PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Pedro Monticelli

A relação ao objeto

Um estudo a partir do pensamento de Francisco Suárez

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2010

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Pedro Monticelli

**A relação ao objeto
Um estudo a partir do pensamento de Francisco Suárez**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

**SÃO PAULO
2010**

Banca Examinadora

À Glenda, meu amor

Agradecimentos

Aos meus pais

Às minhas irmãs, Nina e Bianca

À Glenda

À amiga Elaine Camunha

Ao meu orientador, Prof. Dr. Mario Ariel González Porta

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela bolsa de estudos

Resumo

Esta tese tem como objetivo estudar, sob a perspectiva da problemática contemporânea da intencionalidade, a relação ao objeto no pensamento de Francisco Suárez. Ainda que se trate de uma pesquisa que busca explicitar e conectar alguns trechos da obra do referido autor, não se tem como enfoque uma visão meramente histórica, mas se procura ressaltar certos aspectos conceituais estruturantes que permanecem vivos em noções contemporâneas sobre a intencionalidade e objetividade. Esse tipo de pesquisa justifica-se na medida em que traz clareza acerca de pressuposições conceituais nem sempre discutidas. A fim de realizar essa tarefa, dentro dos limites restritos de uma tese de doutorado, foi feita uma divisão em quatro etapas, que correspondem aos quatro capítulos do trabalho. Primeiramente, trata-se do conceito de relação categorial em geral. São explicados a natureza dessa relação e também seus requisitos com o propósito de mostrar as peculiaridades da noção de relação na tradição aristotélica. Em seguida, trata-se da relação de razão e do ente de razão em geral. Isso para, por um lado, mostrar que a relação ao objeto não é uma relação de razão, mas uma relação real e, por outro lado, mostrar que a relação de razão pode ser um tipo de objeto. Num próximo passo, passa-se à relação transcendental, posto que a relação ao objeto, numa de suas significações, é uma relação desse tipo. Por fim, chega-se à relação ao objeto numa segunda significação, a saber, a de relação categorial de conhecimento. Discute-se, a título de conclusão, acerca da posição de Suárez com respeito às posturas realista e idealista do conhecimento.

Palavras-chave: relação categorial; relação de razão; relação transcendental; conhecimento; objeto

Abstract

This thesis aims at studying, under the light of contemporary intentionality problems, the relation to the object in the thought of Francisco Suárez. In spite of being a research aiming to explain and connect some passages of the work of that author, the focus is not merely historical, but rather tries to highlight some structural-conceptual aspects which remain up for debate in contemporary notions of intentionality and objectivity. This type of research is justified because it offers clarity about conceptual presuppositions which are not always discussed. In order to bring about such a task within the strict limits of a doctoral thesis, my work has been divided in four stages, which correspond to the four chapters of the thesis. First, I deal with the concept of categorial relation in general. Then I explain the nature of that relation as well as its requisites, with the purpose of showing the quirks of the notion of relation in the Aristotelian tradition. Then, I deal with the relation between reason and being of reason, in general. That is done, on the one hand, to show that the relation to the object is not one of reason, but rather a real relation, and, on the other hand, to show that the relation of reason can be a kind of object. The next step takes on the transcendental relation, given that the relation to the object, according to one of its meanings, is a relation of that kind. Finally, we arrive at the relation to the object according to a second meaning, namely, that of categorial relation of knowledge. As a conclusion, I discuss Suárez's position concerning realist and idealist accounts of knowledge.

Keywords: categorial relation; relation of reason; transcendental relation; knowledge; object

Sumário

Folha de aprovação.....	02
Dedicatória.....	03
Agradecimentos.....	04
Resumo.....	05
Abstract.....	06
Sumário.....	07
Introdução.....	09
Capítulo I: A relação categorial.....	13
1.1. A relação categorial é uma forma accidental.....	13
1.2. A “localização” da relação no universo dos entes.....	16
1.3. O fundamento da relação.....	21
1.4. Os requisitos da relação: sujeito, fundamento e termo.....	24
1.5. A realidade da relação categorial.....	26
1.6. Distinção de razão e enquadramento categorial.....	28
1.7. A distinção de relação e fundamento de relação.....	30
Capítulo II: A relação de razão.....	33
2.1. Relação de razão e ente de razão.....	33
2.2. Ente de razão como efeito da razão.....	34
2.3. Ente de razão como acidente da razão.....	36

2.4. Ente de razão como objeto da razão.....	38
2.5. Ser objetivo e ser real.....	41
2.6. Ente de razão e o mero ser objetivo de algo.....	43
2.7. Ente de razão e denominação extrínseca.....	47
2.8. Ato de conhecimento direto, ato de conhecimento reflexo e ato de pensamento.....	53
Capítulo III: A relação transcendental.....	59
3.1. Introdução.....	59
3.2. Ente transcendental e ente categorial.....	60
3.3. A relação transcendental em geral.....	70
3.4. Relação transcendental e ato de conhecimento.....	74
Capítulo IV: A relação categorial de conhecimento.....	80
4.1. Introdução.....	80
4.2. Equiparação e desequiparação, mutualidade e não-mutualidade.....	81
4.3. Relação categorial de conhecimento e relação transcendental de conhecimento.....	85
4.4. Considerações finais: para um recomeço.....	88
Bibliografia.....	89

Introdução

Em minha Dissertação de Mestrado, defendida em 2005, abordei o problema da relação da estrutura ontológica dos fenômenos psíquicos com a estrutura epistemológica da psicologia em Franz Brentano, particularmente na obra *Psicologia do ponto de vista empírico*. Essa pesquisa trouxe à luz a necessidade de buscar nas fontes escolásticas medievais uma direção para compreender de modo mais satisfatório a característica diferenciante dos fenômenos psíquicos frente à classe dos fenômenos físicos, a saber, a “intencionalidade”.

O primeiro passo foi, na impossibilidade de abarcar toda a tradição medieval, em direção a Tomás de Aquino e, em seguida, chegamos em Francisco Suárez, cuja teoria da relação está no centro deste estudo. Fazemos um breve percorrido.

É muito comum encontrar, sobretudo na literatura especializada em língua inglesa, o uso corrente do termo “fenômenos mentais” como sinônimo do termo “fenômenos psíquicos” ou “fenômenos intencionais”. Cabe ressaltar que esse uso comum acontece em se tratando da discussão da obra de Franz Brentano, notadamente em momentos cruciais em que esse autor procura distinguir as características essenciais dos fenômenos psíquicos e de sua intencionalidade. Isso passa despercebido por muitos leitores. No entanto, a nosso ver, isso revela uma importante *identificação* feita, sem maiores discussões, entre o “psíquico” (“intencional”) e o “mental”.

Mas as identificações não param por aí. Não apenas a intencionalidade é reduzida à “mentalidade” (ou “intelectualidade”), mas também a *objetividade*, que está intrinsecamente ligada à intencionalidade, é concebida como traço distintivo exclusivamente dos fenômenos psíquicos “superiores” (ou “mentais”). Com isso, um dos grandes problemas que surgem é o da identificação de características peculiares de *uma esfera determinada* de fenômenos intencionais – os mentais – serem tomadas como características *gerais* da “intencionalidade”.

Ora, uma característica essencial dos fenômenos mentais é a possibilidade da *distinção de individualidade e universalidade*, ou, dito de outro modo, a possibilidade de ocorrência do *pensamento universalizante* (a “intelecção”, a “concepção intelectual”). Isso

é, sem sobra de dúvidas, o sinal da distinção ontológica entre aqueles capazes de *objetividade universal* e aqueles que não tem acesso à universalização e, portanto, não podem ter acesso a tudo aquilo que se origina nesse processo universalizante: a linguagem, a deliberação, a escolha etc.

No entanto, dissemos que não há objetividade *universal*, mas não que não há *objetividade* pura e simplesmente. Com essa capital distinção, desvincula-se objetividade de universalidade. Como se sabe, e não é o caso de ser discutido aqui, a ligação dessas duas características se dá com grande frequência na Filosofia Moderna pós-cartesiana, sobretudo no pensamento de Kant. A universalidade é o indicador da objetividade (da “validade objetiva”). Com isso, fica totalmente fora de possibilidade a aceitação de algum tipo de objetividade não-universal, pois seria como buscar algo objetivo sem a característica essencial da objetividade.

Apenas menciono aqui algo bastante sintomático, a saber, a redução moderna de todo “*objeto sensível*” a “*conteúdo sensorial subjetivo*”; a “sensação” não é correlato de um *objeto/forma* sensível, mas meramente efeito do influxo de uma *matéria informe* sobre os órgãos sensoriais.

Contudo, esse não é o único modo de se determinar a essência da objetividade em geral. Mais ainda, sem a compreensão do conceito aristotélico-medieval de objetividade, fica impossível um entendimento satisfatório da obra de Franz Brentano e de sua relevância para a virada realista (anti-idealista) do século XIX.

A propósito de reconstruir historicamente a concepção brentaniana de intencionalidade e de objetividade, cremos ser de relevância o estudo da lição XXIV do comentário ao Livro II do *De Anima*, de Tomás de Aquino. Nessa lição, Tomás determina aquilo que é o traço comum essencial dos sentidos. Vale salientar que é nesse texto que se faz uma das mais importantes exposições do *esse intentionale*, sem qualquer referência a atos *mentais*, mas apenas apresentando as características comuns dos *sentidos* (ou *formas sensoriais*) em contraposição às formas não-sensoriais, como as vegetativas e as minerais.

Decerto que o pensamento de Tomás é um contraponto ao pensamento predominante na Filosofia Moderna, contudo sua relevância para a explicitação da obra de Brentano não se dá somente sob esse ponto de vista negativo, pois o renascimento do “*modo intencional de existência*” é uma recepção textualmente comprovável. Não se trata

da reunião de algumas características comuns aqui e ali, mas de uma retomada de um tipo de raciocínio e argumentação filosóficos frente ao longo período de forte influência idealista.

A radicalidade do projeto de Brentano não pode ser compreendida como uma crítica *imane*nte das teorias modernas idealistas da subjetividade, mas como uma tentativa de refundar isso que se costumou chamar “sujeito das representações” numa *ontologia* da vida psíquica. Como ontologia, é imprescindível a determinação de características *reais* (“positivas”, mas não meramente decorrentes da análise de representações) que distinguem a classe do psíquico das outras esferas de entes.

Passamos agora a salientar alguns pontos relevantes da abordagem, em Tomás, do problema da intencionalidade. De início, é conveniente determinar em que sentido é usado o termo “intencional”, *esse intentionale* (“ser intencional”, “existência intencional”. “Intencional” é o nome que se dá ao modo de existência (ou de ser) de uma forma (no caso da análise em questão, de uma forma sensível).

O mesmo ente-forma pode existir de dois modos. O primeiro modo consiste naquele em que essa *forma existe na coisa sensível* (ou coisa natural), daí ser dito *ser natural da forma*. O segundo modo é aquele em que a *forma sensível existe na alma*, ou, mais determinadamente, numa parte da alma relacionada a esse tipo de forma, isto é, *no sentido*.

Todo segredo da distinção desses dois modos de existência pode ser desvendado na medida em que se passa a conhecer a estrutura da realidade (a estrutura ontológica) que possibilita essa distinção. Tomemos o caso da existência natural da forma. Seja uma forma sensível “cor”, por exemplo, um determinado vermelho. Numa coisa vermelha, essa “forma vermelho” existe tal que é um acidente na substância individual dessa coisa. Ora, a substância individual é constituída de matéria e forma. O concreto é a unidade de matéria e forma substancial. As formas acidentais existem *não apenas* na forma substancial, mas no todo concreto. Desse modo, a existência da forma sensível na coisa sensível (sua “existência no mundo”) é uma *existência na matéria*. Dito de outro modo, a coisa sensível recebe a forma sensível com sua matéria, ou seja, essa forma enforma a matéria da coisa. É por isso que a coisa é vermelha, que, portanto, vermelho é uma *qualidade real* dessa coisa.

No entanto, há entes concretos que são constituídos realmente por formas que *excedem* a função de meramente determinar (ou enformar) a matéria subjacente. Os entes dotados de alma cognoscitiva (ou apreensiva) são entes desse último tipo, pois a alma é uma *forma imaterial*, isto é, uma forma que não está restrita a atuar sobre sua matéria própria. Os sentidos são uma parte da alma cognoscitiva. Assim, os sentidos são formas imateriais e, por isso, capazes de receber “outro como outro”.

Na *relação* de conhecimento sensorial, aparece pela primeira vez na ordem natural a possibilidade de se ter *em si* algo *como outro* e não tão-somente como seu *conteúdo*, tal como uma qualidade real é conteúdo real de um ente real. Ora, isso é a *possibilidade de constituição de objetividade*, pois temos aqui algo que recebe um outro sem se tornar *realmente* esse outro, isto é sem que esse outro passe a ser uma *parte* sua.

Uma forma cognoscente dirige-se a uma forma cognoscível como um ato dirige-se a um objeto. Se a forma conhecida *está no* cognoscente, contudo não está nele *como parte*, mas *como objeto*. O “vermelho” conhecido *está no* cognoscente, mas, por isso, não faz do cognoscente um ente vermelho, mas um ente que *apreende* o vermelho, que toma o vermelho *como objeto*. A peculiaridade do *modo objetivo de recepção* está na *imaterialidade do recipiente*.

Se, no caso da recepção natural, o recipiente da forma accidental sensível é o todo matéria-forma, no caso da recepção objetiva, o recipiente é a mera forma imaterial sensorial (o sentido). Com isso, pode entender-se a característica comum dos sentidos como sendo a capacidade de receber uma forma *sem matéria* (ou de receber *imaterialmente*). Esse modo peculiar de receber dá origem a um modo peculiar *de ser* daquilo que é recebido e, assim, nasce o *esse intentionale* da forma *recebida* (a forma-objeto). Por fim, cabe salientar que o modo de ser da forma recipiente é *natural* (e, portanto, de *todo* conteúdo que a constitui), pois intencional é algo que pode ser dito propriamente apenas do modo de existência da forma recebida.

Resta agora investigar acerca da natureza da *relação intencional ao objeto*, mas isso a partir da construção de um contexto conceitual apropriado. Essa é a tarefa deste trabalho. Contudo, para restringir metodologicamente a pesquisa, o foco principal está em Francisco Suárez, que, ao receber toda a tradição escolástica, elaborou especificamente – e para fins filosóficos gerais – uma abrangente teoria da relação.

Capítulo I

A relação categorial

1.1. A relação categorial é uma forma acidental

A relação *categorial* é uma *forma acidental*. A fim de esclarecer isso, cabe, de início, fazermos uma apresentação introdutória da noção de forma *acidental* no *contexto* do pensamento de “tradição aristotélica”¹. Na verdade, seriam inúmeros os textos e referências possíveis em que poderíamos nos basear para cumprir tal tarefa. No entanto, por não ser indispensável uma maior pormenorização e também para evitar uma apresentação demasiadamente vaga, optamos por tomar como fonte a parte inicial do breve texto de Tomás de Aquino em que se buscou fazer uma exposição de conjunto das linhas fundamentais da *Física* de Aristóteles, a saber, o opúsculo *Sobre os princípios da natureza*. Com isso, estaremos aptos a ter uma compreensão mais abrangente da afirmação de que a relação de que tratamos neste capítulo é uma forma *acidental*.

Ressaltamos que a finalidade dessa introdução não é apontar para as distinções e matices existentes *dentro* da tradição aristotélica, mas, pelo contrário, construir um modelo que possa dar conta daquilo que é *comum*, pois se trata, antes de qualquer coisa, de facilitar ao leitor contemporâneo a tomada de um ponto de vista que opera com uma estrutura conceitual distinta daquela com que estamos acostumados nos dias atuais, seja no discurso filosófico-científico, seja nas concepções cotidianas mais comuns.

Começemos com uma pergunta só aparentemente simples: o que há no mundo real? Ora, as *coisas concretas*. Mas não apenas isso precisa estar em nossa resposta, pois temos que deixar claro, desde o início, que se trata de *indivíduos* reais concretos. Damos agora mais um passo: como se dá a *constituição* desses indivíduos? Ou: de que eles são

¹ Por “tradição aristotélica” recebida por Suárez entendo, sobretudo, o próprio Aristóteles e Tomás de Aquino, o que não exclui evidentemente outros nomes significativos.

feitos? Isto é, se fizermos uma análise ontológica, o que encontraremos como *partes* irreduzíveis de que se constituem os indivíduos concretos?

Os indivíduos são constituídos de *matéria* e *forma*. Mas dizer apenas isso não é *suficiente* para uma compreensão mínima do assunto com que nos ocupamos aqui. Tomás, tomando como ponto de partida a existência do devir, distingue inicialmente *dois sentidos* em que podemos dizer que algo é, a saber, aquilo que *pode ser* e aquilo que *já é*, ou, dito de outro modo, o ente *em potência* e o ente *em ato*².

Tomemos o exemplo dado no texto: o esperma e o sangue menstrual com respeito ao homem. Tanto o esperma como o sangue menstrual *já são*, isto é, são entes *em ato*. No entanto, o homem *ainda não é*, mas, a partir dos dois que já são, *pode ser*. Pois bem, se esperma e sangue menstrual são em ato, o homem é *em potência*. Com respeito ao ser *em ato*, o homem *não é*. Podemos dar outro exemplo. Imaginemos, num terreno, tudo aquilo que é necessário para que seja edificada uma casa. Os tijolos *são*, as ferragens *são*, o cimento *é* etc. Tudo isso é *em ato*, porém a casa é meramente *em potência*, pois ela apenas *será* em ato *após* o processo de edificação. Ora, nos dois exemplos, isso que é somente em potência é *matéria*.

Não há, antes, homem *em ato*, nem casa *em ato*, pois não há a *forma* homem, nem a *forma* casa. Matéria é, por um lado, aquilo que é em potência, mas forma é, por outro lado, aquilo que *dá ser em ato à matéria*. O *todo* formado de matéria e forma é um ente *em ato*. Cada uma dessas partes desse ente cumpre uma determinada *função*: a matéria *porta* e *dá base* (ou: *subjaz*) à forma e a forma *dá ser atual* à matéria.

Mas toda essa explicação ainda *não* é capaz de dar conta completamente do *devir físico*. Retornemos ao primeiro exemplo. Se os indivíduos reais concretos fossem constituídos meramente de matéria e *desse tipo* de forma, *apenas* poderíamos explicar a geração de um homem, ou também sua destruição. Quando a forma homem passa a enformar a matéria de que um homem pode ser feito, então temos um indivíduo homem. Quando, contrariamente, a forma homem deixa de enformar essa matéria, então temos que este homem deixa de ser.

² “Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu.”. Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, pág. 121.

Mas, e *durante* a vida do homem, isto é, enquanto este homem *permanece sendo* este homem, mas, ao mesmo tempo, *muda* com respeito a outros aspectos, isto é: cresce, tem sua cor alterada, locomove-se etc.³ Mais acima, dissemos que os indivíduos são constituídos de matéria e forma. Isso está correto, porém não é *suficiente*. Esperma e sangue menstrual são matéria do indivíduo homem. A forma homem é forma do indivíduo homem. Mas, quanto a essa última afirmação, *não basta* dizer “forma do indivíduo homem”, mas tem-se que acrescentar forma *substancial*. A *forma substancial* é aquela que *dá ato à matéria* e que *permanece sempre sendo a mesma* durante toda a vida deste homem: quando ela passa a enformar a matéria, este homem vêm a ser, gera-se, quando deixa de enformar, este homem morre, deixa de ser, corrompe-se.

