamente ditos. Pois o objetivo geral de toda a teoria dos universais de Tomás é refutar a doutrina platônica, na qual os universais e os objetos matemáticos têm existência separada dos corpos na realidade fora do intelecto. Ora, a estratégia de Tomás em ambos os casos foi a mesma: demonstrar como tanto os universais quanto os objetos matemáticos são obtidos por abstração, para em seguida explicar como um universal pode, de fato, ser um em muitos. Ser “um” ou ser “muitos” não decorre do conteúdo definicional, seja do universal, seja do objeto matemático, i.e., ser “um” ou ser “muitos” não decorre da EAC. Estes atributos decorrem, em contrapartida, do modo de existência desta essência. Onde, se tem uma existência intelectual, será uma e, se tem uma existência individual poderá ser múltipla. Ademais, no ato de predicação, a unidade da espécie ou a multiplicidade de indivíduos não impedem a predicação, uma vez que o que é predicado é o conteúdo, a EAC, e não seu modo de existência.

## CONCLUSÃO

A hipótese inicial desta tese era que a teoria da abstração desempenhava um papel central na solução do problema dos universais por Tomás de Aquino e a nossa hipótese auxiliar era que a influência da leitura de Cardeal Cajetano impedia uma boa compreensão desta solução tomásica.

No primeiro capítulo da tese, observamos que o conceito de “todo” pode ser entendido em dois sentidos: todo universal e todo integral. Este é composto por partes que são seus elementos constitutivos, enquanto aquele é composto por partes subjetivas que são suas instâncias. A seguir, observamos que abstração do todo e abstração do universal podem ser assimiladas como uma só abstração do todo universal a partir de suas partes subjetivas. Detalhe: estas partes subjetivas são tanto conceitos inferiores como indivíduos. A seguir, observamos como a abstração do todo universal é não-precisiva, não incluindo determinadamente suas partes subjetivas, mas também, o que é muito importante, não as excluindo.

No segundo capítulo, ao invés de lidar com comentadores indiretos de Cajetano, resolvemos investigar o seu próprio comentário ao *De ente et essentia* e observamos que sua teoria, a despeito da excelente qualidade, parece propor uma alternativa à de Tomás de Aquino. Este havia dividido sua teoria da abstração em abstração do todo e a abstração da forma, reservando esta para a matemática e aquela para a ciência natural. Cajetano, por seu turno, reservava um papel secundário à sua contraparte da abstração do todo –a abstração total, a qual estaria relacionada às partes subjetivas extencionais. Os indivíduos para Cajetano seriam objetos de uma abstração neutra em relação às duas abstrações tratadas por Tomás e comentadas por ele. Ele reserva ademais um papel central para a sua contraparte da abstração da forma –a abstração formal: segundo Cajetano, as três ciências especulativas corresponderiam a graus de abstração formal, cada uma mais separada da matéria, quanto mais imaterial fosse o objeto da referida ciência. Ou seja, a abstração total –fundamental para a nossa interpretação da teoria dos universais, principalmente pela contraposição à abstração precisiva –adquire em Cajetano um papel secundário, que, segundo nosso ponto de vista, explica muito do pouco relevo dado à teoria tomásica dos universais.

Contudo, prosseguimos a análise do capítulo demonstrando ser um equívoco fazer as três ciências especulativas corresponderem à abstração da forma. Em primeiro lugar, o objeto da metafísica abrange o que é totalmente separado da matéria. Por conseguinte, o ente comum não é obtido por abstração, posto que esta noção é obtida através de um outro ato intelectual, a saber, o ato judicativo de separação, pelo qual concebemos que o ente comum não existe necessariamente na matéria e não existe necessariamente sem a matéria. A abstração é o que justifica a universalidade dos objetos matemáticos e dos universais propriamente ditos. Contudo, para cada tipo destes objetos, Tomás reservou uma abstração

distinta, a saber, a abstração da forma matemática a partir das qualidades sensíveis, de um lado, e a abstração do todo universal a partir dos particulares.