Contudo, as mudanças e movimentos pelos quais o homem passa *também* são decorrentes do surgimento e corrupção de *formas*, porém *não* mais formas substanciais, mas formas *acidentais*. Se a forma *substancial* enforma a *matéria*, a forma *accidental* enforma o *todo* constituído de matéria e forma substancial. Num certo sentido, pode dizer-se que esse todo, por sua vez, é *matéria* com respeito à forma *accidental*⁴.

A fim de marcar essas *duas* acepções de matéria, fala-se em matéria *ex qua* e matéria *in qua*. A primeira é a matéria da forma *substancial*, pois é aquela “*a partir de que*” o todo matéria-forma substancial é constituído. A segunda é a matéria da forma *accidental*, visto ser aquela “*em que*” a forma *accidental* pode existir. Como a matéria é aquilo que porta, também pode ser chamada *sujeito*, isto é, aquilo que subjaz, que está por baixo⁵.

³ Isto é, e quanto à explicação racional das vicissitudes de uma certa vida humana que permanece idêntica?

⁴ “Sed duplex est esse: scilicet esse essentielle rei, sive substantiale ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid. Ad utrumque esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis.”. Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, pág. 121.

⁵ “... quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia; dicuntur esse accidentia in

Tomemos, por abstração, um certo homem sem nenhuma cor. O homem *é*, mas, o branco *ainda não é* e, desse modo, este homem *é branco apenas em potência*. Ora, este homem, *separado* do branco, *é um sujeito para* o branco, ou, dito de outro modo, aquilo *em que* a forma *accidental qualitativa* branco *pode* existir. Isso também pode ser aplicado às demais formas accidentais. Desse modo, ainda que em linhas gerais podemos dizer que os indivíduos reais concretos são constituídos de *matéria prima (ex qua)*, *forma substancial* e *formas accidentais*. E a relação *é* um dos gêneros de forma *accidental*.

1.2. A “localização” da relação no universo dos entes

Parece que, a um olhar contemporâneo, a primeira dificuldade para se compreender a relação, tal como concebida em termos “aristotélicos”, *é* aquela que diz respeito à sua “localização” mesma no universo dos entes. Devemos fazer, pois, *antes* de qualquer outra, esta pergunta: “*onde*” está a relação? Mas essa pergunta mesma exige uma explicação.

Tomemos duas coisas brancas A e B. Estejam essas duas coisas à nossa frente. Pode, assim, ser posta a seguinte pergunta: “*onde*” está o branco? A resposta não parece apresentar maiores dificuldades. Ora, se são duas coisas brancas, *cada uma delas é* branca em razão da presença *de um certo* branco *em cada uma delas*.

subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso. Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus, per albedinem et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis.”. Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, pág. 121.

Na verdade, *do mesmo modo*⁶ como cada uma dessas coisas é *uma*, também cada um desses brancos é *um*. Assim, podemos dizer que há *um* branco em A e que há *outro* branco em B, isto é, que cada um desses brancos é *numericamente distinto* do outro, assim como cada uma das coisas é numericamente distinta da outra. E isso justamente é o que faz com que sejam *duas* coisas *diversas* e, ao mesmo tempo, *brancas*.

Mas podemos precisar um pouco mais nossa consideração. Como já falamos acima, as coisas concretas (os indivíduos reais concretos) são constituídos de matéria, forma substancial e formas acidentais. *Branco* é uma *cor* que, por sua vez, é uma *qualidade* que, por fim, é um *acidente* ou *forma accidental*. Interessa-nos aqui apenas fazer a *distinção* dessa *forma accidental qualitativa* e o *todo*⁷ (matéria e forma substancial) que a porta, isto é, que está para ela como sujeito.

Se tomarmos a coisa A, temos diante de nós uma coisa branca que é constituída pelo *branco* e pelo *sujeito* do branco. Podemos analisá-la e, com isso, obter, por um lado, o sujeito e, por outro, o branco. Na verdade, podemos usar, com mais precisão, em vez da palavra “branco”, a palavra “brancura”. Com isso, damos mais ênfase ao caráter *abstrato* desse ente separado. Assim, dizemos coisa branca ou ente branco porque a brancura *está na* coisa ou ente. E mais, dizemos isso *de cada uma* das coisas diversas A e B porque cada uma delas é *um* sujeito *diverso* que porta *uma* brancura *diversa*, isto é, *numericamente distinta*.

Tendo duas coisas brancas numericamente distintas, temos *dois* sujeitos numericamente distintos e *duas* brancuras numericamente distintas. Mas, agora, já podemos responder à pergunta posta anteriormente acerca da “localização” do branco, ou melhor, da brancura. A brancura de A *está em* A e, de modo semelhante, a brancura de B *está em* B. Por enquanto, apenas um alerta, *não* se pode inferir disso que, em razão da *distinção numérica*, *não* haja nenhuma *identidade* dessas brancuras, pois há identidades que não são numéricas, dentre as quais há a identidade *específica*, que se dá neste caso. Assim, A e B podem ser ditas coisas que possuem cor *de mesma espécie* (a saber, de

⁶ Isto é, segundo o número.

⁷ Não é nosso assunto aqui analisar, por sua vez, esse todo - o sujeito - em todos os seus aspectos.

espécie branca), mas não, estritamente falando, que possuem *a mesma* cor, pois numericamente as *duas* brancuras não se identificam.

Passemos da categoria de *qualidade* para a categoria de *relação*. Sejam novamente as mesmas duas coisas brancas A e B. Pode dizer-se que “A é branca” e que “B é branca”. Mas não apenas isso, é possível falar que, em razão de *ambas* serem brancas, “A e B são semelhantes”. Mas o que significa isso? O que temos no mundo real que embasa tal afirmação?

Primeiramente tem-se que saber que semelhança é um tipo de *relação*. Como no caso da categoria de qualidade, na categoria de relação podem ser usadas palavras *concretas* ou *abstratas*. “Branco” ou “branca” são palavras *concretas*; “brancura” é palavra *abstrata*. Do mesmo modo, “relativo” ou “relativa” são palavras *concretas*; “relação” é *abstrata*. Também podemos distinguir assim “semelhante” e “semelhança”⁸.

Quando dizemos que “A e B são semelhantes”, dizemos, na verdade, que 1) “A é semelhante a B” e que 2) “B é semelhante a A”. Resta agora perguntar: “*onde*” está a semelhança? Aqui reside a dificuldade para o estudioso contemporâneo. Talvez não apenas para o estudioso, mas também para o homem do senso comum. Parece estar bem disseminada uma concepção de relação que a toma como algo “*entre*” as duas coisas relativas, como um “*intervalo*” ou como um “*meio*”. Isso seria algo como uma relação “*corda*”⁹.

⁸ “Oportet autem advertere, posse nos loqui de relatione in abstracto, vel in concreto, sicut de aliis accidentibus; ut in communi hoc ipsum nomen relationis abstractum est, et in particulari nomen paternitatis, similitudinis, etc; et similiter relativum in communi est quoddam concretum, in particulari vero pater, simile, et similia. Cum ergo dicimus relationem requirere subjectum, de relatione in abstracto id intelligere oportet, nam relativum in concreto non habet proprie subjectum, sed potius ipsum est quid constans ex subjecto et relatione, si formaliter sumatur ut relativum est, seu ut compositum quoddam ex relatione et subjecto ejus. Nam interdum ipsum subjectum relationis dici solet relativum, denominative potius quam formaliter, id est, tanquam affectum, non tanquam constitutum relatione, et ideo proprius ac formaliter dicitur de ipso constituto. Nam id quod relatione afficitur, non dicitur proprie ipsum relativum, sed subjectum relationis, et saepe etiam vocatur extremum relationis, quia habitudo relativa veluti clauditur inter duo subjecta relationum, ut inter duo extrema.”. Suárez, F., *Disputaciones Metafisicas.*, vol. VI, págs. 700-701.

⁹ “Quaeri vero hic potest an una relatio unum habeat subjectum, et quodnam illud sit. Quod praecipue interrogo propter Henricum, qui Quodlib. 9, q. 3, sentit relationem secundum proprium esse ad, unam et

No entanto, se pensarmos segundo esse modo, não poderemos nunca entender nada com respeito à relação categorial. Na nossa coisa branca A, temos a *sua* brancura e o sujeito *desta* brancura. O mesmo podemos dizer da coisa B. Em razão de ambas terem cada uma a sua brancura, portanto cada uma ser branca, dizemos que são semelhantes. Mas isso não se dá assim *diretamente*, pois não podemos dizer delas que são semelhantes *apenas* em razão da presença das duas brancuras especificamente idênticas, mas porque há, no mundo, *semelhança*.

Com efeito, apenas *há* semelhança no mundo real porque *há* as duas brancuras, mas pode *dizer-se* que ambas são semelhantes em razão de *haver* forma relativa semelhança no mundo real. Semelhança *não* é, pois, algo meramente dito ou pensado, mas algo *real*, algo que existe no mundo real e, *por isso*, pode ser pensado e dito.

Mas “onde” está a semelhança? Quando dizemos que “A é semelhante a B” estamos a dizer o mesmo que “Em A, há uma semelhança a B”. Com isso, apenas passamos de um modo concreto a um modo abstrato de falar. No modo abstrato, temos *separado* (abstraído), por um lado, o *sujeito da relação* e, por outro, também separada (abstraída), a *relação* mesma. De um lado, aquilo *em que* algo existe; de outro lado, aquilo *que* existe *em* algo. Esses dois entes não existem separados na realidade, mas apenas na abstração da mente, que assim procede para poder conceber melhor a estrutura da realidade. Desse modo, na realidade concreta, temos um único ente, isto é, esse todo composto das partes que abstratamente separamos. Temos concretamente apenas a coisa semelhante.

eamdem esse inter duo extrema quae referuntur. Nam relatio secundum propriam rationem est veluti medium quoddam inter extrema relata, et ideo, sicut Aristoteles dixit eamdem esse viam ab Athenis ad Thebas et a Thebis ad Athenas, ita dicit Henricus unam et eamdem esse habitudinem quorumcunque duorum extremorum ad invicem se habentium, scilicet, patris ad filium, et filii ad patrem, vel duorum fratrum, aut similium inter se. Quod si objicias, quia relatio patris, verbi gratia, est paternitas, et filii filiatio, et quod in universum necesse est distingui ex fundamentis, quia non potest unum et idem accidens esse in diversis subjectis, respondet, relationes consideratas ut existentes in fundamentis, et ut inseparabiles ab illis, multiplicari secundum distinctionem et pluralitatem eorum; nihilominus tamen, quatenus relatio est quoddam medium et quasi intervallum duorum habentium inter se habitudinem, sic esse unam et eamdem utriusque.“. Suárez, F., D. M., vol. VI, pág. 701.

Por outro lado, com respeito à coisa B, acontece o mesmo: há um todo composto de sujeito de semelhança e semelhança que chamamos “coisa semelhante”. Daí podermos dizer que “B é semelhante a A” ou abstratamente que “Em B, há uma semelhança a A”. Cabe agora salientar que, do mesmo modo que A e B são brancas em razão da presença de *duas* brancuras numericamente distintas, também A e B são semelhantes em razão de *duas* semelhanças também *numericamente distintas*.

Tanto as duas brancuras como as duas semelhanças são formas *acidentais*, sendo, as primeiras, formas acidentais *qualitativas* e, as segundas, formas acidentais *relativas*. Nada impede, como no caso da brancura, que afirmemos uma identidade *específica* dessas duas semelhanças, o que não negaria, mas, antes, confirmaria sua *multiplicidade numérica*. Além disso, o sujeito de relação A e o sujeito de relação B podem ser considerados como *extremos* das *duas* relações. Assim, as duas relações podem ser *concebidas pela mente* como formando *uma única relação* que tem como função relacionar os dois extremos.

No entanto, essa “única relação”, na *realidade*, nada mais é que uma relação *coletiva* ou uma *coleção* de *duas* relações. Mas, como tudo que é coletivo, isto é, que tem unidade meramente *coletiva*, não há aqui unidade própria e verdadeira (ou: unidade *real*). Por exemplo, *cada uma* de nossas duas coisas brancas tem unidade verdadeira (*real*), porém a *coleção* formada pelas *duas* tem unidade meramente *conceitual*.

Também cada uma das *duas* semelhanças (a que está em A e a que está em B) tem unidade verdadeira, mas a *união* mental das duas tem unidade meramente coletiva e conceitual. Assim, não se pode conceber a relação *categorial*, que é uma forma *real* acidental, como um “intervalo”, “meio” ou “corda”, pois isso confunde a unidade verdadeira e *real* de certos entes reais com a unidade *conceitual* que pode ser construída pela mente na medida em que considera que uma *multiplicidade* de entes reais forma uma *única* entidade coletiva ou coleção¹⁰.

¹⁰ “Verumtamen aut haec distinctio et tota opinio in solis verbis consistit, aut intelligibilis non est. Quomodo enim fieri potest, ut unum et idem numero accidens sit in subjectis reipsa distinctis, et inter se non unitis, sed omnino disjunctis, et loco etiam separatis? Nam vel relatio haec dicitur una, vera et propria unitate, tanquam simplex forma, et in hoc sensu procedit ratio facta, quae convincit non posse unam et eandem relationem simul esse in utroque extremo; vel dicitur illa relatio una, solum collectione quadam, quia nimirum ex utraque relatione existente in utroque extremo coalescit integra habitudo et veluti connexio in utroque

1.3. O fundamento da relação

Como vimos, cada uma das duas coisas brancas é semelhante em razão da presença de *uma certa* relação de semelhança nela. Deixemos, por um tempo, de lado a semelhança que está em B e que, portanto, faz com que B seja semelhante a A. Dirijamos nossa atenção exclusivamente à semelhança que é em A e que, assim, torna A semelhante a B.

Se o *sujeito* de relação é aquilo *em que* é a relação, então podemos dizer que A é o sujeito dessa relação de semelhança que agora tomamos em nossa consideração. Cabe aqui perguntar pelo *porquê* do *surgimento* dessa semelhança em A. Imaginemos que, em vez de duas coisas *brancas*, tivéssemos uma coisa *branca* e uma coisa *preta*. Determinemos também que, tal como implicitamente já havíamos feito antes, aqui se trata de considerar *relativamente* as duas coisas quanto à *espécie* de cor. Desse modo, *não* se pode dizer que temos uma relação de *semelhança* em A (nem que temos outra em B). Vale ressaltar que isso não se dá mesmo havendo duas coisas que poderiam ser *sujeitos* reais *diversos*. Assim, podemos perceber que *não* basta a existência de dois sujeitos reais diversos, mas é necessário que haja, além disso, *nesses* sujeitos alguma razão a partir de que surjam as relações.

extremo, et hoc modo solo nomine vocatur illa relatio una, qui est inusitatus modus loquendi, et ideo vitandus est. Et praeterea juxta illum, consequenter loquendo, dicendum esset talem habitudinem, eo modo quo una est, habere unum subjectum, non simpliciter, sed collectione utriusque extremi invicem ordinati. Quod si quis dicat illam mutuam habitudinem esse unam simpliciter utriusque extremi, non tamen esse in illis ut in subjectis, sed tantum esse inter illa, quod magis significat Henricus, hoc sane evidentius falsum est, minusque intelligibile; nam vel intervallum illud seu mutua habitudo est aliquid rationis tantum, et sic est impertinens ad relationem realem, ut recte contra Aureolum ostendit. Gregor., in 1, dist. 28, q. 1; vel est aliquid rei, et sic vel est aliquid in se subsistens, quod dici non potest; vel necesse est ut sit in aliquo subjecto; non potest autem esse nisi in extremis inter se relatis, vel in aliquo eorum. Vel denique est aliquid abstrahens ab ente reali et rationis, ut indicat Henricus, et hoc et simpliciter falsum est, ut supra est ostensum; et licet daremus, ut est in conceptu nostro, posse abstrahi, nihilominus in singulis relationibus non posset abstrahere; ergo necesse est ut in relationibus realibus et accidentalibus sit aliquid reale et accidentale, et ita redit argumentum factum, quod debet esse in uno aliquo subjecto.“. Suárez, F., D. M., vol. VI, págs. 701-702.

Em nosso exemplo das duas coisas *brancas*, A é semelhante a B porque A é branca e B é branca. Para que se dê, portanto, essa relação de semelhança em A tem que haver tal *conjunção*. Mas o que significa essa exigência?

A fim de tornar isso mais claro, façamos algumas considerações preliminares para a introdução de noções que nos servirão de apoio posteriormente. Reflitamos um pouco acerca de algumas acepções de “*unidade*”. Quando nos referimos mais acima à concepção estrutural de mundo da tradição de inspiração aristotélica, chamamos a atenção para o fato do mundo ser constituído de indivíduos reais concretos. Mais do que meramente isso: esses indivíduos, que têm existência independente, são, por sua vez, constituídos de matéria, forma substancial e formas acidentais. Pensemos um pouco mais sobre a forma *substancial*.

Se tomamos uma *multiplicidade* de bois, temos que *cada indivíduo* boi tem como partes suas *tudo* aquilo que constitui qualquer indivíduo real concreto. Assim, cada boi tem *uma certa* forma *substancial* de boi. Um boi *não* pode ter a mesma forma substancial que outro, pois, se assim fosse, na verdade, não seriam *dois* bois (não poderíamos, portanto, falar propriamente em “um e outro”), mas apenas *um*. Cada boi é, *enquanto boi*, numericamente *uno* porque tem uma forma substancial de boi também numericamente *una*.

Esse ponto gera muita confusão. *Não* há, do ponto de vista da análise que fazemos aqui, uma *mesma* forma boi numericamente *una* de que todos os *diversos* bois tomam parte. Pensar assim seria, como veremos mais adiante, transpor algo que tem existência apenas *na concepção mental* para a esfera da *realidade extramental*, isto é, independente de qualquer operação da mente.

Porém, se aceitamos a diversidade numérica não *apenas* dos bois, mas também necessariamente das *formas* substanciais de boi, pode nascer a seguinte objeção: como, partindo dessa posição, pode dar-se conta de que *todos os diversos* bois recebem, de modo não equívoco, o *mesmo* nome “boi”? O que há, pois, de *uno* no mundo real que dá *fundamento* a tal nomeação? A resposta a essa pergunta não é nada simples, mas vamos avançar aqui apenas naquilo que nos interessa para esclarecer nosso caminho.

Se há *dois* bois, então há *duas* formas substanciais de boi. *Cada* forma boi tem unidade *numérica*. Quando dizemos que há essa unidade numérica não nos referimos a nada além de que, para cada uma, uma *não* é a outra e/ou que cada uma é idêntica *apenas* a

si mesma. Mas, além disso, cada forma substancial é *una* enquanto é uma forma *deste conteúdo* e não de *outro* conteúdo.

Explico-me: a forma substancial boi é *una* enquanto encerra todas as *propriedades essenciais* de boi, mas a forma substancial cavalo é *una* enquanto encerra todas as *propriedades essenciais* de cavalo. Quando se afirma que “boi não é cavalo” *não* se diz que essas duas formas substanciais são *numericamente* diversas (menos ainda que são numericamente idênticas), mas que são formas de *conteúdos formais* diversos ou, dito de outro modo, que o que é *ser boi* não é o *mesmo* que o que é *ser cavalo*.

O *intelecto*, do mesmo modo como é capaz de *perceber* essa *diferença* de conteúdos formais, é capaz de *perceber* que há, com respeito a determinadas *multiplicidades* de coisas, *indiferença* quanto aos *conteúdos* de suas formas substanciais. Em razão da percepção dessa *indiferença*, o intelecto produz um novo tipo de *unidade*, como se todas essas formas de mesmo *conteúdo formal* fossem uma mesma *forma*. O *resultado* da *produção* mental de unidade é a unidade *universal*.