Uma vez abstraídos, seja o universal pela abstração do todo, seja o ente matemático pela abstração da forma, eles passam a existir em ato no intelecto. É aí que chegamos ao terceiro e ao quarto capítulo desta tese. Tomás decompõe o universal em dois elementos, a saber, a essência considerada absolutamente e a intenção de universalidade.

No terceiro capítulo, analisamos a noção de essência absolutamente considerada. Tomás opõe este tipo de consideração da essência à essência segundo um determinado modo de existência. Podem ser dois modos: no intelecto ou na coisa. Ou seja, um modo de existência singular no intelecto ou um modo de existência múltiplo nas coisas fora do intelecto. A EAC consiste nos aspectos definicionais de uma essência, aspectos estes que não envolvem seja a singularidade, seja a multiplicidade. Estes atributos ficam a depender não do conteúdo da essência (EAC), mas de seu modo de existência. Daí, pode-se entender a solução de Tomás ao dilema de Boécio: o universal é um dito de muitos: ele possui, portanto, unidade e multiplicidade. Isto a primeira vista parece uma contradição. Contudo, Tomás de Aquino dissolve o dilema ao considerar que unidade e multiplicidade são predicados do universal, não quanto ao seu conteúdo, à sua EAC, mas quanto ao seu modo de existir. Assim, se uma essência existe no intelecto ela é uma; por outro lado, se existe na coisa, na realidade, pode ser múltipla. Contudo, aqui é importante a compreensão da abstração do todo universal como uma abstração não-precisiva, que, por sua vez, não inclui determinadamente a existência individual ou a existência intelectual, mas também não as exclui. Daí, partirmos para a análise do conceito de natureza comum que consiste na natureza enquanto sujeita à intenção de universalidade.

Por fim, no quarto capítulo, após tratarmos da EAC, analisamos o que significa a intenção de universalidade aplicada pelo intelecto a uma essência após o ato de abstração. A intenção de universalidade é o modo próprio de existência intelectual, pois para existir no intelecto, a abstração deixa de lado a matéria assinalada, a qual é o princípio de individuação dos entes sensíveis. Ora, sem o princípio que a individua, a essência passa a ser universal no intelecto. Consoante esta universalidade, uma essência abstraída passa a ser tomada como algo uno comum a várias essências existentes fora do intelecto. Deste modo, como vimos com relação à EAC, o universal é algo uno dito de muitos. Em seguida, passamos à análise da teoria dos universais de Tomás de Aquino como um todo, confrontando com a teoria neo-platônica dos três estados do universal. Mais do que trazer um elemento novo para a discussão, nosso principal objetivo era responder à questão: Tomás de Aquino: realista moderado ou conceitualista? Como vimos, classificar como um ou outro, dependerá de como se entenda estes termos. Na teoria tomásica, o universal não tem existência *ante rem*, i.e., separada do intelecto e da coisa. Como vimos no capítulo sobre a EAC, o universal têm existência *post rem*, i.e., no intelecto. Restava saber como é a existência do universal *in re*, ou seja, nas coisas. Ora, como vimos no terceiro e no quarto capítulos, o universal é desmembrado por Tomás em EAC e intenção de universalidade. Quanto ao conteúdo, quanto à EAC, o universal tem existência *in re*, nas coisas, posto que as essências são tomadas pelo intelecto a partir de uma ato de abstração não precisiva sobre os indivíduos. Em contrapartida, como os indivíduos sensíveis são materiais, dotados, portanto, do princípio de individuação, a intenção de universalidade não tem fundamento *in re*, esta intenção passa a existir na mente após o ato de abstração. Por fim, vimos como a intenção de universalidade também se aplica aos objetos matemáticos. Pois, mesmo pela abstração da forma, que retém a forma accidental quantificada e deixa de lado a matéria

sensível, a matéria individual, princípio de individuação, é deixada de lado. Deste modo, os objetos matemáticos passam a ter intenção de universalidade no intelecto.