O nome é imposto para designar uma unidade de *conteúdo formal*, mas isso só é possível *mediante* a produção da universalidade. Com essas distinções acerca das acepções de “unidade”, podemos entender porque um nome pode nomear, sem equivocação, *cada* indivíduo de uma *multiplicidade* sem que, para isso, precise ser posta a existência *real* do ente universal (do “um em muitos” ou “um de muitos”). Aqui não nos interessa aprofundar mais na unidade *universal*, mas apenas basta o que foi dito para que não confundamos aquilo que tem existência *real* com aquilo que tem existência meramente *mental*, ainda que com fundamento na realidade.

Na verdade, interessa-nos aqui a distinção de unidade *numérica* e unidade *formal*. A primeira é a unidade de *uma certa* coisa; a segunda é a unidade de *conteúdo* de uma certa forma. Isso *não* vale apenas para as formas substanciais. Usamos, na exemplificação, formas substanciais (boi e cavalo), pois parece que a confusão é feita mais facilmente com respeito a elas. Mas tudo o que dissemos aplica-se também às formas acidentais.

Nossas duas coisas brancas não são de modo nenhum brancas porque têm *numericamente* a *mesma* forma de brancura, mas porque cada uma tem a *sua* forma acidental de brancura *diversa* da outra. A multiplicidade numérica das duas brancuras não é distinta da multiplicidade numérica de uma brancura e uma pretidade. No entanto, no

primeiro caso, temos *duas* formas de *conteúdos indiferentes* (ou idênticos), mas, no segundo caso, temos *duas* formas que, além de serem numericamente duas, têm *conteúdos formais distintos*: o que é ser branco difere do que é ser preto. Acima sustentamos a necessidade da existência de *uma* brancura em A e, ao mesmo tempo, da existência de *uma outra* brancura em B para que pudesse existir, em A, uma semelhança a B. Essa brancura de A é o *fundamento* da relação de semelhança de A.

1.4. Os requisitos da relação: sujeito, fundamento e termo

Como se pode notar, essas considerações anteriores são relevantes para a explicação da possibilidade de produção da *universalidade*, da unidade *universal*. No entanto, nosso foco aqui não é esse. Dadas as duas coisas brancas, não nos ocupamos com mostrar o processo mental mediante o qual se parte da multiplicidade numérica das duas brancuras até, passando pela unidade formal de conteúdo, chegar-se à unidade universal *da* brancura, à identidade *específica* da brancura. Em vez de dirigirmos nossa atenção a isso, procuramos mostrar não algo que se dá na *apreensão mental* do mundo real, mas algo que existe na *realidade* mesma independentemente de qualquer operação da mente.

A existência *real* das duas coisas brancas faz com que surja, no mundo *real*, *relações* de semelhança de uma a outra. Como já alertamos antes, concentramo-nos na relação de semelhança a B, que nasce na coisa branca A. A coisa A é o *sujeito* de relação, isto é, aquilo *em que* é a relação. Mas, para que esta relação de semelhança nasça em A, são necessários mais dois *requisitos*: por um lado, que haja uma brancura em A e, por outro lado, que haja uma brancura em B. Trata-se das *duas* formas numericamente *distintas*, mas com *conteúdos* formais *indiferentes*.

A brancura de A é o *fundamento* da relação de semelhança a B. O fundamento de relação é aquilo que *constitui a coisa relativa* e que, ao constituí-la, é a *razão a partir de que* surge a relação. A brancura de B é o *termo* da relação de semelhança a B. O termo de relação é algo que *constitui a coisa a que se relaciona a coisa relativa*. *Sujeito, fundamento e termo* são requisitos *necessários* para o surgimento de uma relação.

Mas cabe salientar aqui uma diferença. Sujeito e fundamento são requisitos que constituem *internamente* à coisa relativa. Pode dizer-se que são *partes* da coisa relativa, que são “dentro”, que estão contidos na coisa relativa. Mas isso vale não apenas com respeito a sujeito e fundamento, mas também com respeito à *relação* mesma. Assim, fazendo abstração de outros aspectos que não nos interessam neste ponto, é possível notar que a coisa branca A, enquanto coisa relativa, é constituída por sua matéria, sua forma substancial (de boi, cavalo, homem ou qualquer outra), sua forma accidental qualitativa de brancura e sua forma accidental relativa de semelhança. Tudo isso é *parte real* ou *conteúdo real* da coisa A.

No entanto, o mesmo não pode ser dito com respeito ao *termo* de relação. Primeiramente, temos que afirmar que o termo é algo *real*. Contudo, não é algo real *em A*, mas *em B*. A brancura de B é parte ou conteúdo real *de B*: é uma forma accidental qualitativa que pertence a B. O fato que exista, em A, uma relação de semelhança a B *não* implica que a brancura de B passe a existir *em A* (ou: “dentro” de A). Na verdade, o que se extrai da necessidade do termo é que uma relação requer, *além* de entes *interiores* à coisa relativa, também um ente *exterior* a essa coisa, isto é, requer necessariamente algo “de fora”.

Falamos, até agora, da semelhança *de A*. Passemos, pois, ao outro lado, ou seja, à semelhança *de B*. Ora, requer-se aqui o mesmo: sujeito, fundamento e termo. O sujeito é a coisa B. O fundamento é a brancura de B. O termo é a brancura de A. Temos, pois, uma *coleção* de *duas* relações, tal que os sujeitos são distintos e o fundamento de uma é o termo da outra¹¹. Nada do que é *conteúdo formal* da brancura de A difere do que é *conteúdo formal* da brancura de B. Isso *não* vai de encontro à afirmação de que cada brancura tenha *sua* unidade *numérica* e também *sua* unidade *formal*.

Quando percebemos essa *indiferença*, apenas vem à nossa consciência a impossibilidade de encontrar uma característica que fundamente essa multiplicidade ademais do mero *fato* das *duas* formas serem *duas*. Desse modo, podemos dizer que a multiplicidade é *numérica*, mas não *conteudística*. A unidade *formal* de *cada* uma das formas é de “mesma razão” (ou: conteúdo formal). Isso não dá, no mundo *real*, nada além

¹¹ Como veremos mais adiante, essa *simultaneidade* no surgimento da relação (essa *correlatividade*) não é algo necessário.

de uma “conveniência real” delas. Essa “conveniência”, por sua vez, *funda* tanto a possibilidade de uma *operação mental* que unifica essa multiplicidade ao produzir a *universalidade*¹², como o *surgimento real* das duas relações *reais* simultâneas e mútuas¹³. Essa “mesma razão”, pois, *sem* qualquer operação da mente, no mundo real, não dá base para mais nada a não ser às semelhanças já referidas. Mas essas semelhanças surgem natural e necessariamente uma vez postas as duas coisas brancas, isto é, uma vez postos todos os requisitos, a saber, os sujeitos, os fundamentos e os termos de ambas.

1.5. A realidade da relação categorial

Precisamos agora avançar um pouco mais na determinação da *natureza* da relação categorial, isto é, da forma *real accidental* relativa. Primeiramente cabe reafirmar que a relação categorial é algo *real*. Mas o que significa isto: ser real? A que isso se opõe?

Ora, *real* é o que é *independentemente* de qualquer operação da mente, tudo aquilo que existe no *mundo* e não tem no ato mental nenhuma *causa* de seu ser. Se *não* existissem atos mentais, ainda assim *existiria* a realidade. Isso não significa de modo nenhum que um ato mental não possa *captar* (ou: apreender) o real, mas apenas significa que esse real captado *não* tem a *causa de seu ser* no ato que o capta.

Tomemos uma *multiplicidade* de homens. Cada homem tem sua unidade numérica, isto é, cada um é um e é diverso do outro. Já sabemos que cada homem tem a sua *forma* substancial homem, também multiplicada tantas vezes quantos forem os homens individuais. Se temos três *homens* (José, João e Joaquim), então temos três *formas* homem. Cada forma tem seu *conteúdo* formal, isto é, aquilo em que essa forma consiste. José tem sua forma substancial homem com seu respectivo conteúdo, a saber, animalidade e racionalidade. O mesmo pode ser dito acerca dos outros dois.

¹² A brancura *universal*, que não é *nem* esta de A, *nem* aquela de B, mas, *ambas*.

¹³ A semelhança de A e a semelhança de B.

Como já vimos, ainda que sejam *múltiplas* formas (cada uma com sua unidade *numérica* e sua unidade *formal*), a mente é capaz de perceber que os conteúdos formais *indiferem*. Assim, a mente atribui a esse “único” conteúdo *indiferente* uma unidade, a saber, a unidade *universal*. Pergunta-se: o *homem universal* é real ou não? Aqui temos que tomar muito cuidado, pois não há uma resposta simples a essa questão.

O homem universal é *composto* do *conteúdo formal* homem mais a forma de *universalidade*. Ora, como falamos há pouco, essa forma de universalidade foi atribuída *pela mente*. Não há, pois, universalidade no mundo *independentemente* da operação mental de *universalização*. Desse modo, é correto dizer que a universalidade *não* é real, mas meramente *mental, conceitual* ou *de razão*, posto que a *causa* de seu ser é uma operação mental.

Mas o mesmo *não* podemos dizer do *conteúdo* formal da forma homem. Decerto que esse conteúdo não existe na natureza das coisas *enquanto universal*, mas, mesmo assim, existe *nos indivíduos* reais concretos, isto é, existe *singularizadamente*; e, porque *existe* nos indivíduos, pode ser *captado* pela mente. Assim, a resposta à questão acima levantada é: o *conteúdo* homem é *real*¹⁴, mas a *universalidade* é *conceitual*¹⁵.

Tomemos agora, além de nossos três homens, também três cavalos. Mediante o mesmo tipo de processo mental, pode obter-se a forma universal cavalo, o cavalo universal. *Dadas* essas duas formas universais (homem e cavalo), a *mente* pode juntá-las num *único* ente metade homem, metade cavalo. Temos, assim, o centauro. Na forma centauro, não *apenas* a universalidade, mas também o *conteúdo total* é meramente conceitual¹⁶. Por isso, dizemos que o centauro não é um ente real, não tem ser real, mas apenas *conceitual*; e isso mesmo *sem* ser considerada sua universalidade.

Com essas breves considerações, é possível entender a distinção de ente *real* e ente *conceitual* ou *de razão*¹⁷. Após isso, podemos dar o devido peso à afirmação de que a

¹⁴ Isso porque, de algum modo, o conteúdo “migra” do mundo à forma universalizada.

¹⁵ Isso porque a universalidade resulta de um processo mental de produção.

¹⁶ Digo conteúdo *total* (isto é, centauro), pois as partes (isto é, homem e cavalo) são reais.

¹⁷ Poderíamos multiplicar os exemplos, mas isso não é assunto deste capítulo.

relação *categorial* é uma forma *real*. Não se trata, portanto, de um mero ente *produzido* pela mente, mas de uma forma *captada* pela mente *a partir* do mundo real. Com isso, sabemos que a relação é algo de real que *pode*, ou não, ser mentalmente captado¹⁸.

1.6. Distinção de razão e enquadramento categorial

No entanto, ainda não sabemos *como* é essa forma real. Já afirmamos acima que se trata de uma forma *accidental*, de um *accidente*. Resta por explicar a natureza desse gênero de acidente. Na verdade, e isso é o mais grave a ser enfrentado primeiramente, pode pôr-se a questão acerca da *existência* mesma desse *gênero de acidente*, pois o que é sustentado por Suárez sobre o acidente relação parece que põe abaixo sua *independência* mesma como gênero inconfundível com outros gêneros de acidente.

A afirmação suareziana é que a relação *não se distingue realmente* de seu fundamento, mas que há apenas uma *distinção conceitual*. Isso, ao menos à primeira vista, pode dar a impressão de que, no fim das contas, a relação *não* é nada *real*, mas só o é seu fundamento. A relação seria, assim, um ente meramente de razão, o que iria de encontro ao que falamos logo acima. A fim de trazermos uma luz para esse problema, é conveniente que façamos previamente alguns esclarecimentos conceituais.

Costuma-se falar que o *ente dito segundo as categorias* corresponde ao *ente real concreto*. Tudo o que é real concreto cai sob uma das categorias. Desse modo, a lista das categorias aristotélicas¹⁹ tem que dar conta de “classificar” todo o real. Contudo, isso não é tão simples assim. Ainda que o “sistema” das categorias dê conta da realidade, não se pode falar numa correspondência categoria-coisa um a um. Nada impede, pois, que um *mesmo* ente real caia, *segundo aspectos (ou: razões) distintos*, sob *mais de uma* categoria.

¹⁸ O real *pode* ser captado, mas, se a captação *não* de der, isso em nada diminuirá sua realidade. Nesse caso, apenas *existirá* algo *real* que não faz frente à potência *apreensiva*, isto é, que não é *ob-jeto*.

¹⁹ São estas as categorias aristotélicas: substância (oquê), quantidade (quanto), qualidade (qual), relação (para-algo), ação (agir), paixão (padecer, ser afetado), lugar (onde), tempo (quando), situação (estar) e hábito (ter).

Ora, se, do ponto de vista da realidade “crua”, é um *mesmo* ente, então não se pode dizer que há *distinção real*. Na verdade, em vez de distinção real, há *unidade real*. Trata-se, pois, de uma coisa numericamente idêntica. Contudo, essa coisa pode ser *captada* sob *diversas* categorias. Mas essa diversidade de enquadramento categorial *não* faz com que tenhamos um mero ente de razão, pois há, para isso, *fundamento na realidade*. Quanto a esse último ponto, até agora, o discurso está demasiado abstrato, vamos, pois, analisar um caso clássico para explicitar mais concretamente isso. Depois, aplicaremos os resultados obtidos para esclarecer a distinção de *relação* e *fundamento de relação*.

Tomemos um movimento real, ou melhor, mais determinadamente, um certo movimento de calefação. Para que ocorra esse movimento, é preciso que haja algo quente: por exemplo, uma chapa quente. Mas também é preciso que haja algo a ser esquentado: por exemplo, um pouco de água. Na chapa, há, portanto, a forma calor. Por outro lado, a água, no início, ainda está fria, carece de calor.

No momento em que chapa e água são postos fisicamente em contato inicia-se o processo ou movimento de calefação. A chapa, em razão da presença do calor, é, quanto à calefação, o ente *ativo*. A água, em razão da ausência do calor, é o *passivo*. Ora, dizemos que há ativo porque há *ação*. Do mesmo modo, dizemos que há passivo porque há *paixão*. A ação, o agir é o *calefazer*; a paixão, o padecer, o ser afetado é o *ser calefeito*. Há aqui *dois* entes *distintos*: o calefazer e o ser calefeito.

Mais ainda, há dois entes distintos que caem sob *categorias diversas*. O calefazer cai sob a categoria do agir ou ação; o ser calefeito cai sob a categoria do padecer ou paixão. No entanto, e aqui está o ponto central, no mundo *real*, isto é, independentemente de qualquer distinção *mental*, não há *dois* entes (ação e paixão), mas um *único* ente: o movimento de calefação. Contudo, esse movimento único pode ser visto de duas *diversas perspectivas* realmente embasadas.

Mas que perspectivas? De um lado, do ponto de vista do *passivo*. O passivo (isto é, a água) é aquilo *em que* há o movimento. Isso porque é movido aquilo em que há movimento, daí ser calefeito aquilo em que há calefação. De outro lado, há a perspectiva do *ativo*. O ativo não é aquilo que é movido, mas aquilo que move. Isso significa que o ativo não é aquilo em que há movimento, mas aquele em que há a *causa* do movimento.

Desse modo, a chapa calefaz porque há nela calor, mas *não* porque há nela calefação. Na verdade, o movimento de calefação está *na* água e é *feito* da forma calor da chapa.

Com isso, se nota que um *mesmo* e *uno* ente *real*, o movimento de calefação, pode, segundo *razões diversas*, enquadrar-se em *duas* categorias diversas, ação e paixão. Não há, pois, para que haja categorização diversa, necessidade de que os dois entes que caem sob categorias diversas sejam, no mundo *real*, dois entes distintos, mas basta que possam ser distinguidos *pela mente*. A única condição é que haja um *fundamento real* para essa distinção e que, portanto, *não* se trate de uma mera operação mental *arbitrária*²⁰. Esse resultado é relevante para nossa discussão, pois temos que usá-lo na explicitação da distinção de relação e fundamento de relação.

1.7. A distinção de relação e fundamento de relação

Mostramos acima que a relação categorial é uma forma *real*. Mas também afirmamos que a relação é uma forma *accidental*, isto é, que há, dentre as categorias de acidente, uma delas que é a categoria de relação. Além disso, ao analisarmos, a título de exemplo, o movimento de calefação, mostramos que um mesmo ente real pode enquadrar-se em mais de uma categoria, bastando que haja alguma base real capaz de proporcionar perspectivas não-arbitrárias de descrição do mundo. A função do exemplo escolhido foi tornar plausível e compreensível essa possibilidade de enquadramento múltiplo. Essa possibilidade interessa-nos, pois se observa isso no caso da relação.

Voltemos a nossas duas coisas brancas A e B. Imaginemos, num primeiro momento, que está posta em nosso mundo *apenas* a coisa A. Como já mostramos antes, essa coisa tem muitas partes que podem ser analiticamente destacadas. Aqui, porém, não nos interessam todas as partes, mas apenas duas delas, a saber, aquela que é sujeito da brancura e também a forma brancura mesma. Ora, se há apenas a coisa A, não temos

²⁰ “Atque haec distinctio rationis sufficit, tum ad diversas loquendi formas, tum etiam ad praedicamentorum distinctionem; nam, ut supra diximus, praedicamentalis distinctio interdum est sola distinctio rationis cum aliquo fundamento in re, ut de actione etiam et passione, et de aliis praedicamentis inferius dicemus.” Suárez, F., D. M., vol. VI, pág. 661.

nenhuma forma *relativa*, nenhuma *relação*, pois, para que haja relação é necessário, antes de tudo, que se dê um *outro* ente *a* que a coisa A se relacione. Até este ponto, portanto, a coisa A é *branca*, mas não *relativa* ou, mais determinadamente, *semelhante*.

Imaginemos agora que é posta, em nosso mundo, ao lado de A, a coisa B. Cabe dar relevo que apenas se trata aqui da posição da coisa B, *sem* qualquer mudança adicional em nosso mundo, inclusive *sem* qualquer mudança *na coisa A*. Mesmo assim, em razão da mera posição de B, vem a ser, na coisa A, uma relação de semelhança a B. Mas pergunta-se: como pode surgir *em A* uma forma real relativa de semelhança sem que nada de novo seja posto em A?

A resposta a essa questão apenas é possível a partir de pressupostos que tivemos o cuidado de explicitar acima. A brancura de A é uma forma real acidental. Mas de que tipo de acidente, isto é, de que *categoria* de acidente? Aqui reside todo o problema. Essa pergunta não pode ser respondida sem mais considerações.

Um raciocínio que provavelmente vem à tona é este: antes da posição de B, tínhamos que a brancura de A era forma acidental qualitativa de A; com a posição de B, temos também a brancura de B, que por sua vez, é forma acidental qualitativa de B, mas não apenas isso, pois temos também uma *nova* forma em A, a saber, a forma acidental relativa de semelhança. Ao se pensar desse modo, parece não haver nenhuma dificuldade. No entanto, as coisas, para Suárez, não são assim, pois, com isso, multiplicaríamos as formas desnecessariamente no mundo e, o que é pior, não seríamos capazes de determinar a peculiaridade da *natureza* da relação categorial.

O ponto falso, que facilmente passa despercebido, é que surge *sim* uma relação *em* A, mas isso *não* significa que tenha lugar uma *nova* forma acidental em A, mas que a *mesma* forma acidental de brancura agora pode cair, segundo *uma* perspectiva, sob a categoria de *qualidade* e, segundo *outra* perspectiva, sob a categoria de *relação*. Não temos, pois, *na realidade*, *duas* formas diversas.

No movimento, não temos *dois* entes, ação e paixão, *realmente* distintos, mas apenas um *único* ente (numericamente idêntico) que, segundo diversas perspectivas realmente fundadas, pode ser tomado como apto a se enquadrar em *duas* categorias. Algo semelhante acontece aqui no caso da forma brancura de A. Numa primeira perspectiva, a brancura é considerada *absolutamente*, isto é, apenas na medida em que *inere na* coisa A,

que é acidente de A. Mas, numa segunda perspectiva, a mesma forma branca é considerada *relativamente* a outra forma branca existente em B, isto é, não apenas enquanto inere em A, mas também enquanto *está para* B.

Essas duas perspectivas não são arbitrariamente decididas pela mente, mas são pontos de vista que *se oferecem* a partir da natureza mesma das coisas observadas. Não há, pois, *criação* mental, mas *descoberta* da estrutura da *realidade* existente. A mente apenas distingue conceitualmente dois entes, a saber, a forma *qualitativa* e a forma *relativa*, a fim de apreender e categorizar fielmente a estrutura do real. A possibilidade dessa distinção conceitual tem fundamentos na realidade. Isso fica claro quando notamos que, se é retirada de nosso mundo a coisa B, torna-se *impossível* essa distinção conceitual *realmente* fundada, pois daí temos *apenas* a branca *absoluta* como qualidade, mas não mais como *relação* de semelhança²¹.

Conforme ao que expusemos, pode sustentar-se que o surgimento de uma relação não implica qualquer *mudança* na coisa relativa. Isso porque a *posição real* necessariamente exigida não se dá *na* coisa tornada relativa, mas na esfera do real: e isso se cumpre quando é posta uma nova coisa branca (isto é: B) no mundo, não quando é posto algo novo na primeira coisa (isto é: em A) já posta.

²¹ “Haec tamen sententia ita est interpretanda, ut non intelligatur, rationem formalem relationis nihil esse, aut denominationem relativam esse mere extrinsecam, sumptam ab aliqua forma absoluta; juxta hunc enim sensum omnino everteretur, et e medio tolleretur reale praedicamentum ad aliquid. Sed intelligendum est, relationem quidem dicere formam aliquam realem, et intrinsece denominantem proprium relativum, quod constituit; illam vero non esse rem aliquam aut modum, ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumptam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat. Ita ut similitudo, verbi gratia, aliqua forma realis sit existens in re, quae denominatur similis; illa tamen non sit in re distincta ab albedine, quantum ad id, quod ponit in re, quae dicitur similis, sed solum quantum ad terminum quem connotat; et ita similitudo in re non est aliud quam ipsamet albedo, ut respiciens aliam albedinem, tanquam ejusdem seu similis rationis.” Suárez, F., D. M., vol VI, pág. 661.

Capítulo II

A relação de razão

2.1. Relação de razão e ente de razão

A relevância do estudo específico da relação de razão tem *dois* aspectos que devem ser ressaltados desde o início. O primeiro deles consiste na importância da determinação *positiva* do conceito de relação de razão, pois esta, ainda que não seja a relação real que surge no ato de conhecimento (ou pensamento), pode ser *objeto* dela. Desse modo, não apenas o estudo da relação de razão, mas dos *entes de razão* em geral é imprescindível na medida em que se busca elaborar um conceito geral de *objeto* (ou de *objetividade*). A relação de razão não está, pois, do lado do “*sujeito*” de conhecimento, isto é, do cognoscitivo/cognoscente, mas do *objeto*, isto é, do cognoscível/conhecido.

Além disso, há ainda um segundo aspecto a ser ressaltado. A determinação positiva do conceito de relação de razão ajuda na demarcação do conceito da relação real e, principalmente, dos tipos de relação real que dizem respeito ao ato de conhecimento. Daí se depreende ser, por via de *negação*, a relação *de razão* uma estação necessária desse itinerário que nos conduz à compreensão da relação *real*.

Dado que a relação de razão é uma subdivisão do ente de razão, não se pode compreendê-la sem antes compreender o que é esse ente em geral. Assim, comecemos pela determinação das características do ente de razão. O ente *de razão*, no uso técnico apropriado do termo, distingue-se do ente *real*, isto é, da *coisa*: é um ente *irreal*, uma *não-coisa*. Ora, se, simplificadamente, coisa é aquilo que tem essência ou constituição essencial independentemente de ser tomado em consideração por qualquer ato mental, então o ente de razão é aquele que não tem qualquer “essência” sem a existência prévia de um ato mental. Na verdade, mais do que isso, pois, sem o ato mental, não há sequer a mera

entidade. Mas isso é uma primeira aproximação muito rudimentar, pois ainda carecemos de muitas discussões até a determinação suficiente do ente de razão.

Nem sempre é possível, logo no início de uma discussão conceitual, fazer todos os esclarecimentos lingüísticos concernentes as acepções possíveis do termo em questão e fixar, a partir desse esclarecimento, a acepção que será inequivocamente adotada. Há discussões teóricas (as dialéticas) que tem por fim trazer à luz as múltiplas acepções de um mesmo termo (de uma mesma “voz”). Apenas depois desse pôr para fora as camadas implícitas do discurso real é que pode ser distinguida e classificada a multiplicidade implícita existente de significações.

Uma discussão teórica que pode começar com termos bem determinados e inequívocos já tem história. As múltiplas acepções são recolhimentos sistematizantes de usos não necessariamente congruentes. Daí a importância do contexto: não há, pois, necessariamente um único significado correto para todas as ocasiões, como também pode não haver, numa certa esfera, mais do que uma única acepção cabível. O esclarecimento nunca está no começo. Temos que, como primeira tarefa deste capítulo, determinar o sentido do termo “ente de razão”.

Suárez apresenta várias acepções usadas - umas com mais freqüência, outras com menos - para daí retirar a acepção técnica em que o termo será empregado. O ente de razão é dito “de razão” porque tem alguma relação com a razão, com a mente, com o intelecto. Isso é o que há de comum em todas as acepções, pois não faria o menor sentido usar esse nome se não houvesse nenhuma relação à razão.

No entanto, com isso, o problema não está resolvido, mas, na verdade, está meramente posto. São diversos os modos segundo os quais algo pode estar em relação com a razão. São, pois, a partir da divisão desses modos, que podem ser divididas as acepções do termo “ente de razão”. Tem-se, assim, como necessária, uma relação à razão, mas de que relação particularmente se trata quando se usa o termo em questão em sua significação técnica própria? Passemos, agora, pelas diversas acepções.

2.2. Ente de razão como efeito da razão

Tem relação à razão todo ente que foi feito por ela²². Tomemos um sapato. Um sapato não existe no mundo se não tiver sido antes produzido por um processo artificial ou técnico. Um casal de animais selvagens pode dar origem a filhotes mediante um processo natural. Não há necessidade aqui de nenhuma intervenção da razão, ao menos na medida em nos restringimos a uma explicação científica racional natural. O filhote é um ente natural, uma coisa natural.

Porém o mesmo não pode ser dito do sapato. As forças da natureza nunca seriam capazes, por si só, de produzir um sapato. Necessariamente a razão tem que estar presente. Isso não significa que a razão seja capaz de fazê-lo sem a elaboração das forças da natureza, mas apenas que a natureza não pode fazê-lo sem a colaboração da razão. O artífice sapateiro antes de produzir o sapato tem que tê-lo na mente. Na verdade, não o sapato a ser produzido, mas um modelo ou exemplar do sapato. É a presença desse modelo na mente que faz que o processo de execução do sapato não seja uma sucessão de ações aleatórias e desconexas, mas uma seqüência de ações coordenadas visando a um mesmo fim: o sapato como produto final do processo.

O corpo do sapateiro, ao agir coordenadamente, tem como causa a vontade. Mas a vontade que causa os movimentos corporais é mediada pela mente que dá a direção do movimento segundo o modelo ou paradigma preexistente. Assim é possível ver que o sapato tecnicamente produzido tem como causa exemplar e eficiente a razão. Trata-se, pois, de um ente de razão.

O modo de relação à razão é o de um efeito à sua causa. Porém a razão aqui tem eficiência real, isto é, o produto final do processo técnico de produção – o ente artificial – é um ente real: o ente artificial é uma coisa artificial. Ora, ainda que haja uma relação à razão, essa não pode ser a acepção apropriada para essa discussão, pois se busca o ente de razão que se opõe ao ente real. Aqui ente de razão opõe-se a ente de natureza (ou natural),

²² “Non potest autem ratione confirmari haec pars, nisi prius explicemus quale esse, aut qualem essentiam habeat hoc ens rationis, de quo loquimur. Cum autem ens rationis, ut ipsum nomen prae se fert, habitudinem dicat ad rationem, merito distingui solet multiplex ens rationis, iuxta diversas habitudines. Est enim quoddam ens, quod effective fit a ratione, vera tamen et reali efficientia; quomodo omnia artificiata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt, non est tamen in usu haec appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulariter appellari.”. Suárez, F. D.M., vol. VII, págs. 392-393.

daí ser mais conveniente chamá-lo ente artificial. Ente natural e ente artificial são dois tipos de ente real; o ente natural é um efeito real da natureza e o ente artificial (enquanto artificial) é um efeito real da arte (ou técnica), que é um hábito da razão.

A primeira das acepções possíveis não é usual, pois o modo de relação do efeito à causa não é capaz de destacar alguma característica própria do efeito nele mesmo, o que dá origem a uma denominação imprópria.

2.3. Ente de razão como acidente da razão

Mas a segunda acepção mostra-se como denominação mais própria. Nesse segundo caso, o modo de relação do ente de razão à razão é como o de um acidente a seu sujeito de inerência²³. Tomemos uma pedra branca. O branco é uma forma accidental de qualidade. Essa forma branco não pode existir independentemente da pedra. Por isso, se diz que, se, por um lado, a pedra tem um modo de ser auto-subsistente, por outro lado, o branco tem um modo de ser dependente.

Essa dependência consiste na necessidade de inerência, isto é, de ser na pedra. Se o branco é na pedra, então a pedra é branca. Ainda que uma substância não possa existir sem acidentes, não se pode dizer que a substância depende de algum de seus acidentes, mas apenas que depende da “accidentalidade”, ou melhor, depende de que haja acidentes, mas não este ou aquele acidente.

Porém, com o acidente, isso não acontece, pois um determinado acidente depende de uma determinada substância. Se for corrompida a substância, será destruído também o acidente. Isso porque o acidente não é um ente puro e simplesmente, mas um “ente de

²³ “Aliud est habitudo ad rationem ut ad subiectum inhaesionis, et est magis propria denominatio, nam accidens dicitur esse eius subiecti in quo est, quia accidens est entis ens, et ita omnes perfectiones, quae inhaerent intellectui, sive ab illo fiant, sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis. Sed nunc non est sermo de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine.”. Suárez, F., D. M., vol. VII, pág. 393.

ente”, isto é, ente-acidente do ente-substância. Mais concretamente, no mundo real, não há meramente o ente singular branco, mas o branco da pedra, o branco da parede ou o branco da nuvem etc.

Apenas por abstração mental é que o branco ganha uma existência “separada” e “independente”. Ora, essa relação de substância e acidente não se dá apenas com esses casos mais triviais usados como exemplos, mas também pode ser encontrada na razão, no intelecto. A razão é uma parte da alma de um homem. A alma é a substância ou forma substancial desse homem. Assim podemos dizer que a razão é substância.

Como qualquer substância existente no mundo real, a alma racional também tem seus acidentes. Imaginemos uma alma racional “vazia”. Suponhamos também a presença, diante dessa alma racional, de algo que seja proporcionado à sua captação, por exemplo, a forma branco. A mera presença dessa forma diante do intelecto dá início ao processo de captação. O intelecto age apreendendo a forma e o resultado final (o fruto ou produto) desse processo de apreensão é um conceito intelectual: o conceito de branco.

A ação (processo, movimento) de captação tem como fim o conceito, que é um ato, que, por sua vez, é uma qualidade do intelecto. Mas qualidade é um acidente; e, como dissemos acima, a razão é substância. Assim, o conceito é um acidente da razão. Temos, pois, aqui, um outro caso concreto do esquema abstrato “acidente da substância” (“ente de ente”), a saber, conceito da razão. Desse modo de considerar, pode inferir-se que o conceito (intelectual ou racional) é um ente de razão.

Contudo não podemos parar por aqui. A razão, como substância, é um ente real, uma coisa. Mas, mais do que isso, o conceito da razão é um ato real, é uma coisa accidental. Sob esse ponto de consideração, não há nenhuma distinção com respeito ao exemplo da pedra branca. A pedra é coisa substancial, o branco é coisa accidental (branco da pedra). Assim também: a razão é coisa substancial, o conceito é coisa accidental (conceito da razão).

A pedra é sujeito de inerência (ser-em) do branco, tal como a razão é sujeito de inerência do conceito. Ora, tanto o branco como o ato conceitual mental são entes reais. Desse modo, ainda não encontramos a acepção técnica própria do termo ente de razão, pois o conceito é ente de razão porque não é acidente de nenhuma outra coisa que não da razão,

porém não é ente de razão enquanto se opõe a ente real. Não é, pois, esse modo de relação à razão que nos dá a acepção procurada. Passemos agora à terceira acepção candidata.

2.4. Ente de razão como objeto da razão

Nesse ponto, toma-se como ente de razão aquele que diz respeito à razão ao modo de objeto²⁴. Cabe lembrar que, no primeiro caso, tivemos a relação do ente-efeito (real) à razão como causa eficiente ou exemplar; no segundo caso, vimos a relação do ente-acidente (real) à razão enquanto substância ou sujeito de inerência. Na relação técnica de efeito à causa não se tem, senão remotamente, uma ligação com o processo de conhecimento. É certo que não há o hábito racional da técnica ou arte sem que isso seja o resultado de um processo de conhecimento. No entanto, o processo técnico de produção não é um processo de conhecimento, mas um processo de ação ou feitura, ou melhor, de realização (tornar real) do artefato.

Outra situação bem diferente ocorre com o segundo caso. O ato conceitual mental é o produto direto de um processo de conhecimento. No mais das vezes, quando se fala em conhecimento, não se faz referência ao processo de conhecer, mas a seu resultado, isto é, ao ato final. O conhecimento é, pois, aquilo que se dirige a seu objeto, que tem por fim seu objeto. O processo de conhecer não tem por termo o objeto de conhecimento, mas o ato de conhecimento e apenas esse, por sua vez, dirige-se ao objeto.

Como já vimos na discussão da segunda acepção, o ato mental não pode ser o ente de razão propriamente dito, pois é ente real. Não há conhecimento sem esse ato real, que é na mente. Mas ainda temos que acrescentar um ponto relevante. A mente, antes de se encontrar posta diante do seu objeto, é “vazia”. Essa vacuidade é que possibilita sua abertura ao mundo, isto é, não meramente a possibilidade de interação “física” com o

²⁴ “Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum obiecti, nam quia cognitio fit per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitae ad cognoscentem, dicitur res cognita esse in cognoscente, non solum inhaesive per suam imaginem, sed etiam obiective secundum seipsam.”. Suárez, F., D. M., vol. VII, pág. 393.

mundo, mas também de captação (ou apreensão) do mundo, ou seja, a possibilidade de tomar o mundo como objeto.

Essa mente “vazia” não apenas está sem nada, mas encontra-se capaz de receber as formas das coisas do mundo exterior. Desse modo, podemos dizer que a mente é “insaturada”, que apenas na presença coisa cognoscível ela se satura (ao menos parcialmente) e age segundo a forma recebida da coisa. A forma da coisa enquanto foi recebida pela mente (a “espécie inteligível”, que é um hábito mental) é princípio de ação. Essa ação é aquela a que já nos referimos, a saber, o processo de conhecer.

Temos, assim, na mente, não somente um acidente real que é resultado do processo de conhecer, mas também um acidente real que é o princípio desse processo. Ora, ainda que esses dois acidentes tenham funções muito distintas, ambos são acidentes qualitativos da mente. Isso significa que, se há conhecimento mental, há pelo menos dois acidentes que existem (realmente) na mente como num sujeito. Mas, se há conhecimento, há também objeto de conhecimento. Onde está esse objeto?

Um ente real pode existir no mundo real sem ser conhecido. Isso não impede em nada sua caracterização como ente real ou coisa. Aliás, ainda que de modo não suficiente, uma característica relevante do “real” é sua independência com relação à alma cognoscente. O real existe e age no processo da natureza. Se esse processo “ontológico” passar a ser apreendido e conhecido, então os elementos constitutivos desse processo serão o resultado final da análise cognoscitiva. Tais elementos constitutivos são coisas concretas e movimentos reais concretos. A existência de um processo “gnoseológico” em nada prejudica a existência do prévio processo “ontológico”. Dito de outro modo, o mundo real pode ser captado sem deixar de ser real, isto é, o surgimento de algo interior ou imanente ao cognoscente como resultado da captação cognoscitiva não transforma o real conhecido em algo imanente, mas o conserva em sua exterioridade e transcendência.

O real conhecido está, na fase inicial do processo de conhecimento, “fora” do cognoscente, mas, também na fase final desse processo, permanece “fora”. Por isso, podemos dizer que o conhecimento é conhecimento do mundo real tal como ele é, embora o modo de conhecer seja segundo àquele que conhece. Contudo não se pode deixar de lado o fato de a coisa conhecida ser “assimilada” ou “atraída” ao cognoscente de diversos

modos. Isso nos interessa aqui, pois o modo objetivo de “assimilação” ou “atração” é que está sendo discutido nessa terceira acepção de ente de razão.

Mas falemos antes do outro modo. Conforme ao que já mostramos, a coisa conhecida pode estar no cognoscente mediante uma representação (uma “imagem”) sua. Na verdade, desse modo, não é a coisa mesma que está na alma, mas um signo dela, algo que aponta para ela, que está na alma em lugar dela; e isso para que, mediante esse signo, a alma possa dirigir-se à coisa. Esse signo atua de modo semelhante a uma regra de direcionalidade: dirigir-se para esta coisa, não para aquela outra; assim (com esse “conteúdo”), não de outro modo.

A representação da coisa conhecida é uma coisa na alma, mas não é a coisa conhecida. Mas dizer apenas isso não basta, pois não há apenas um tipo de representação do conhecido, mas há dois tipos. A parte apreensiva da alma é parcialmente insaturada, vazia, carente de forma. O que não tem forma não age, pois forma é princípio de ação. Como a insaturação da alma não é apenas algo negativo, mas sobretudo uma capacidade de receber formas (uma capacidade de saturar-se, preencher-se), a mera presença, diante da alma apreensiva, de uma forma dá origem, na alma a uma nova forma que tem a função de signo da primeira, que representa.

Nesse ponto, a alma não está mais vazia, mas está enformada pela nova forma representante da coisa presente. Essa forma representante (a “espécie inteligível”) é algo que existe na alma intelectual ao modo da inerência. A existência da espécie, como já dissemos, dá origem à ação de conhecer, que resulta no ato de conhecimento, isto é, o conceito intelectual. O conceito também é uma representação da coisa conhecida: de algum modo, mediante o conceito, a coisa conhecida está no intelecto. Mas o conceito também é um acidente real da alma e, assim, existe nela ao modo da inerência.