Deste modo, a partir da teoria da abstração, Tomás de Aquino se contrapõe à teoria platônica dos universais. O calcanhar de Aquiles de Platão era o problema do acesso ao mundo sensível, ou seja, como podemos conhecer os objetos individuais por meio de noções universais, o que levou Platão a abraçar a teoria da participação, um começo pelas idéias. A argumentação de Tomás de Aquino fez a via contrária, começou pelo modo como conhecemos o mundo sensível e usou a abstração para defender que a intenção de universalidade é produzida pelo mesmo intelecto que se esforçou em conhecer o mundo.



## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, T. C., (1969) "Intelligible Matter and the Objects of Mathematics in Aquinas". *The New Scholasticism* 43, p. 555-576.
- ANSCOMBE, G.E.M. & GEACH, P. (1961) *Three Philosophers. Aristotle. Aquinas. Frege*. Oxford: Basil Blackwell.
- ARISTOTLE (1984a) "Categories" in BARNES, J. (ed.) *The complete works of Aristotle* [Trad.: J. L. Ackrill]. Oxford: Princeton University Press, 1984, p.3-24.
- (1984b) "De Interpretatione" in BARNES, J. (ed.) *The complete works of Aristotle* [Trad.: J. L. Ackrill]. Oxford: Princeton University Press, 1984, p.25-38.
- (1984c) "Prior Analytics" in BARNES, J. (ed.) *The complete works of Aristotle* [Trad.: A. J. Jenkinson]. Oxford: Princeton University Press, 1984, p.39-113.
- ARMSTRONG, D. M. (1978a) *Universals and Scientific Realism. Part I: Nominalism & Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1978b) *Universals and Scientific Realism. Part II: A theory of universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARNES, J. (ed.) *The complete works of Aristotle*. Oxford: Princeton University Press, 1984 (Bollingen Series).
- BEUCHOT, Mauricio (1981) *El problema de los universales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BLANCHE, F.A. (1923) "La théorie de l'abstraction chez Saint Thomas d'Aquin". In: *Mélanges Thomistes*. Kain: Le Saulchoir, p.237-251.

- BOBIK, Joseph (1965) *Aquinas on being and essence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- BOÉCIO (1981) *Opera Omnia*, in J-P Migne, ed., *Patrologia Latina* (PL), vol. 64, Paris: Vivès.
- (1992) “Como a trindade é um Deus e não três Deuses” in MAURO, Rábano *O significado místico dos números e outros textos medievais de S. Tomás de Aquino, S. Agostinho, S. Isidoro de Sevilha e Boécio* [Trad.: Luiz Jean Lauand]. São Paulo: GRD; Curitiba: Ed. Universitária Champagnat.
- (1994) “Second commentary on Porphyry’s Isagoge” in SPADE, P. V. (ed.) *Five Texts on the Medieval Problem Of Universals* [Trad.: P. V. Spade]. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- BONINO, S.-T. (1997) “Quelques réaction thomistes à la critique de l’intellect agent par Durand de Saint-Pourçain” *Revue Thomiste*, t. 117, n°1, p. 99-128.
- BOULNOIS, O.(1992) “Réelles intentions: nature commune e universaux selon Duns Scot”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, v.97, n.1, p. 3-33.
- (2003) “*Abstractio metaphysica*. Le séparable et le séparé, de Porphyre à Henri de Gand”. In: M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia, 30: Walter de Gruyter, Berlin - New York), p. 37-59.
- BUSA, Roberto (1974) *Index thomisticus*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- CAJETANO (Thomae de Vio Caietani) (1907) *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*. ROMA: Ex Pontificia Officina Typographica.