Até aqui fizemos alguns passos meramente para sabermos o que não é o objeto do conhecimento: a espécie e o conceito são representações da coisa conhecida, mas não são o objeto do conhecimento. De modo diverso das muitas tendências do idealismo (sobretudo na filosofia moderna), para a visão realista do conhecimento, o objeto do conhecimento é algo exterior ou transcendente ao ato de conhecimento. O conhecido não é um produto do ato de conhecimento, mas o ato mesmo de conhecimento é gerado como resultado de um processo de captação daquilo que está, no mundo real, para ser conhecido.

Ora, o conhecido é a coisa, o ente real, que não perde em nada sua realidade em razão dessa captação psíquica. Na terceira acepção candidata, o ente de razão é aquilo que diz respeito à razão porque é objeto da razão. Mas, segundo o que expusemos, o objeto do conhecimento é a coisa mesma conhecida. Na verdade, a coisa conhecida é dita estar “no” cognoscente apenas na medida em que é termo extrínseco do ato. Desse modo, o objeto do conhecimento não é uma representação da coisa, mas a coisa por si mesma.

Se isso é verdade, embora o objeto tenha de fato alguma relação com a razão, ele não pode ser o ente de razão na significação técnica restrita procurada, pois o objeto do conhecimento é real. O mesmo empecilho que apareceu antes nos casos do efeito (real) da razão-causa e do acidente (real) da razão-sujeito aparece aqui também no caso do objeto da razão-conhecimento, a saber, a realidade do pretense “ente de razão”.

2.5. Ser objetivo e ser real

De que ente, pois, falamos quando tomamos “ente de razão” restritivamente como ente irreal? Até agora, na terceira acepção, discutimos apenas o objeto de conhecimento, que sempre é real. Na verdade, com mais precisão, o ente objeto de conhecimento é real atualmente (em ato) ou possivelmente (em potência). Se conheço este eclipse que ocorre agora, então conheço algo real em ato. Quando digo que conheço algo real, refiro-me a algo que tem sua própria constituição e seu próprio conteúdo essencial por si mesmo, sem qualquer interferência do intelecto apreensivo. Quando, além disso, digo que conheço algo real atual, refiro-me ao fato dessa coisa ter existência (ser existencial) agora. Isso significa que não me refiro a uma coisa que teve sua existência ontem (antes, no passado) ou que só terá seu ser existencial amanhã (depois, no futuro).

Que a coisa possa ter existência presente (atual), passada ou futura, isso não interfere em nada no fato de sua constituição como coisa, isto é, como ente que tem essência (conteúdo essencial) própria independentemente de qualquer operação mental. Assim, se conheço (pela mente) o eclipse que ocorrerá amanhã, então conheço algo real em potência. Amanhã, quando esse algo, além de ser real, for atual, nada terá sido acrescentado em sua realidade (em seus predicados reais), mas apenas será coisa com

existência atual. Conhecer, portanto, algo atual ou algo possível é, em qualquer dos casos, conhecer algo real.

Assim, de nada adiantaria propor o “ente de razão” não como o objeto atual de conhecimento, mas apenas como objeto possível: ainda aqui teríamos um ente real. Parece, pois, que o objeto de conhecimento não é o ente de razão. Sabe-se que o conhecimento é um ato da razão. Com isso, sabe-se também que o objeto do ato de conhecimento é um objeto da razão. Vimos que esse objeto de conhecimento não pode ser, sem mais, o ente de razão, pois é um ente real. É importante ressaltar aqui que o fato de algo ter ser real não impede de possa ter, ao mesmo tempo, ser objetivo. Este eclipse que ocorre agora tem ser real. Esse ser real decorre, como já vimos, do fato desse eclipse ter um conteúdo essencial no mundo sem qualquer interferência de um ato psíquico cognoscente.

Que tal evento natural seja tomado como objeto de conhecimento pela mente cognoscente é algo que apenas se soma à realidade do evento real. Na verdade, há, ainda que seja difícil de se aceitar esse modo de expressão, um ente com dois “seres”. Expliquemos isso um pouco mais. O eclipse, enquanto tem um conteúdo essencial independente da alma, tem meramente ser real, é coisa. Mas, enquanto é coisa, com respeito à alma, é captável ou cognoscível. As coisas são, pois, passíveis de serem tomadas pela mente como objetos.

Quando essa captação ocorre, o ser real do ente real não se vai, mas permanece. O ato de conhecimento não tem o poder de “desrealizar” os entes reais. No entanto, o ato de conhecimento tem o poder de dar um novo ser ao ente antes meramente real. Essa coisa, na medida em que é termo do ato de conhecimento passa a ter, com respeito a esse ato, também ser objetivo. Não há, a partir da constituição do ato de conhecimento, um outro ente-objeto, mas o mesmo ente real (com ser real) é que passa a ter, concomitantemente, ser objetivo.

Chega-se, assim, a uma estranha conclusão para pensamento filosófico e científico de matriz idealista: coisa e objeto são o mesmo. O eclipse conhecido, isto é, o eclipse-objeto de conhecimento é o mesmo que o eclipse-coisa. Se a história da cultura ocidental não tivesse passado de modo tão marcante pelo idealismo, ou melhor, pelo “representacionismo”, talvez fosse um despropósito insistir tanto nisto, a saber: que aquilo que é conhecido no ato de conhecimento é a coisa. O que também pode ser afirmado

juntamente com isto: o processo de conhecimento não é, principalmente, um processo de produção, mas um processo de captação ou apreensão do real.

É evidente, a partir do que foi dito acima, que o processo de conhecimento também é um processo de produção real, a saber, da produção real do conceito. Mas o conceito não é o ente conhecido (o objeto de conhecimento), mas um ente mediante o qual a alma conhece a coisa. Vê-se, desse modo, que, para compreender a abordagem realista do conhecimento, não basta a distinção dos entes em diversos tipos e categorias, mas é imprescindível a distinção dos modos de ser desses entes.

Retomando nossa discussão sobre o ente de razão, podemos reafirmar agora com mais segurança que o ente objeto de conhecimento, por ser também real (além de objetivo), não é o ente de razão.

2.6. Ente de razão e o mero ser objetivo de algo

No entanto, quando se fala de objeto, não se refere meramente aos objetos de conhecimento. A razão não apenas pode captar entes reais, mas também pode pensar entes irrealis. Ora, se a mente funciona assim, então o campo de objetos da razão não se reduz ao campo de objetos do conhecimento, mas inclui os objetos do mero pensamento.

Há entes que têm somente ser real (seja atual, seja potencial), pois não são tomados como objetos; são apenas coisas. Há entes que, além de ser real, têm também ser objetivo, pois são captados pela alma: esses são coisas e, ao mesmo tempo, objetos. Mas, agora, cabe introduzir mais uma possibilidade ao lado dessas duas supramencionadas. Há entes que têm somente ser objetivo, ou seja, que não são coisas. Esses entes existem apenas na razão que os pensa. Paremos um pouco aqui. Vale destacar que usamos aqui a palavra “pensar”, mas não a palavra “conhecer” ou “captar”. Ora, conhece-se ou capta-se só a coisa, o ente real. Porém pensa-se aquilo que não é real.

Mas o pensamento, para que não seja pensamento de nada, mas de algo (de algum ente), precisa ter objeto. Contudo esse objeto não é mais uma coisa tomada como objeto, mas apenas um ente que existe meramente como objeto de pensamento. Vamos a um

exemplo muito usado: o da escuridão. Se, de uma sala em que há luz, digo “a sala é luminosa”, então constato algo que se dá na natureza das coisas, a saber, a presença de luz na sala. Essa afirmação (ou juízo afirmativo) é verdadeira porque diz o que de fato se dá no mundo real ou, dito de outro modo, corresponde à realidade. Mas a verdade desse juízo o torna um conhecimento, que é uma apreensão verdadeira do real.

Por outro lado, se, de uma sala em que não há luz, digo “a sala não é luminosa”, então também aqui constato algo que se dá na natureza das coisas, a saber, a ausência de luz. Tanto a ausência de luz, como a presença de luz são captadas pela mente a partir da estrutura da realidade. Do mesmo modo como a presença de luz na sala não é uma criação mental, a ausência de luz também é real: a primeira é um ser real, a segunda é um não-ser real. A negação, assim como a afirmação anterior, é verdadeira. Há, pois, juízos negativos verdadeiros, isto é, conhecimentos negativos.

Até aqui temos apenas objetos de conhecimento, ou seja, objetos da ordem das coisas. No entanto, se, com respeito à sala em que não há luz, digo “a sala é escura”, as explicações dadas até agora, ainda que necessárias, não são suficientes. A luz pode ser captada pela mente. Mas mais do que isso, o ser (a presença) da luz e o não-ser (a ausência) da luz também podem ser captados mentalmente. Tudo captado a partir do real, do que é coisa. Mas, pergunta-se: e com respeito à escuridão, é captada?

Para responder a essa questão, é necessário lembrar que o objeto apropriado da mente é o ente. Com isso, por sua própria natureza, a mente é levada a tomar como ente aquilo que não é ente; e isso como que para completar sua operação de captação. Na sala em que não há luz, a luz é pura e simplesmente um não-ente, o que, pois, é captado é o não-ser da luz.

Se a mente parasse por aqui, então não haveria nada de novo, mas também não poderia existir a afirmação “a sala é escura”. Contudo a mente pensa aquilo que não é ente como ente. O resultado disso, em nosso exemplo, é que o não-ser da luz torna-se o ser da escuridão na sala. O ente escuridão é o novo objeto da mente. Esse não é mais objeto de conhecimento, mas meramente objeto do pensamento.

O mais relevante agora é notar que, com relação ao ente escuridão, podemos dizer que ele tem ser objetivo, porém não podemos dizer que ele tem ser real. A escuridão não é uma coisa, mas somente um objeto de pensamento. Não se conhece a escuridão, mas

apenas se pensa. Na verdade, conhece-se a luz, a presença de luz e a ausência de luz. A escuridão é uma criação pensante da razão enquanto transforma num ente (escuridão) aquilo que é mera ausência de outro ente (luz). Temos aqui, pois, um ente irreal. Mais ainda, temos um ente irreal justamente na medida em que é objeto de pensamento. Mas, como o pensamento é um ato da razão, esse objeto é ente irreal enquanto guarda relação à razão. Eis o ente de razão procurado. O ente de razão, na sua acepção técnica restrita, é o ente-objeto da razão-pensamento²⁵.

Desse modo, nota-se que não basta caracterizar o ente de razão como aquele que tem ser objetivo na razão, mas como aquele que tem apenas esse ser, isto é, que não tem, ao mesmo tempo, ser real. Assim, agora sabemos que há meras coisas, coisas-objeto (de conhecimento) e meros objetos (de pensamento da razão).

Foram muitas as razões que levaram ao dito aristotélico da multiplicidade das significações do ser. Não cabe aqui entrar nesse complicado tema ontológico, se não o mais, certamente um dos mais complicados de toda a história da filosofia. No entanto, convém ressaltar que aqui, onde se trata do ente de razão, não se pode deixar de lado esse pressuposto filosófico que, durante todo o tempo, atua como pano de fundo histórico e sistemático. Na verdade, a desconsideração desse fato tornaria sem sentido muitas das distinções propostas. Toquemos aqui apenas no ponto de maior gravidade. Se não se aceita que “ser” (ou “ente”) é dito de muitos modos, então há um único modo. Ora, se há um único modo, não cabe fazer distinções quanto ao modo de ser dos entes, mas só são possíveis distinções de gêneros de entes.

Decerto que, ao se aceitar a multiplicidade de sentidos do ser, ainda continua sendo cabível a distinção categorial. Assim, por exemplo, o ente pode ser dividido em mineral,

²⁵ “Id autem, quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter per se convenit, obiici autem rationi est extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat.”. Suárez, F., D. M., vol VII, págs. 393-394.

vegetal e animal; ou, então, a cor pode ser dividida em azul, amarelo, vermelho etc. Mas, todas essas divisões são internas ao ente real. Ainda que pertencente a gêneros diversos, tudo isso a que acima se fez referência é coisa, isto é, tem o mesmo modo de ser, a saber, o ser real.

Tudo é coisa, embora o conteúdo essencial real (“de coisa”) seja diverso: o que é ser animal não é o mesmo que o que é ser vegetal, porém o ser de ambos é de mesmo modo ou se diz numa mesma significação. Essa diversidade do ente não dá conta da diversidade do modo de ser. Tomemos o amarelo, isto é, a forma amarelo. Nosso amarelo é uma forma real qualitativa de cor que existe num canário. Essa forma tem, no canário, ser real. No mundo, independente de qualquer apreensão da alma, essa forma consiste numa unidade de conteúdos reais. Se esse canário amarelo existe aqui e agora, então essa forma real é atual; se não, é possível. Deixemos de lado, por agora, a forma real em potência, pois é irrelevante para nossa discussão, visto acrescentar dificuldades desnecessárias.

Nosso canário amarelo existe, pois, aqui e agora diante de nossos olhos. O contato, pelo meio luminoso, de amarelo e potência de visão (que reside no olho), dá origem ao processo de captação, que resulta num ato de conhecimento sensorial (no caso, visual). “Na” alma, ou melhor, “na” potência visiva da alma, o amarelo tem um novo modo de ser: o ser objetivo. Sabemos que o princípio do processo de conhecimento (a “espécie sensível”) e o produto desse processo (o “conceito sensorial”) são entes reais na alma (têm ser real), porém não tratamos deles aqui, mas do amarelo por si mesmo, forma que é no canário. O amarelo, embora fique com seu ser real no canário, passa a ter um ser irreal no sentido da visão. Assim, como já afirmamos antes, a coisa exterior (ao ato) é objeto.

Reflitamos agora acerca de uma importante consequência da recusa da tese da multiplicidade dos modos de ser. Se apenas há um modo de ser, na verdade, há apenas o modo do ser real. Tudo o que é, é coisa; se não é coisa, não é. Isso não tem repercussão apenas na ontologia, mas também na gnoseologia. Mais do que uma mera repercussão, isso impossibilita uma concepção realista do conhecimento. Se tudo é coisa e o objeto de conhecimento é no cognoscente, então o objeto de conhecimento é real no cognoscente. Mas o que é real no cognoscente é, por exemplo, o conceito ou representação. Assim o objeto de conhecimento passa a ser a representação, mas não mais a coisa. O acesso direto (ou, para alguns, o único possível) é à representação. A representação deixa de ser “meio acessante” às coisas, para se tornar um meio a que se tem que acessar (“meio acessado”)

antes de se acessar à coisa. A representação, de “janela”, passa a “barreira” ou, na melhor das hipóteses, “pedágio”. Mas isso também muda a própria constituição da representação psíquica, a saber, sua intrínseca direcionalidade à um ente exterior.

As conseqüências da negação da tese da multiplicidade repercutem também no ente de razão. Ora, não apenas a coisa-objeto deixa de ser concebível, mas, sobretudo, o mero objeto irreal. O ente real tem (quando tem) ser objetivo de modo extrínseco e accidental. Ser ou não ser tomado como objeto pela alma em nada interfere na constituição de sua realidade (essência) e na sua existência atual. Contudo, no caso do ente de razão, essa independência não ocorre, pois aqui apenas há entidade enquanto objetividade.

A luz tem ser real e pode ter também ser objetivo, mas a escuridão tem apenas ser objetivo, isto é, apenas é enquanto objeto do ato de pensamento. Se é negada a possibilidade do modo de ser objetivo, não apenas a coisa exterior passa a não ser no cognoscente, como, muito mais, os entes de razão tornam-se puro nada.

O resultado disso é uma tese “contra-intuitiva”, que, no melhor dos casos, tenta resolver o desconforto com uma análise imanente de representações, mas discutir isso aqui extrapolaria nosso tema. Para resumir, sem a multiplicidade do ser, o ente-objeto (incluindo o ente de razão), propriamente falando, pura e simplesmente não é e, com isso, conhecimento é ato de produção (“real”) imanente à “subjetividade”.

Nossa exposição acerca do ente de razão não tem o propósito de esgotar todas as discussões e classificações possíveis, mas apenas fazer um recorte conceitual bem determinado para que fiquem ressaltados os aspectos relevantes ao desenvolvimento geral deste trabalho. Não se tem como foco o problema do ente de razão por si mesmo, nem mesmo o problema específico da relação de razão como tal, mas os passos dessa discussão estão funcionalizados à temática - mais ampla - da relação ao objeto. Com esse alerta, cabe salientar que muito do que é apresentado e discutido neste capítulo também serve – e é até mesmo indispensável – à compreensão de diversas outras partes da pesquisa.

2.7. Ente de razão e denominação extrínseca

Passemos agora a um novo ponto de grande significação conceitual. Como já dissemos, não apenas os resultados “positivos”, isto é, aqueles que nos mostram o que algo é, mas também os resultados “negativos”, isto é, aqueles que nos mostram o que algo não é, são importantes. Chegaremos, mais adiante, a um novo resultado positivo, que trará mais clareza na determinação conceitual do ente de razão. No entanto, antes disso, vale determos um pouco em algo que nos levará a um resultado negativo de transcendente repercussão.

Vimos que o ente de razão é, propriamente falando, aquilo que tem apenas ser objetivo na razão, ou seja, que não tem também ser real “fora” da razão. O ente de razão é, pois, aquele que tem sua entidade constituída na medida em que é objeto da razão. Isso levou a que se concebesse o ente de razão como uma denominação extrínseca²⁶. Mas o que significa ser uma denominação extrínseca?

As denominações podem ser extrínsecas ou intrínsecas: é imprescindível entender essa divisão. No entanto, antes de qualquer outra coisa, cabe esclarecer a significação do termo “denominação”. Temos aqui um termo que tem, pelo menos, uma significação dupla. “Denominação” pode significar a imposição do nome. A imersão no mundo real - não apenas de um indivíduo humano isolado, mas de uma coletividade historicamente situada que tem a necessidade vital de comunicação – faz com que o homem, em razão de sua estrutura natural, para além de uma mera interação física com o mundo, apreenda a

²⁶ “Est ergo quorundam opinio, entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam, qua res cognita denominatur ab actu intellectus secundum aliquam proprietatem, aut conditionem convenientem quatenus cognita est, quae denominatio potest esse multiplex. Prima omnium videtur esse illa, qua dicitur res esse cognita, nam haec etiam est denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, et non cadit in rem, nisi prout est obiective in mente. Deinde sunt denominationes sumptae ex variis operationibus intellectus, ut ex prima, esse universale, genus, definitum, etc.; ex secunda, affirmari, negari, etc.; ex tertia, esse antecedens, consequens, etc. Nam quod haec omnia sint entia rationis, communis omnium consensus est; et patet, quia nihil reale est in rebus sic denominatis, et tamen ita concipitur et dicitur, ac si esset aliquid. Item, quia illas denominationes aequae tribuuntur non entibus, nam etiam privatio cognoscitur, affirmatur, negatur, etc. Quod vero hae denominationes praecise sumantur ab actu intellectus, quo res cognoscitur hoc vel illo modo, probatur, quia ex eo praecise quod intellectus cognoscit rem, dicitur res esse cognita; unde, licet intelligere in ipso intellectu sit vera res illam intrinsece afficiens, tamen in obiecto, intelligi est tantum rationis denominatio, atque ita ens rationis. At vero ex quo intellectus cognoscit rem tali modo, verbi gratia, abstracte, denominatur universalis, et sic de aliis.”. Suárez, F., D. M., vol. VII, págs. 400-401.

existência de semelhanças substanciais entre as coisas. Essa apreensão de semelhanças possibilita a divisão dos entes apreendidos em grupos segundo a semelhança. A possibilidade de dividir, com base real, o mundo real em grupos apresenta uma nova necessidade, a saber, a de criar novos tipos de signos sensíveis capazes de mediar o processo de comunicação.

Não basta mais um mero signo sensível que designa uma certa coisa individual concreta, mas tem-se que criar signos capazes de designar os grupos de coisas substancialmente semelhantes. Daí nascem os nomes. Para entes de um determinado grupo com determinadas características semelhantes, dá-se o nome de “leão”, para entes de outro grupo com outras características, dá-se o nome de “cavalo” e, assim por diante, até que a divisão da realidade possa ser suficientemente expressa na linguagem humana. Nesse sentido, a saber, o de imposição de nome, “denominação” é sempre um ato da razão.

Contudo, há outro sentido possível. Em vez de imposição de nome, denominação pode significar aquilo pelo que o ente recebe seu nome. Paremos um pouco aqui. Decerto que os nomes são signos por convenção e não por natureza. Assim, os entes que são denominados com o nome de “leão”, poderiam sê-lo com o nome “cavalo”, ou com outro nome qualquer. Essa afirmação apenas realça o caráter arbitrário da forma do signo. No entanto, se for convencionalizado que se denominem “leão” os entes de um determinado grupo, qualquer outro ente que aparecer com as mesmas semelhanças substanciais também terá que ser denominado “leão”, sob pena de, em caso contrário, ser desconfigurada a própria estrutura expressiva e comunicativa da linguagem.

Ora, com isso, percebe-se que, ainda que os nomes sejam signos convencionais, aquilo que determina se um certo ente receberá, ou não, este ou aquele nome (que é convencional) não é algo convencional, mas algo que se depreende da natureza das coisas. No primeiro sentido de “denominação”, denominante é o ente racional que impõe os nomes, porém, no segundo sentido, denominante é algo que existe nas coisas mesmas: a denominação é, nesse caso, o ente denominante mesmo. Usaremos aqui a segunda significação.

Nosso próximo passo é distinguir a denominação extrínseca da denominação intrínseca. Tomemos um cão branco. Esse cão é constituído de matéria, forma substancial de cão e formas acidentais, dentre as quais a forma accidental qualitativa de branco. Em

razão da presença da forma cão, essa coisa recebe o nome “cão”; mas em razão da presença da forma branco, essa coisa recebe o nome “branco”. Tanto a forma substancial, como as formas acidentais de uma coisa são partes constitutivas dessa coisa: são intrínsecas à coisa. Desse modo, a forma cão e a forma branco são denominações intrínsecas ou formas denominantes intrínsecas da coisa cão.

Tomemos agora dois cães brancos. A mesmo acontece com cada um deles com respeito a suas formas substanciais e a suas formas acidentais de branco. Mas, além disso, como já vimos, em razão da existência concomitante dos dois, surge, em cada um deles, uma certa relação de semelhança. Essas duas relações são mútuas. A relação de semelhança que existe em um dos cães, na medida em que é uma forma real acidental, é uma forma dominante intrínseca desse cão; e, por isso, o cão não apenas é chamado “cão” e “branco”, mas também “semelhante a...”. Uma denominação intrínseca é, pois, uma forma que constitui a estrutura real interna de uma coisa.

Passemos agora à denominação extrínseca. Esse é um ponto de grande importância, pois a discussão acerca de se os entes de razão são denominações extrínsecas mobiliza conceitos centrais deste trabalho. Fica claro que, no caso das denominações intrínsecas, a razão do nome está na natureza mesma da coisa nomeada. Isso significa que não se trata de um nome dado em decorrência de uma mera criação ou pensamento da mente, mas em razão daquilo que resultou de um processo de captação do real.

Se a explicação dada se restringir a isso, então parece não haver outra possibilidade a não ser dizer que a denominação extrínseca, na medida em que não consiste numa forma existente intrinsecamente na coisa denominada, é algo que diz respeito meramente ao ato da razão. Mas vejamos o porquê disso não ser toda a verdade. Quando se fala em denominação intrínseca, não basta dizer que se trata de uma forma real, isto é, que pertence aos entes de compõem o mundo real, mas tem-se que determinar algo mais: não é suficiente estar no mundo real, mas é necessário pertencer à constituição real da coisa mesma denominada.

Como vimos no exemplo do cão, as formas cão e branco, para serem formas denominantes intrínsecas, não apenas são partes do mundo real, mas são partes da coisa denominada. Mas que diferença relevante há nisso? Podemos dizer que essa diferença não apenas é relevante entre outras, mas decisiva. Ora, é possível existir uma forma

denominante real sem que essa forma seja parte da coisa mesma denominada. Se a forma é real, então não se trata de uma ficção mental. Mas como é possível algo nomear realmente e “de fora” uma coisa?

Tomemos novamente nossos dois cães, mas em outra situação. Agora não só os dois cães são no mundo real, mas um deles também vê o branco do outro. Nada do que foi dito acima fica excluído, porém temos que lançar luz sobre outros novos aspectos relevantes. Quanto ao cão que vê, constata-se que ele não só está no mundo real como parte real, mas também apreende parte desse mundo, isto é, toma para si parte da realidade desse mundo como objeto. O objeto próprio da potência de visão é a cor. Não é toda a realidade que é objetivada pelo ato de visão, mas apenas, segundo nosso exemplo, o branco. O ato de visão é uma forma que existe no cão que vê. Na verdade, é uma forma real accidental qualitativa da alma apreensiva sensorial. Essa forma accidental é parte intrínseca do cão que vê. Assim também é uma forma denominante intrínseca desse cão, pois, em razão da presença dela, o cão é dito “vidente”. Temos aqui apenas mais um caso de denominação intrínseca, mas um caso que diz respeito ao conhecimento sensorial.

Essa coisa cão agora é chamada “cão”, “branco”, “semelhante” e “vidente”; e é chamado por todos esses nomes pela mesma razão, a saber, pela presença intrínseca nele, em cada caso, de uma determinada forma denominante intrínseca. Mas o que é mais importante, com isso, ainda não foi salientado. O outro cão, ou seja, aquele que, em nosso exemplo, não vê, tem acrescentado ao rol dos seus nomes adequados também este, a saber, é chamado “visto”. Pergunta-se, de onde provém esse novo nome? De algum ato da razão ou da constituição real interna do cão visto mesmo? Pode, de início, parecer estranho, mas nenhuma das alternativas é a resposta correta.

Mas por que não seria em decorrência de um ato da razão? Escolhemos propositalmente um exemplo em que ocorre um ato de conhecimento sensorial num animal bruto (irracional). Isso para que fique mais evidente a ausência de ato de razão na coisa observada. Se falamos num ato da razão, só podemos tratar aqui de um ato do observador, mas não do que é observado. Ora, mas o observador capta o fato do outro cão ser visto do mesmo modo como capta todos os outros aspectos, isto é, o fato de ele ser cão, branco etc.

Pensar que o ser visto é algo meramente posto pela mente observadora nos levaria, se formos conseqüentes, a, em última instância, transformar tudo numa mera representação

(ou posição) do “sujeito” observador. O cão não é visto em razão do fato de ser representado por uma mente observadora, mas em razão de o ser, na realidade, independentemente de qualquer observação.

Se não é em decorrência de um ato da razão, por que não seria então em decorrência da própria constituição real interna? Para encaminhar a resposta a essa questão, tem-se que pôr uma outra questão: que modificação real ocorre não cão visto em razão de ele ser visto? A resposta é: nenhuma modificação real. O cão permanece sendo constituído internamente pelos mesmos predicados reais que antes. Na verdade, quem sofreu uma modificação real interna foi o cão vidente, pois, como resultado do processo de visão (conhecimento visual), nasceu nele um novo acidente real, a saber, o ato de visão. Daí passar a existir nele uma nova denominação intrínseca que funda o nome “vidente”.

No entanto, no cão visto, não nasceu nenhuma modificação real. Contudo, ainda assim, nasceu uma nova denominação fundante do nome “visto”. Essa denominação fundante existe no mundo real, mas não na coisa denominada. Nota-se que a forma dominante é no cão vidente. Enquanto denomina intrinsecamente, funda o nome “vidente”, mas enquanto denomina extrinsecamente, funda o nome “visto”. O cão visto é chamado visto em razão de ser o termo do ato de visão. Porque há um ato de visão real no cão vidente, e esse ato tem como objeto o branco do outro cão, o cão sujeito do branco visto é denominado de fora, mas com fundamento no real.

Desse modo, o ser visto não é algo posto (pensado) pela razão, nem algo que exista na coisa vista, mas em outra coisa (na coisa vidente). O ser visto, como mero termo do ato de visão, é, para a coisa vista, algo real e extrínseco. Ainda que o ente de razão possa, de algum modo, ser uma denominação extrínseca, não se pode de modo nenhum dizer que uma denominação extrínseca seja sempre um ente de razão. E isso não pode ser dito sempre nem mesmo com respeito a todo ato de razão, pois há aqueles que consistem em denominações extrínsecas e não produzem entes de razão²⁷.

²⁷ “... illam sententiam non posse esse veram quantum ad hanc generalem regulam, quod denominatio extrinseca ut sic constituat ens rationis. Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione; ergo etiam denominatio ab illa proveniens, quamvis extrinseca, realis tamen est, et non est tantum obiective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem eius. Dices: hoc ipso quod est sola

No caso acima, tomamos para objeto de nossa análise um determinado tipo de conhecimento, a saber, o conhecimento sensorial (ou sensitivo, ou dos sentidos), ou melhor, mais determinadamente: tomamos, dentre todos os tipos desse conhecimento (auditivo, tátil etc.), o conhecimento visual. No entanto, tudo o que falamos pode ser estendido não apenas ao conhecimento sensorial, mas ao conhecimento em geral, ou seja, inclusive ao conhecimento mental.

Desse modo, o ato de visão, o vidente e o visto podem ser substituídos pelo ato de conhecimento, o cognoscente e o conhecido. Isso é relevante quanto ao conhecimento mental, intelectual ou racional. Também o intelecto quando capta o ente real homem, isto é, não este ou aquele homem, mas a forma homem (o conteúdo formal homem, a natureza homem), essa forma é dita “inteligida” (ou conhecida por conhecimento intelectual), porém não nasce aqui, em decorrência do ato mental de captação, nenhum ente de razão, ainda que esse ato seja uma forma denominante extrínseca (denominação extrínseca) com respeito à forma (denominada) homem. Essa última forma é aqui denominada “inteligida” pelo simples fato de ser objeto (ou termo) do ato de intelecção; mas esse simples fato ocorre no mundo real, isto é, independentemente de um observador, pois o ato de intelecção é uma forma real que se dirige realmente a seu objeto real.

2.8. Ato de conhecimento direto, ato de conhecimento reflexo e ato de pensamento

denominatio, non potest esse plus quam ens rationis, nam denominatio opus rationis est. Respondetur: si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum; hoc enim modo etiam denominatio intrinseca, quantum ad impositionem nominis denominativi, est opus rationis; sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quae non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quae ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem praedicamentalem, quam transcendentalem.”. Suárez, F., D. M., vol VII, págs. 402-403.

Mas de onde poderia surgir, a partir do caminho que já começamos a trilhar em nosso exemplo, o ente de razão? Para responder a essa pergunta, cabe fazer uma nova distinção quanto aos tipos de ato de conhecimento. Já distinguimos antes o conhecimento em sensorial e intelectual, mas isso ainda não é suficiente para nossa análise. Ainda resta uma importante distinção a ser feita, a saber, aquela entre conhecimento direto e conhecimento reflexo.

Tanto o conhecimento sensorial, como o intelectual são possíveis no modo direto. Ato de conhecimento direto é aquele que se dirige diretamente à coisa conhecida mesma: um certo ato de visão dirige-se diretamente a um certo vermelho; um certo ato de inteligência dirige-se diretamente à forma homem etc. No ato direto, a coisa (proporcionada a cada tipo de potência cognitiva que produz o ato) é o objeto de conhecimento.

Passemos agora ao modo reflexo. Primeiramente é necessário salientar que o ato de conhecimento reflexo - ao menos no modo completo que nos interessa aqui - apenas é possível no conhecimento intelectual, embora nem todo conhecimento intelectual seja reflexo. Mas a palavra “reflexo” pode gerar confusão. Temos, pois, que entender o que significa aqui “reflexão”. Não se trata do mero ato de voltar-se a si mesmo como quando, por exemplo, alguém conhece que vê, ou conhece que conhece. Assim ainda não temos o ato reflexo de que nos ocupamos aqui. Na verdade, o ato reflexo (reflexão) é um ato comparativo (comparação) em que um pensamento surge a partir de um conhecimento previamente disponível.

Trata-se de um voltar-se não meramente a si mesmo, mas, mais do que isso, de voltar-se ao conhecimento que se tem e, após isso, criar um novo pensamento por comparação. Vejamos isso mais concretamente. Tomemos um certo homem (animal dotado de intelecto). Nosso homem vê agora um certo branco. Quanto a esse ato de visão, não há distinções com respeito àquilo que já expusemos no caso do cão vidente. Mas, também agora, nosso homem conhece que vê o cão. Esse segundo conhecimento tem por objeto direto o ato (real) de visão, porém não o branco (real), que é objeto indireto, ou seja, objeto (branco) do objeto (visão do branco).

Aqui se pode notar que nosso homem conhece que conhece o branco. Mas não apenas isso, pois, daí decorre que nosso homem conhece que o branco é conhecido.

Conhecer que o branco é conhecido significa conhecer não apenas que há um ato de visão, mas também que esse ato tem o branco como objeto.

Contudo, até agora, não houve a reflexão (intelectual) ou comparação que buscamos, isto é, a que dá origem ao ente de razão. Esse ente surgirá daquilo que poderíamos chamar de tendência racional ao “simetrismo”. Explico-me. O ato de visão é uma afecção real surgida no vidente (o homem real) como resultado do processo real de ver. Esse ato tem uma relação real ao objeto real branco.

Mas, e com respeito ao lado da coisa vista? Ora, que a coisa seja vista apenas pode ser dito por denominação extrínseca, ou seja, por uma forma que existe em outra coisa, a saber, pelo ato de visão que existe no vidente. Essa denominação extrínseca é real, pois está no mundo real, e não apenas na mente. Porém, na coisa vista, não surge, por força do processo de conhecimento, nenhuma afecção ou acidente (qualidade, relação etc.) real. A coisa permanece “intacta” no que concerne a seus predicados reais intrínsecos.

Dada essa situação, o intelecto, na ânsia de “completar” o que não está na natureza das coisas, pensa como sendo na coisa conhecida uma afecção recíproca àquela que é na coisa cognoscente. Apenas para o intelecto, a coisa conhecida, porque há ação (processo, movimento) de conhecimento, padece, isto é, há nela uma paixão (processo de padecer). Além disso, desse padecer resulta a qualidade de ser conhecida e também a relação de ser conhecida. Tudo isso que é pensado pela mente não é no mundo real, ou seja, tem apenas ser objetivo na mente pensante (forjante), e não ser real. Temos aqui, desse modo, o ente de razão²⁸.

²⁸ “... actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatur et declaratur, quia ille actus, quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis; ut in privatione, verbi gratia, in tenebris, supponitur aliqua cognitio lucis, ut remotio vel negatio eius concipiatur per modum oppositae affectionis. Similiter ut cognoscatur paries visus, supponitur cognitio alicuius visionis terminatae ad ipsum, et tunc concipi potest in ipso pariete quasi passio quaedam in eo proveniens ex visione, quae circa illum fit. Sic ergo, late loquendo, dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam, et quasi fundatam in illa, quae, generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur.”. Suárez, F., D. M., vol. VII, págs. 407-408.

A relação do cognoscente ao conhecido é real, mas a relação do conhecido ao cognoscente é de razão. Isso porque a primeira tem, além do ser objetivo na mente cognoscente, também ser real no mundo exterior, porém a segunda tem apenas ser objetivo na mente pensante, que finge haver mutualidade relacional. Assim, por esse ato de ficção, a coisa conhecida não apenas é (realmente) objeto (termo) de conhecimento, mas é ente correlativo por ser (segundo o pensamento) sujeito de relação (de razão). Essa relação de razão (do conhecido ao cognoscente) nasce, pois, de um ato cognoscitivo de comparação.

Retomemos, em síntese, os passos. De início, há o conhecimento da coisa. Daí há o conhecimento do conhecimento (da coisa). Com isso, há o conhecimento do ser conhecido da coisa, mas, até agora, essa coisa apenas é conhecida enquanto é objeto de conhecimento. Entretanto, o intelecto, ao conhecer a coisa enquanto conhecida, não se limita a tomá-la como termo de conhecimento, mas a faz sujeito da relação de ser conhecido. Nesse último passo, por comparação com o conhecimento do conhecimento (da coisa), o conhecimento do ser conhecido (da coisa) leva à criação, pelo pensamento, de um ente irreal.

Cabe ressaltar mais uma vez: se o intelecto não pensasse a coisa como sujeito da relação de conhecido, mas a tomasse apenas como termo da relação de conhecimento, então não haveria nenhum ente de razão, pois tudo se daria no mundo real, e apenas seria também intelectualmente captado. O intelecto, assim, pensa como sendo (aqui: a relação de conhecido) aquilo que, no real, não é, mas sempre a partir de algo que é (aqui: a coisa como objeto) e é conhecido. O ente de razão nasce, portanto, de um ato intelectual de ficção a partir de uma comparação.

Esse é o resultado “positivo” obtido depois do resultado “negativo” da discussão sobre a denominação extrínseca. Como já afirmamos um pouco acima, trata-se da caracterização do ente de razão em geral, e não apenas da relação de razão discutida. Voltemos ao exemplo da escuridão. Passos semelhantes podem ser observados no processo de criação do ente escuridão. Há o conhecimento da presença de luz. Depois o conhecimento da ausência de luz que, se parasse por aqui, não produziria nenhum ente de razão, mas apenas constataria um não-ser real. No entanto, por comparação com o conhecimento anterior, e por não se abster de pensar como ente aquilo que não é, a razão fabrica a escuridão, isto é, a “entificação” (só na razão) do mero não-ser (real) da luz.

A linguagem, se não devidamente analisada, ao invés de deixar explícitas as distintas origens desses dois modos de ser, colabora para o nivelamento e, com isso, para as confusões que não se limitam a meras questões de palavras, mas repercutem na própria atividade conceitual teórica e prática. Quando se diz “a pedra esquenta a água” e “a água é esquentada pela pedra” não se diz, do ponto de vista ontológico da realidade, o mesmo que quando se diz “o cão conhece o branco” e “o branco é conhecido pelo cão”; porém lingüisticamente as estruturas são as mesmas.

Esse nivelamento ontológico não permite que venha à baila, entre outras coisas, a peculiaridade do conhecimento em todos os seus aspectos, a saber, potência de conhecimento, princípio da ação de conhecimento, ação de conhecimento, ato de conhecimento, objeto de conhecimento e coisa conhecida. Como se pode perceber a partir do que foi discutido, o problema da relação de razão e o problema da determinação da natureza do conhecimento e da natureza da relação ao objeto são interligados. Muitos outros aspectos estão encerrados no problema do conhecimento, mas, sem uma noção do tipo de relação de razão que é forjada em virtude desse “autoconhecimento”, a natureza da relação de conhecimento não poderia, por contraste, ser esclarecida.