- (1964) *Commentary on Being and Essence* [Trad.: Lottie H. Kendzierski & Francis C. Wade]. Milwaukee: Marquette University Press.
- CATAN, John R. (ed.) (1980) *St. Thomas Aquinas on the existence of God*. Albany: State University of America.
- CAUSABON, J.A. (1969) “Las relaciones entre la ciencia y la filosofía”, *Sapientia*, v.24, p.89-122.
- COPLESTON, Frederick (1955) *Aquinas*. Harmondsworth: Penguin.
- CHENU, M.D. (1954) *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1954.
- CHESTERTON, G.K. (2002) *Santo Tomás de Aquino. Biografía* [Trad.: Carlos Ancède Nougé]. Rio de Janeiro: Co-redentora.
- CLARK, R. W., (1974) “Saint Thomas Aquinas's Theory of Universals”. *The Monist* 58, p. 163-172.
- CLARKE, F. P., (1962) “St. Thomas on Universals”. *The Journal of Philosophy* 59, p. 720-724.
- CUNNINGHAM, F. A., (1958) “A Theory on Abstraction in St. Thomas”. *The Modern Schoolman* 35, p. 249-270.
- DAVIES, Brian (ed.) (2002) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford University Press.
- DAVIES, Brian (1992) *The thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- de RIJK, L.M.(1992) “John Buridan on Universals”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, v.97, n.1, p. 35-59.
- DUMMETT, Michael (1956) “Nominalism”, *The philosophical review*, p. 491-505.

- DESCOSIERS, Y. (1952) “Une controverse récente sur les rapports entre philosophie de la nature et sciences de la nature”, *Revue Philosophique de Louvain*, v.63, p. 419-457.
- EDWARDS, Sandra (2002) “The Realism of Aquinas” in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford University Press. p. 97-115.
- ELDERS, L. (1974) *Faith and Science*. Roma: Herder.
- (1994) *La Métaphysique de Saint Thomas d’Aquin* [Trad.: Constance Bernier]. Paris: Vrin.
- FABRO, C. (1941a) *Percezione e pensiero*. Milão: Vita e Pensiero.
- (1941b) *La fenomenologia della percezione*. Milão: Vita e Pensiero.
- (1961) *Participacion et Causalité selon Saint Thomas d’Aquin*. Louvain: Nauwelaerts.
- FERRARI, L. C., (1965) “A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Caietanus's *abstractio totalis*”. *Angelicum* 42, p. 441-462.
- FLOUCAT, Yves (1997a) “L’intellection et son verbe selon S. Thomas” I partie, *Revue Thomiste*, t. 117, n°3, p. 444-484.
- (1997b) “L’intellection et son verbe selon S. Thomas” II partie, *Revue Thomiste*, t. 117, n°4, p. 640-693.
- FORREST, A. (1956) *La structure métaphysique du concret*. Paris: Vrin.
- GALLUZZO, G., (2004) “Aquinas on Common Nature and Universals”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 71, p. 131-171.

- GEIGER, L.-B., (1963) “Abstraction et séparation d’après S. Thomas” in —————  
*Philosophie et Spiritualité*. Paris: Cerf, p. 87-124. [1<sup>a</sup> ed. (1947), *Revue des Sciences  
 Philosophiques et Théologiques*, XXXII, p. 3-40.]
- GELONCH, S.R.M. (2002) *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*,  
 Pamplona: Eunsa. (Collección de pensamiento medieval y renacentista n° 30)
- GREDT, Joseph (1937) *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 vol. Freiburg-  
 i-B: Herder.
- GILSON, E. (1947) *Realisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin.  
 ————— (1948a) *Le thomisme* Paris: Vrin.  
 ————— (1948b) *L’être et l’essence*. Paris: Vrin.
- HALDANE, John (1992) “Aquinas and the active intellect”, *Philosophy*, v.67, p. 199-210.
- HOFFMAN, Paul “St. Thomas Aquinas on the halfway state of sensible being”, *The  
 Philosophical Review*, v.99, p. 73-92.
- HUGHES, Christopher (2002) “Matter and actuality in Aquinas” in Brian Davies (ed.)  
*Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford  
 University Press. p. 61-76.
- INAGAKI, B. R., (1967) “Thomas Aquinas and the Problem of Universals: A Re-  
 Examination”. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 4, p. 174-190.
- JACOBS, J. & ZEIS, J.(1997) “Form and cognition: How to go out of your mind”, *The  
 Monist*, v.80, n.4, p. 539-557
- JOÃO DE SANTO TOMÁS (1930) *Ars Logica seu De Forma et Materia Ratiocinandi*.  
 Turim: Marietti.

- JOLIVET, J.(1992) “Trois variations médiévales sur l’universel et l’individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, v.97, n.1, p. 111-155.
- KENNY, Anthony (ed.) (1969) *Aquinas: A collection of critical essays*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- (1994) *Aquinas on Mind*. New York: Routledge.
- (2002) *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press.
- KRETZMANN, N. (1993) “Philosophy of mind” In: N. Kretzmann. & E. Stump. (org.) *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 128-159.
- & STUMP, E. (org.) (1993) *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANDIM FILHO, R. F. (2008) “Observações sobre a Questão do Universal em Tomás de Aquino”. In: Daniel Perez; Fernando Mattos; Luiz Reppa; Marcos Nobre et aliter. (Org.). *Tensões e Passagens. Filosofia Crítica e Modernidade*. 1 ed. São Paulo: Editora Singular, v. , p. 131-145.
- (2006) “Predicação e Juízo em Tomás de Aquino”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVII, n. 113, p. 27-49.
- (2004) “Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino” In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andréia Loparic, Luiz Henrique Lopes dos Santos & Marco Zingano. (Org.). *Lógica e Ontologia*. 1 ed. São Paulo: Discurso, p. 189-208.
- LEROY, M V. (1948) “Le savoir speculative”. *Revue Thomiste*, v. 48, p. 236-339.
- LIBERA, A.(1993) *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France.

- (1996) *La querelle des universaux*. Paris: Seuil.
- (1999) *L' Art des Généralités. Théories de l' Abstraction (Alexandre de Afrodise, Abelard e Avicena)*. Paris: Aubier.
- LONERGAN, Bernard (1966) *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*  
[Trad.: P. Régnier]. Paris: Beuchesne.
- (1997) *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press (Collected Works of Bernard Lonergan, v.2)
- LOTZ, Johannes B., SJ, (1957) *Le jugement et l'être*. Paris: Beuchesne.
- MacDONALD, Scott (1993) "Theory of knowledge" In: N. Kretzmann. & E. Stump. (org.)  
*The cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. p.  
160-195.
- (2002) "The Esse/Essentia argument in Aquinas's De ente et  
essentia" in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical  
perspectives* Oxford: Oxford University Press. p. 141-157.
- MARÉCHAL, J.(1947) *Le point de départ de la métaphysique*, 5v. Paris: Desclée.
- MARENBOON, John (2003) *Boethius* Oxford: Oxford University Press. (Great Medieval Thinkers)
- MARIANO, F. G. (1998) *Lexicon scholasticum philosophicum-theologicum*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- MARITAIN, Jacques (1936) *Le Docteur Angelique*. Paris: DDB.
- (1947) *Los grados del Saber* [Trad.: Alfredo Frossard, Leandro de Sesma & Pacífico de Iragui]. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer.

- (1959) *Le Degrés du Savoir*. 6<sup>a</sup>ed. Paris: Desclée de Brouwer.
- (1996) *Sete lições sobre o ser* [Trad.: Nicolás Nyimi Campanário]. São Paulo: Loyola.
- (2003) *Filosofia da Natureza* [Trad.: Luiz Paulo Rouanet]. São Paulo: Loyola.
- MARTÍN, Ch. (ed.) (1988) *The philosophy of Thomas Aquinas*. London: Routledge.
- MAURER, Armand (1959), “A Neglected Thomistic Text on the Foundation of Mathematics”. *Mediaeval Studies* 21, p. 185-192.
- (1993) “Aquinas on the Foundation of Mathematics”. *The review of Metaphysics*, v. 47, nº1, p. 43-61.
- McINERNEY, R. M., Ralph (1986) *Being and Predication*. Washington: The Catholic University Press.
- (1990) *Boethius and Aquinas*. Washington: Catholic University of America Press.
- MERLAN, P., (1953) “Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' *Summa*” *Journal of the History of Ideas* 14, p. 284-291.
- MEIXNER, U., (1991) “Aquinas on the Essential Composition of Objects”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38/3, p. 317-350.
- (1994) “Abstraction und Universalie bei Thomas von Aquin”. *Philosophisches Jahrbuch* 101, p. 22-37.