A relação de conhecimento é um ente real. Contudo é uma relação real de determinado tipo, ou melhor, mais do que isso, não é apenas uma relação, mas, no caso do conhecimento do concreto atual, duas relações reais marcadamente distintas. Mostrar isso é tarefa dos próximos capítulos. Resta alertar que, neste capítulo, não se ocupa do ente de razão em todas as suas divisões, mas principalmente da relação de razão “recíproca” (impropriamente falando) da relação real de conhecimento.

Assim, não se trata nem mesmo de todas as diversas subdivisões possíveis da relação de razão, o que, em muito, ultrapassaria nosso recorte temático. No entanto, algumas breves menções a outros tipos de ente de razão podem elucidar nossa matéria. O ente escuridão, a que já nos referimos, é ente de razão, porém não uma relação de razão: trata-se de uma privação. Outra privação é a cegueira, pois, no mundo real, apenas é, ou não é, a potência de visão. Contudo, pelo ato intelectual de reflexão, o não-ser (real) da potência de visão torna-se o ser (de razão) da cegueira. Dentro dos entes de razão que são negações em sentido amplo, a privação é uma subdivisão que consiste naquela negação ou carência de forma num sujeito apto. Ao lado da privação, há a negação em sentido estrito, que consiste numa mera carência de forma. Quando digo “o cão não é preto”, meramente

removo o preto do cão, ou seja, constato o não-ser real do preto no cão; entretanto, quando digo “o cão é não-preto”, crio um ente de razão (o não-preto) a partir de uma mera remoção real.

Não cabe aqui abrir discussão paralela, que daria lugar a outra tese, mas cabe apontar para o fato de não apenas as enunciações falsas suscitarem, quanto ao objeto, o problema do ente de razão, mas também muitas enunciações verdadeiras como, por exemplo, “a noite é escura” e “o homem é não-azul”.

Além das negações em sentido amplo, o ente de razão contém diversos tipos de relação de razão, dos quais alguns são menos importantes, como as relações de razão que meramente têm, como sujeitos, entes de razão, por exemplo, a semelhança de cegueira e surdez; e outros, ainda que ultrapassem os limites deste trabalho, são filosoficamente muito relevantes, como as assim chamadas “intenções lógicas” ou “segundas intenções”, por exemplo, espécie, gênero, universal, sujeito, predicado, cópula, proposição, antecedente, conseqüente etc.

Capítulo III

A relação transcendental

3.1. Introdução

Nosso propósito, neste trabalho, é o de esclarecer a natureza da relação de conhecimento ou, dito de modo mais adequado, da relação cognoscitiva ao objeto. Todas as demais discussões devem ser tomadas como essencialmente vinculadas a esse propósito. Não se adota, pois, uma postura tratadística com respeito a cada um dos pontos enfrentados, mas, pelo contrário, opta-se metodologicamente por fazer recortes a fim de que não fique à margem a questão condutora.

Os pontos discutidos, para que manifestem o sentido que lhes foram atribuídos, carecem de ser apreendidos de modo contextual a partir da função que ocupam na argumentação integral. Com isso, e não apenas neste capítulo, muitos outros aspectos também, em princípio, relevantes para cada matéria isoladamente considerada são deixados de lado, porém não sem que o teor funcionalmente significativo – ou, ao menos, julgado significativo - tenha sido explorado.

Como já adiantamos em outras oportunidades, a relação de conhecimento (ao objeto) pode ser entendida em *duas* significações. Na verdade, diferentemente do que ocorre na maioria das vezes em que há dupla significação, não temos, neste caso, que determinar qual das duas acepções é a correta, ou a mais conveniente para ser empregada. Nossa tarefa é mais complexa que isso. Decerto que temos que imprescindivelmente explicitar as duas significações. Entretanto, essas duas significações serão usadas, pois o que, até agora, ainda chamamos “relação de conhecimento” é algo que tem *estrutura ontológica complexa*; e isso de modo que os dois significados do termo caibam, pois cada um designa um determinado item que compõe essa estrutura. Vale dizer, contudo, que a intelecção completa do que acaba de ser dito somente será possível no final do próximo capítulo. Mas cabe agora que tratemos da relação transcendental na medida em que, num

dos sentidos, a relação de conhecimento é uma relação transcendental, embora não se resuma meramente a isso.

3.2. Ente transcendental e ente categorial

De início, tem-se que esclarecer o significado de “transcendental”. Também é usado, nesse contexto, o termo “transcendente”, mas, segundo cremos, não há distinção conceitual, pois aparecem como termos lingüisticamente intercambiáveis; nem mesmo nos parece haver uma distinção semântica, por assim dizer, de matiz, a não ser quanto às origens históricas do uso da palavra por outros autores, o que, sem ter a importância negada, será deixado de lado nesta pesquisa.

Começemos pelo que *não* é transcendental. A experiência grega de mundo que, com algumas mudanças, manteve-se na cultura ocidental até os primeiros indícios de começo da Modernidade é marcadamente “realista”. Não seria nenhuma novidade afirmar que o início do pensamento moderno é o início do “idealismo” (de “idéia” como ente mental, e não como forma) ou “representacionismo” (de representação mental).

Mas o que significa isso? Se tomamos uma posição idealista, então podemos caracterizar o realismo como ingênuo, isto é, como uma postura diante dos entes que assume pontos que, passados pela inspeção da razão, não conseguem resistir. De todas as esferas, teóricas e práticas, podem ser tomados diversos exemplos dessas visões contrapostas, porém aqui ficamos apenas no seu ponto que parece ser o mais fundamental: na postura realista, toda operação humana (pensar, dizer, agir etc.) tem início sob a *pressuposição fática da patência da consistência independente do mundo* com respeito a qualquer ato cognoscente ou pensante da alma (seja sensorial, seja intelectual).

O mundo não é (minha, nem nossa) *representação, nem* (intrinsecamente) *objeto de representação*, mas, ao invés disso, é originariamente *coisa*, ou seja, algo que tem essência (conteúdo essencial) por si mesmo, sem a atuação da potência psíquica de representação ou pensamento. Mais do que isso, o mundo é um *todo ordenado* de coisas que mudam, e isso de modo *complexo*, a saber, com diferenciação funcional dos agentes e portadores de mudança (ou movimento).

Ora, se isso *é* assim segundo a natureza das coisas, cabe *apreender* (com a alma) essa ordem preexistente. A apreensão dessa ordem leva à necessidade de descrição conveniente (no pensamento e na linguagem) dessa ordem. Não se trata assim, pois, de apreender um material amorfo a ser posteriormente estruturado, mas de apreender a estruturação mesma da realidade; e isso ao ponto de o modo de se dizer (e de se pensar) a coisa “coincidir” com o modo de ser da coisa. Conceito, linguagem etc. não são meros instrumentos ou aparatos de ordenação exterior do mundo, mas reflexos (espelhamentos, especulações) da própria estrutura do real.

Por um lado, uma questão moderna típica é a da possibilidade de acesso, por parte da subjetividade pensante, ao mundo exterior e, com essa, a questão da possibilidade, ou total impossibilidade, de verdade considerada como adequação às coisas. Se é negado o acesso ao mundo exterior, então, ou não há verdade (daí os relativismos), ou verdade é algo completamente distinto do que se concebe na postura realista (daí a verdade como pura objetividade, como validade universal etc.). Por outro lado, para destacar mais ainda o contraponto, uma questão típica do realismo é a da possibilidade de juízo falso ou de enunciação falsa, pois, se pensamento e linguagem são apreensões de mundo, e não meras produções arbitrárias, então a falsidade - isto é, a “apreensão” do que não é no mundo – parece, ao menos à primeira vista, impossível.

Nosso objetivo, com essas considerações, não é encetar um estudo, por contraposições, das duas posturas supramencionadas, mas apenas salientar a patência das coisas como princípio realista de pensamento, o que não parece necessariamente implicar ingenuidade. Desse modo, o mundo real se dá a conhecer segundo uma ordem que lhe é intrínseca. O processo de conhecimento não consiste meramente no apreender coisas isoladas ou desconexas, mas em apreender uma ordem real, em que há coisas que se assemelham, coisas que não se assemelham, e isso num grau maior ou menor.

Além disso, há coisas auto-subsistentes e coisas que dependem de outras, não somente para ser, mas também enquanto são; e assim por diante. Conforme as coisas são ordenadas no mundo, o intelecto as capta e, na medida em que as capta corretamente (segundo a ordem real), as conhece; portanto conhecer é reproduzir, na alma, uma ordem (ontologicamente) preexistente mediante uma ordem (gnoseologicamente) respectiva de captação. Assim, não deve causar espanto a afirmação de que as categorias são

ontológicas, gnoseológicas e lingüísticas. Mas, para a postura realista, as categorias são, antes de tudo, entes reais, ainda que abstratos.

Desse modo, falar, na tradição aristotélica, de entes segundo as categorias não é falar de entes concebidos segundo estruturas *mentais* de algum cognoscente, mas de entes apreendidos pelo cognoscente segundo a estrutura da realidade *extramental* mesma. O cognoscente não apenas *capta* a coisa singular a ser classificada (categorizada), mas *capta* também a própria categoria segundo a qual as coisas individuais *já estão* ordenadas independentemente do ato de captação. As categorias são gêneros *ontológicos* supremos sob os quais estão constituídas e ajustadas todas as coisas.

Não há, no mundo real concreto, nada que não seja uma coisa individual, mas, pelo fato dessas coisas estarem umas para as coisas segundo uma ordem, há a possibilidade de serem destacados grupos de coisas com atributos comuns, e isso até se chegar às categorias. Assim, o real é, por si mesmo, *categorizado* e, *por isso*, pode ser conhecido e dito segundo as categorias.

Dado um determinado ente real, pode se perguntar sob que categoria ele cai. Algo real pode ser um oquê, um quanto, um qual, um para-algo, um agir, um padecer, um onde, um quando, um estar ou um ter. Todo ente real que cai sob uma categoria é um ente real categorial. Desse modo, também o para-algo (relativo) ou relação é um ente categorial, ou melhor, uma relação real categorial, de que já tratamos antes e voltaremos a tratar depois.

Mas voltemos ao fato da apreensão do mundo. A fim de construir uma moldura dentro da qual possam ser situadas as categorias, propomos que alguns passos sejam seguidos. Imaginemos alguém posto no mundo. Não é necessário, nem mesmo razoável, identificar esse alguém como sendo um certo ser humano, pois, na verdade, a experiência que vamos descrever não é algo individual, mas algo coletivo; trata-se, pois, de um processo histórico em que há acúmulo de apreensões individuais por meio da linguagem e dos diversos modos de tradição. Quando se fala, portanto, de “experiência grega” não se refere meramente à experiência de algum indivíduo grego – por exemplo, Platão ou Aristóteles – mas de um todo social e cultural que se consolida mediante os muitos modos de objetivação do espírito.

Assim, não é descabido afirmar que a estrutura da linguagem é resultado da apreensão do mundo, mas, ao mesmo tempo, modo estruturante antecipado de uma

apreensão posterior; mas, mais do que isso, é um modo estruturante que se originou não apenas da vivência de um único indivíduo em sua singular história de vida, porém de toda a coletividade dos antepassados e conviventes.

Feitas essas breves considerações, retornemos a nosso “experimento de imaginação”: alguém posto no mundo. Qual é o dado imediato para esse alguém? Seriam as coisas? De fato, trata-se da captação do real - isto é, das coisas – mas não são coisas individualizadas que se mostram num primeiro momento, porém o dado mais primitivo é a mudança, o movimento: há mudança. Contudo essa mudança não se mostra como mero fluxo desordenado, pois, se assim fosse, nem mesmo haveria mudança, ou mais, nem mesmo poderia haver apreensão desse fluxo.

A mudança se dá segundo uma ordem: há regularidade, medida, ritmo. Mas afirmar apenas isso também não basta, pois se trata de uma ordem complexa. Mas o que significa complexidade? Usamos aqui o termo “complexidade” para designar uma ordem na qual não meramente há muitos elementos que operam, mas onde há elementos que operam por diferenciação funcional: não é, pois, tudo que faz tudo, mas há coisas determinadas que operam de determinado modo segundo sua própria natureza.

Desse modo, não só não temos um mero fluxo, mas também não temos uma mera “massa” amorfa (ou uniformizada) de elementos operantes. Conhecer de modo devidamente articulado essa estrutura de realidade é ser capaz de distinguir todos esses aspectos de uma ordem complexa, isto é, com diferenciação funcional. Vejamos isso mais concretamente. Tomemos um fruto com semente que se despreza de uma árvore e cai em solo fértil. Nesse momento, inicia uma nova vida, pois há o desligamento orgânico funcional com respeito à árvore “mãe”. Temos aqui *um indivíduo* vegetal distinto do outro indivíduo vegetal que lhe deu origem. Se, depois de alguns meses, voltamos a esse local, podemos ver esse *mesmo* indivíduo vegetal; e isso poderia acontecer diversas vezes até nos depararmos com uma árvore adulta, ou então com uma árvore velha prestes a morrer.

Em todos esses distintos pontos de tempo, encontraremos a *mesma* árvore, por exemplo, a mesma mangueira. Esse modo de descrever a situação provavelmente não causará nenhum estranhamento, pois assim se costuma - até hoje - pensar e dizer. Mas muitos aspectos dessa mangueira mudaram: tamanho, cor, figura etc. Não há dúvida quanto à existência dessas mudanças, entretanto todas elas são ditas mudanças ocorridas na

mesma (*numericamente* idêntica) mangueira. A permanência da mangueira como sujeito dessas mudanças é imprescindível para a ocorrência mesma das mudanças; se a mangueira, enquanto mangueira, fosse outra, não teria ocorrido mudança num *mesmo* indivíduo real, mas teria surgido *outro* indivíduo.

O nascimento de um novo indivíduo é um movimento - a geração – que resulta na forma que constitui aquele determinado indivíduo, sem a qual ele não mais seria. Essa é a substância ou forma substancial. Durante toda a vida do indivíduo essa forma permanecerá sem mudança. Quando ela deixar de ser, essa coisa individual também deixará de ser: é a corrupção.

Dissemos que a *forma substancial* não muda, porém não que a *coisa* concreta – a mangueira - não muda. Ora, a coisa individual concreta não é apenas constituída de sua forma substancial, mas também de matéria e de várias formas acidentais. Mas de onde vem essa distinção? Também da observação do movimento real. Nossa árvore, durante seu tempo de vida, muda, por exemplo, de cor. Dizemos, a partir disso, que a mesma árvore sofreu alteração de cor, isto é, um tipo de mudança segundo uma qualidade. Mas é possível a perda dessa nova cor advinda sem que a coisa individual concreta deixe de ser ela mesma.

Essa captação da mudança do mundo real é apenas uma dentre inúmeras outras que poderiam ser descritas em nosso “experimento de imaginação”. O que convém ser ressaltado é que, a partir dessa multiplicidade de tipos de movimentos e dos estados decorrentes deles, a divisão das categorias é feita segundo a realidade. Mas cabe agora mostrar que a realidade não é meramente o real *concreto*, mas também o real *abstrato*. Isso exige mais explicações.

O real concreto ou, como já falamos acima, a coisa individual concreta é o que existe *sem* qualquer ato da mente. Ora, o que existe assim é o composto individual de matéria, forma substancial e formas acidentais. Isso é o real no sentido mais forte possível. Entretanto, real não se reduz a isso, pois ainda há coisa após um certo tipo de abstração da alma. Não há, na concreção do real, por exemplo, um acidente separado de seu sujeito. Contudo a alma pode considerar o acidente separado do sujeito, sem com isso retirar seu conteúdo essencial, isto é, sem fazê-lo deixar de ser coisa.

Esse ato de separação ou abstração tem fundamento no real e, com isso, apenas pode se considerar como coisa separada aquilo que, de algum modo, opera fisicamente com independência. Sabemos que o vermelho (a forma vermelho) não pode existir realmente fora da superfície de um corpo, porém aquilo que é ser vermelho não está na dependência dessa inerência; assim, até mesmo é possível um estudo das cores, sem qualquer referência às superfícies que as portam. De modo semelhante é possível uma ciência dos números, figuras e sólidos (matemática) sem consideração da matéria e das outras formas que conjuntamente compõem os concretos em que esses objetos científicos são ao modo de inerência.

Também não existe concretamente, por exemplo, uma mangueira sem acidentes, isto é, um ente que seja pura substância mangueira, mas é possível, com base real, abstrair do resto e falar apenas das mangueiras para distingui-las, por exemplo, das laranjeiras etc. Os exemplos poderiam ser multiplicados à exaustão, porém já se pode retirar disso tudo um resultado relevante, a saber, a coisa individual pode ser concreta ou abstratamente considerada, e esse modo abstrato não elimina a natureza de coisa da coisa.

Se numa certa árvore há um certo verde, então tal verde, abstratamente considerado, é coisa individual abstrata; e, notadamente, essa coisa abstrata é que cai sob a categoria de qualidade. Apenas para evitar uma possível confusão, não se refere aqui à abstração universalizante, mas à abstração em geral, que pode ser operada já pelos sentidos, por exemplo, quando a visão apreende (da coisa concreta) apenas seu objeto próprio, a saber, a cor, que é um mero acidente qualitativo.

Se apresentada uma coisa individual concreta, não haveria como enquadrá-la numa categoria. Isso seria possível apenas depois do processo de abstração que faz muitas dessa coisa una. Assim, a forma mangueira é substância, a forma verde é qualidade, a forma semelhança (à outra mangueira) é relação etc.; e cada uma dessas formas é coisa, ainda que abstrata, pois tem sua essência, visto que pode ser determinado, para a forma mangueira, o que é ser mangueira, e assim também para as outras.

Não se deve, pois, tomar por coisa apenas o que é concreto, mas incluir no rol do real as coisas abstratas. Com efeito, se isso é desconsiderado, nem mesmo é mais possível de se falar em ente segundo as categorias como ente real. Os acidentes, enquanto são entes reais, podem ser considerados concreta ou abstratamente. Tomemos uma coisa branca. O

acidente qualitativo branco pode ser considerado concretamente, isto é, tal como se encontra na realidade antes de qualquer ato mental de abstração. Ora, na realidade não há o branco separado, mas apenas a coisa branca, e essa coisa é matéria, forma substancial e formas acidentais. Desse modo, o branco nada mais é, na concreção do real, do que uma parte da coisa total, ou seja, uma parte do composto real (o “sínolo”).

Sem, pois, o ato de abstração não há algo como “o” branco, mas só a coisa branca. Uma coisa concreta pode ser partida de modo real físico: por exemplo, uma pedra pode ser quebrada em diversos pedaços, que são partes reais, se forem considerados em relação à pedra total de antes, se não, são novos todos reais que, ajuntados, podem formar um mero coletivo. Quando se dá o referido ato de abstração mental, não ocorre nenhuma partição real, a coisa não é feita em pedaços, mas tem lugar apenas uma partição na medida em que a coisa é um objeto da mente; é, pois, uma separação segundo a razão, e não segundo a coisa.

Mas isso *não* significa que o produto dessa separação (abstração) seja algo meramente de razão. Tem-se que distinguir, na coisa abstrata, por um lado, seu conteúdo real e, por outro lado, seu caráter de abstrato. O *conteúdo* da coisa, sua consistência formal é algo tomado da ordem das coisas. Assim, o conteúdo branco, que é tal, e diverso do conteúdo preto ou do amarelo etc. não é um produto arbitrário da mente, mas um captado do mundo real.