- (1996) “Aquinas on Forms, Individuation, and Matter”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43/1-2, p. 45-64.
- MONDIM, Battista, S.X. (2002) *La metafísica de S. Tommaso e i suoi interpreti*. Bologna: ESD.
- MOREAU, Joseph (1976) *De la Connaissance selon S. Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur (1995) *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. (Coleção Trajetória 2).
- (2000) “Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, p. 137-142.
- OWENS, J., (1957) “Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”. *Mediaeval Studies* 19, p. 1-14.
- (1958) “The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”. *Mediaeval Studies* 20, p. 1-40.
- (1959) “Thomistic Common Nature and Platonic Idea”. *Mediaeval Studies* 21, p. 211-223.
- (1961) “Unity and Essence in St. Thomas Aquinas”. *Mediaeval Studies* 23 p. 240-259.
- (1970) “Judgment and Truth in Aquinas”. *Mediaeval Studies* 32, p. 138-158.

- PANNIER, R.; SULLIVAN, T. D., (1994) "Aquinas's Solution to the Problem of Universals in *De ente et essentia*". *American Catholic Philosophical Quarterly. Supplement* 68, p. 159-172.
- PASNAU, Robert (1997a) "Aquinas on thought's linguistic nature" *Monist*, v.80, n.4, 1997, p. 558-575.
- (1997b) *Theories of cognition in the later middle ages* New York: Cambridge University Press.
- (2002) *Thomas Aquinas on Human Nature: A philosophical study of Summa Theologiae I a75-89*. New York: Cambridge University Press.
- & SHIELDS, Christopher (2004) *The philosophy of Aquinas*. Boulder: Westview Press.
- PICHÉ, D. (2005) *Les Problèmes des Universaux à la Faculté de Paris entre 1230 et 1260* Paris: Vrin.
- PORFÍRIO (1994) "Isagoge" in SPADE, P. V. (ed.) *Five Texts in the Medieval Problem Of Universals* [Trad.: P. V. Spade]. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- (1998) *Isagoge* [Texto grego com tradução latina de Boécio e francesa de A. Libera e A. Segonds]. Paris: Vrin.
- (2002) *Isagoge* [Trad.: Bento Silva Santos]. São Paulo: Attar.
- QUINE, W.O. (1964) *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT press.
- RAHNER, Karl, SJ, (1994) *Spirit in the world* [Trad.: William Dych]. New York: Continuum.
- ROSS, James (1991) "Response to Maurer and Dewan" *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, p. 235-243

- ROUSSELOT, P. (1999) *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino* [Trad.: P. Meneses]. São Paulo: Loyola.
- SIMMONS, E.D. (1955) "In defence of total and formal abstraction". *New Scholasticism* (Washington), v. 22, p. 32-67.
- SMITH, V.E. (1954) *St. Thomas on the object of Geometry*. Milwaukee: Marquette University Press. (The Aquinas Lecture, 1053)
- STUMPE, Eleonore (2003) *Aquinas*. London: Routledge.
- SPADE, P.V. (ed.) (1994) *Five Texts in the Medieval Problem Of Universals*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- SANGUINETI, J.J. (2002) "Science, Metaphysics, Philosophy: in search of a distinction", *Acta Philosophica*, v.2, p. 69-92.
- (1977) *La filosofía de la ciência según Santo Tomás*. Pamplona: Eunsa.
- SIEWERTH, G. (1933) *Die Metaphysic der Erkenntniss nach Thomas von Aquin*. München: Tyrolia.
- STEENBERGHEN, F. Van (1938) "Réflexions sur la systematization de la philosophie". *Revue Philosophique de Louvain*, v. 41, p. 185-216.
- (1990) *O tomismo*. Lisboa: Gradiva.
- STORCK, Alfredo (1998) "A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino", *Analytica*, v.3, n.2, 1998, p. 13-53.
- SWEENEY, E. C., (1995) "Supposition, Signification, and Universals: Metaphysical and Linguistic Complexity in Aquinas". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42/3, p. 267-290.

- TOMÁS DE AQUINO (1882-) *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Roma: Leonine edition. Vols. 4-12, *Summa theologiae*. Vols. 13-15, *Summa contra Gentiles*. Vol. 43, *De principiis naturae, De aeternitate mundi, De mixtione elementorum, De unitate intellectus contra Averroístas, De ente et essentia, etc.* Vol. 45.I, *Sentencia libri De anima*. Vol. 50, *Super Boetium De Trinitate, Expositio libri Boetii De ebdomadibus*.
- (1955) *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Leiden: ed. B. Decker.
- (1957) *Suma Teologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1980) *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. [R. Busa (org.)] Stuttgart: Frommann-holzboog.
- (1993) *Selected Philosophical Writings* [Trad.: Timothy McDermott]. Oxford: Oxford University Press.
- (1995) *O ente e a essência* [Trad.: Carlos Arthur R. do Nascimento]. Petrópolis: Vozes.
- (1990) *Suma contra os gentios. 2 vols* [Trad.: D. Odilão Moura]. Porto Alegre: Sulina.
- (1998) *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* [Trad.: Carlos Arthur R. do Nascimento]. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- (2004) *Commentaire du peryermeneias d'Aristote* [Trad.: B. E. Couillard]. Paris: Les Belles Letres.
- (2006) *Suma de Teologia. Primeira parte. Questões 84-89* [Trad.: Carlos Arthur R. do Nascimento]. Uberlândia: Edufu.
- TONQUEDEC, J. De (1956) *Les principes de la philosophie thomiste, part. I: La philosophie de la nature*. Paris: Lethielleux.

- TORRELL, J.-P. (2004) *Iniciação a Santo Tomás de Aquino* [Trad.: Luiz Paulo Rouanet]. 2ª ed. São Paulo: Loyola.
- Van RIET, G., (1952) “La théorie thomiste de l’abstraction”. *Revue Philosophique de Louvain* 50, p. 353-393.
- VAZ, H. L. (1996) “Tomás de Aquino: Pensar a Metafísica na Aurora de um Novo Século”, *Síntese*, v.23, p. 159-207.
- VITORIA, M.A. (2003) “Pasado y presente de la doctrina de los grados de abstracción”. *Atti del Congresso Internazionale Tomista*, “L’umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d’Aquino (in corso di stampa). Disponível em: <http://www.e-aquinas.net/pdf/vitoria.pdf> Acesso em 18 de dezembro de 2008.
- WALTON, William (1950) “Being, essence and existence for St. Thomas Aquinas”, *The Review of Metaphysics*, v. 3, nº11, p. 339-365.
- (1951) “Being, essence and existence for St. Thomas Aquinas (II)”, *The Review of Metaphysics*, v. 5, nº1, p. 83-108.
- WIPPEL, J. (1978) “Metaphysics and *separatio* According to Thomas Aquinas”. *The Review of Metaphysics* 31. p. 431-470.
- (1993) “Metaphysics” In: . N. Kretzmann. & E. Stump. (org.) *The cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 85-127.
- (2000) *The metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University Press

- WEIDERMANN, Herman (2002) "The logic of being in Thomas Aquinas" in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford University Press. p. 77-95.
- WEISHEIPL, J. A. (1965) "Classification of the sciences in medieval thought", *Medieval Studies*, v.27, p. 54-90.
- (1974) *Friar Thomas d'Aquino*. New York: Doubleday.
- WINANCE, Éleuthère, OSB, (1991) "Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, t. 111, n°4, p. 532-579.
- (1955) "L'abstraction mathématique selon saint Thomas". *Revue Philosophique de Louvain* 53, p. 482-510.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)