No entanto, o *caráter de abstrato* (a “abstratidade”) dessa coisa não é algo captado, mas produzido pela mente. É preciso tomar muito cuidado na consideração desses dois aspectos, pois, se não for assim, facilitam-se falsas contradições. Voltando à nossa coisa branca, podemos dizer que, concretamente, o acidente branco é esse “qual” que a própria coisa é enquanto é branca. Sob a consideração abstrata, o branco – ou melhor, abstratamente, a “brancura” – é algo que é na coisa; e, em virtude dessa inerência – a saber, da brancura na coisa – essa coisa é branca. Trata-se de dois modos de considerar. Por vezes, um pode ser mais conveniente, por outras, o outro. Não há, assim, se devidamente tomados, um modo certo e outro errado. Apenas seria errado, por exemplo, tomar a coisa abstrata como existindo desse modo no mundo real.

Isso que expusemos usando o acidente “qual”, também vale para o acidente “para-algo”. A coisa é para algo, por exemplo, é semelhante. Esse é o modo concreto de

considerar. Mas se pode pensar e dizer isso de modo abstrato, a saber, que a relação – no caso, a semelhança – é na coisa. A coisa (total) é para algo ou relativa a algo, mas também a coisa (sem a relação, por abstração) é sujeito de relação, ou a relação é nela como acidente. A relação é, pois, uma coisa accidental abstrata; como coisa accidental, sem desconsiderar sua dependência ontológica com respeito ao sujeito de acidente, é um ente que tem seu conteúdo real por si mesmo, ou seja, tem essência, pode ser definido e também pode ser objeto de ciência (tudo na abstração de seu sujeito).

Nesse sentido, e isso é o mais importante para nós agora, é, do modo explicado acima, um todo real e, assim, constitui uma categoria (gênero de coisa) especial. Mas tudo, e não só a relação, que pode ser um todo real é um ente categorial. Posta essa longa exposição do ente categorial (e, em especial, da relação categorial), tem-se alguma base para fazer a distinção de relação categorial e relação transcendental.

Uma possibilidade que, em princípio, apresenta-se para marcar essa distinção é a aplicação da já discutida distinção de ente real e ente de razão. Assim, sendo a relação categorial um ente real, por oposição, a relação transcendental seria um ente de razão. Mas, se esse fosse o ponto, então não haveria porque falar propriamente em relação transcendental, pois bastaria a relação de razão, ou alguma divisão sua.

Contudo a aventada possibilidade tem que ser descartada, posto que a relação transcendental não tem meramente ser objetivo na mente, mas tem, antes disso, ser real; a relação transcendental é algo que existe no mundo real e, se pode ter ser objetivo, é somente por poder ser captada - mas não criada - pela alma. Mas, se a relação transcendental é algo de *real*, por que não é suficiente a relação real categorial?

A resposta a essa questão pressupõe aprofundamento na natureza da relação transcendental para que seja possível compará-la com a relação categorial, sobre que já discutimos. Primeiramente cabe insistir no fato da relação transcendental ser real. Ora, se é ente real, então tem que poder ser apreendido pela alma apreensiva a partir da constituição mesma dada do mundo. Aqui nasce uma dificuldade nada desprezível: como é possível existir na realidade algo que não seja coisa? Isso merece explicação.

Vale lembrar que há coisas concretas e abstratas; portanto, dizer que algo não é pura e simplesmente coisa significa negar que é coisa, tanto concreta, como abstrata. A forma pura homem é coisa abstrata, pois, na origem, é parte de um certo homem, e ganha

coisidade independente apenas após o ato de abstração. Mas *ganha* essa consistência própria, com abstração do homem concreto: de parte de um determinado homem real, passa a ser um todo real, que tem como seu conteúdo apenas aquilo que é ser homem.

É possível prosseguir no caminho da abstração e, da coisa abstrata homem (abstrato de concreto), abstrair o animal, que é também coisa abstrata (abstrato de abstrato). A forma animal antes era parte do homem, agora é um novo todo real abstrato. Temos, assim, diversas coisas: forma homem, forma animal etc.

Passemos agora, mais diretamente, à discussão comparativa das relações reais categorial e transcendental. Como pertencente a uma categoria, a relação categorial é coisa, e coisa abstrata. Ora, como vimos, ser coisa significa ser um todo real. Isso também pode ser dito de outro modo: um ente-coisa, por ser um todo, é algo, por si mesmo, completo. Mas o que significa “completo” aqui? É evidente não que se trata de uma completude no sentido de independência para existir concretamente – isto é, sem abstração da alma - no mundo real, pois, se assim fosse, nenhuma coisa abstrata seria completa, posto que nem os acidentes podem existir fora da substância, nem a substância pode existir sem acidentes; e, mais do que isso, a forma (substancial ou acidental) não pode ser sem matéria.

Entretanto, o termo “completo” tem outra significação, a saber, algo completo pode ser aquilo que tem essência (conteúdo essencial) independente da essência de outro. Isso pode ser constatado não apenas no caso da forma substancial, mas também, de uma certa maneira, no caso da forma acidental. A forma qualitativa branco é uma forma (acidental) completa que advém à forma substancial (unida à matéria) cão. Pode se dizer o que é ser branco – isto é, definir a forma branco, ou dar a sua essência – sem levar em consideração sua dependência com respeito ao cão; nesse sentido, a forma branco é uma forma completa.

O mesmo vale para a forma relacional categorial, pois é possível dar a definição de, por exemplo, semelhança sem considerar aquilo em que a semelhança existe ou, dito de outro modo, aquilo a que a semelhança advém. A relação categorial é, pois, uma coisa acidental e, como tal, ainda que nos limites da acidentalidade, é coisa completa.

Mas isso também pode ser visto de outro ponto, a saber, considerando aquilo em que a relação categorial existe, ou seja, seu sujeito de inerência. Como a relação categorial é acidental, ela não constitui a natureza de seu sujeito, pois, se assim fosse seria essencial a

essa natureza, mas apenas advém a ela, isto é, pode deixar de ser nela sem que, com isso, o sujeito perca qualquer traço essencial. Aliás, acidente – aquilo que advém a algo, ocorre em algo ou adere a algo - é algo pensado justamente em razão da possibilidade de não existir (ou de passar a existir) num sujeito.

Sujeito de acidente e acidente são, do ponto de vista da divisão dos entes em categorias, coisas, mas duas coisas, isto é, cada um uma coisa abstrata. Para ligar com o que mostramos logo acima, são, enquanto coisas, dois entes completos; mais do que isso: são dois entes completos que são comparáveis entre si como sujeito e acidente. Desse modo, tudo o que cai sob uma categoria não apenas pode ser dito ente real, mas pode ser dito coisa, isto é, ente real completo.

Todo esse prévio percorrido conceitual foi feito para possibilitar o destaque do principal traço característico da relação transcendental. Vale lembrar que já foi descartada a caracterização da relação transcendental como relação de razão por se tratar de algo que está no mundo real, e não meramente no mundo objetivo (do pensamento da razão). Mas, por outro lado, do mesmo modo, também tivemos que descartar a caracterização da relação transcendental como uma coisa (ente real completo), pois, se assim fosse, não haveria como distingui-la da relação categorial.

O problema passou, pois, a girar em torno da possibilidade de se falar num *ente real* que não é, propriamente falando, *coisa*, nem concreta, nem abstrata (isto é, que não cai sob uma das categorias de ente). Ora, dentro do que é real, não há apenas coisas, mas também os *modos* (essenciais) de coisa, ou modos reais. Ainda que isso, por enquanto, seja somente uma distinção verbal, cabe guardar essa distinção: há, no mundo real, coisas concretas, coisas abstratas (coisas substanciais e coisas acidentais) e, além disso, modos reais, isto é, entes que modificam realmente uma coisa, mas que, por si mesmos, não são coisas.

Disso salta à vista uma primeira distinção, talvez a mais relevante para nossa discussão, a relação transcendental não é um acidente, ou seja, não é uma relação categorial; e, além disso, por não ser acidente (muito menos substância), não é um ente completo.

Quanto aos entes categoriais, podemos dividi-los em estes absolutos e relativos. Há categorias de entes absolutos, por exemplo, substância e qualidade. Ainda que uma seja a

categoria de substância e a outra uma das categorias de acidente, ambas são categorias de entes absolutos, pois nenhum ente que cai sob uma delas é definido por dizer respeito a outro, mas apenas pelo conteúdo que ontologicamente o constitui. Do mesmo modo que homem, cão ou mangueira – que são substâncias - são definidos pelo seu conteúdo essencial independentemente de qualquer referência a outro ente, assim também branco, doce ou justo – que são qualidades – são definidos por si mesmos, ou seja, de modo absoluto.

Por outro lado, há entes que, por sua própria natureza consistem em ser um puro referir-se a outro ente: esses entes são as relações. Na definição de relação é incluído o seu termo, mas – e isso é decisivo – esse termo é incluído apenas na definição, porém não na coisa mesma definida. A coisa mesma definida, isto é, a relação mesma não inclui em si o termo, mas dirige-se ao termo como a algo que lhe é extrínseco, que está fora. Aquilo, pois, que é definido é o mero referir-se a algo, o puro ter-se ou dirigir-se a algo; e esse definido é uma coisa. Nesse sentido, essa coisa não é coisa absoluta, mas coisa relativa. Temos, assim, sob a categoria de relação, coisas relativas.

Essas coisas relativas podem advir às coisas absolutas (substâncias ou acidentes absolutos) e fazê-los, por isso, referir a outras coisas absolutas. As relações categoriais – que são acidentes – são extrínsecas às coisas absolutas em que existem, ou seja, não pertence à natureza intrínseca do sujeito de inerência de relação a relação que lhe ocorre. Temos, por um lado, uma coisa absoluta e, por outro lado, outra coisa relativa; são, portanto, duas coisas, sendo que a relativa tem como conteúdo intrinsecamente pertencente à sua essência apenas o mero referir. Por mais que isso possa parecer estranho, esse puro referir é uma coisa, ou melhor, uma forma real categorial accidental relativa e, desse modo, em seu gênero de acidente, um ente real completo.

3.3. A relação transcendental em geral

Posto isso, sabemos um pouco do que a relação transcendental não é. Mas, se ela é um modo de coisa, de que coisa ela é modo? Nessa pergunta, já vem embutida uma característica da relação transcendental, a saber, a de ser intrinsecamente parte de uma

coisa. Não há algo assim como uma relação transcendental por si mesma, pois, desse modo, teríamos uma coisa, ainda que abstrata. Mas, sendo a relação transcendental sempre (isto é, ainda com a abstração mental) modo real, temos algo que nunca poderá ser um todo, mas sempre será parte. Mas parte de que? De alguma coisa que seja constituída intrinsecamente de tal modo que, independentemente da existência nela de alguma relação categorial, diga respeito à outra coisa²⁹.

Vamos a um exemplo. Tomemos um movimento de calefação, ou melhor, não o movimento em todos os seus aspectos, mas apenas a ação de calefação, o mero calefazer (o agir), ou seja, excluindo o outro aspecto segundo o qual o movimento pode ser tomado, a saber, a paixão de calefação, o mero ser calefeito (o padecer). O mero calefazer é um ente real categorial (coisa) que cai sob a categoria de ação ou agir.

Mas em que consiste intrinsecamente a ação de calefazer? Ora, como está manifesto no próprio nome da coisa, consiste em fazer algo ficar caloroso. O fim da ação de calefazer é um produto (um feito), a saber, o calor na coisa em que há calefação. O calor é uma forma real accidental na coisa calefeita, mas essa forma somente é atual quando já foi produzida pela ação; mas, se ainda se dá o calefazer, essa forma - ao menos perfeitamente constituída pela ação - ainda é meramente potencial (ou inatual).

No entanto, essa ação já se dirige a essa forma potencial como a seu ponto de chegada; a ação é um caminho, uma via para essa forma final. Quando a forma final (calor) é, a ação (calefazer) não é mais; e enquanto a ação é, a forma final ainda não é. Como discutimos acima, para que surja uma relação real categorial é imprescindível a presença de diversos requisitos, entre os quais está o requisito quanto ao termo, a saber, que o termo da relação tem que ser não só real, mas também atual, ou seja, não basta que aquilo a que

²⁹ “... relatio praedicamentalis est quaedam forma accidentalis, adveniens fundamento plene constituto in suo esse essentiali et absoluto, ad quod comparatur ut completa forma in suo accidentali genere, afficiens ipsum, et referens ad aliud. Respectus vero transcendentalis nec comparatur ut accidens, neque ut completa forma ad illam rem quam proxime actuat, et ejus est respectus; sed comparatur ut essentialis differentia, et consequenter ut ens incompletum in illo genere ad quod pertinet illa res quam actuat vel constituit, eamque non proprie refert ad aliud per modum physicae formae, sed illam constituit per modum metaphysicae differentiae, ut ordinatam vel relatam ad aliud.”. Suárez, F., D. M., vol VI, pág. 677.

se dirige seja real potencial, pois se exige a atualidade. Mas, com isso, temos um problema no caso descrito acima da ação de calefação.

Vimos que a ação refere-se ao calor, e isso necessariamente antes da forma atual de calor. Mais do que isso, não se trata meramente de um referir-se que advém à ação como um acidente advém a um sujeito de inerência, pois, se fosse retirada essa referência, essa ação deixaria de ser o que ela é. Vemos aqui duas características por completo incompatíveis com a relação categorial, que é forma accidental e refere-se sempre a algo real atual.

A relação da calefação ao calor não é um acidente da calefação, mas algo que pertence intrinsecamente à sua natureza. Essa relação é uma parte da natureza ou essência da ação ou, para usar outras palavras, um modo essencial (do ente real ação), que consiste em referir intrinsecamente a ação a seu termo real ainda potencial.

Da necessidade de reconhecer a existência real desse modo real, nasce, entre muitos outros casos, a relação transcendental, que é real (modo de coisa) e não-categorial (não é coisa relativa)³⁰. Não cabe aqui multiplicarmos os exemplos, porém resta assinalar que essa relação intrínseca e essencial não existe apenas nas ações, mas em outras categorias. Isso é importante para compreender uma dificuldade que lançamos no início deste capítulo, a saber, o porquê de chamar “transcendental” (ou “transcendente”) esse tipo de relação. A que, pois, esse ente transcende?

A resposta a essa questão é, agora, possível, pois esse modo real pode ser encontrado não apenas como modo de coisas que, por sua vez, caem todas sob uma mesma categoria, mas sob diversas categorias, por exemplo, substância, qualidade, ação, paixão

³⁰ “... respectum praedicalementem concipiendum esse tanquam formam quamdam minimam et accidentalem, quae non dat subjecto aliquid esse, nisi respicere aliud, neque ad aliquid aliud in natura deservit. Respectus autem transcendentalis non est concipiendus tanquam integra forma, cujus munus sit tantum referre, sed est essentialis modus, seu differentia alicujus formae seu entitatis, quatenus ad causandum aliquo modo, vel operandum circa alia, per se primo instituta est, vel e converso, quatenus ab alia essentialiter pendet. Et juxta hanc rationem explicandi hos respectus, potest ad eundem sensum reduci differentia superius tacta, quod respectus transcendentalis semper est intrinsecus et essentialis alicui entitati, sub entitate modos etiam reales comprehendendo; relatio autem praedicalementalis habet propriam et peculiarem rationem accidentis.“. Suárez, F., D. M., vol. VI, págs. 685-686.

etc. A relação transcendental não apenas não é uma relação categorial, mas é, pois, parte essencial de entes reais categorialmente distintos. Desse modo, ultrapassa ou transcende as barreiras da divisão dos entes em categorias, daí ser chamada “transcendental”.

Contudo, muito embora transcenda os limites categoriais, ainda está, sendo modo real, no mundo real e, por isso, nada tem a ver com o ente de razão. O referir-se da calefação (real atual) ao calor (real potencial) é algo real atual, e, assim, como qualquer ente real, pode também – mas não apenas – ser alvo da captação da alma e, com isso, ter ser objetivo.

Mostramos acima que os entes reais categoriais dividem-se em absolutos e relativos. Se o conteúdo essencial das coisas relativas reside meramente no referir-se a algo, a essência das coisas absolutas não aponta para nada exterior. No entanto, com a introdução da relação transcendental, a absolutez das coisas absolutas é posta em questão, ainda que sob um determinado aspecto novo. Não se trata, pois, de dizer algo contraditório, a saber, que as coisas absolutas (não-relativas) são relativas.

Sob o ponto de vista da definição da essência, os entes reais absolutos permanecem absolutos, contudo, sob o ponto de vista da consideração da totalidade das coisas (“criadas”), não há nada que seja, por assim dizer, absolutamente absoluto. Esse modo de ver tem sua origem na concepção cristã do mundo como criação divina³¹. Não convém,

³¹ “... non esse contra rationem rei absolutae, ut in sua essentiali ratione includat respectum transcendentalem, suae naturae proportionatum; nam revera inhaerentia aptitudinalis non est proprietas consequens naturam accidentis, sed est intrinseca essentia ejus, ut in superioribus ostensum. Quinimo verisimile est, in entibus creatis nullum esse ita absolutum, quin in sua essentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est ens per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam. Nam, licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi; non videtur autem posse concipi, aut esse sine transcendentali respectu et habitudine ad illud a quo pendet, in quo respectu maxime consistere videtur potentialitas et imperfectio entis creati ut tale est. Quidquid vero sit de completis entibus, ut sunt integrae substantiae, praesertim simplices et immateriales, quae inter creata entia videntur maxime absoluta, ex reliquis omnibus, quae incompleta dicuntur, nullum est ita absolutum, ut non includat essentialiter aliquem transcendentalem respectum. Et ratio est, quia omnia illa ex natura sua sunt instituta ad aliud, seu propter aliud; nam materia est propter formam, forma vero est ad actuandam materiam et complendum compositum, et accidens est ad substantiam, potentia ad actum, et actus propter objectum, et sic de reliquis. Unaquaeque autem res accipit modum entitatis accommodatum suo primario fini et institutioni; quia ergo omnes hae res

dentro dos limites já indicados desta pesquisa, entrar na discussão dessa matéria, pois teríamos que abordar uma série de pontos que em muito pouco nos ajudariam a atingir o escopo. Entretanto, apenas para mencionar o assunto, cabe lembrar que a divindade cristã unicamente é o absoluto, ou melhor, o “absolutamente absoluto”.

Na verdade, é o único a ter ser absoluto (criador), de que participam todos os outros (criaturas). Assim, tudo o que é criatura tem intrínseca e essencialmente uma referência ao criador como a sua causa: essa referência é uma relação transcendental. Não nos interessa estudar a relação transcendental sob esse aspecto, mas meramente na medida em que as “criaturas” entre si, enquanto são formas absolutas (isto é, enquanto não são relações categoriais), dizem respeito a outro, tal como o caso supramencionado da ação.

3.4. Relação transcendental e ato de conhecimento

Mas, assim, ainda não está delimitado plenamente nosso interesse, pois, com efeito, a relação transcendental que nos interessa é aquela que se encontra na natureza do ato de conhecimento, ou seja, aquela que é intrínseca e essencial ao produto final do processo de conhecer, isto é, o conceito, que é uma forma real categorial qualitativa da alma cognoscente. Fica, assim, latente a questão – que não será diretamente enfrentada aqui - de se a relação transcendental de conhecimento explica-se mediante a relação transcendental de criatura, ou esta é que se deixar pensar por aquela.

Cumpramos agora falar da relação transcendental de conhecimento, pois os diversos pontos tratados até aqui estão postos em função disso. Como adiantamos, relação de conhecimento é algo que se diz em dois sentidos. Um desses sentidos será objeto do

per se primo ordinantur ad alias, ideo talem modum entitatis accipiunt, ut intime includant habitudinem ad aliud, et haec est propria habitudo seu respectus transcendentalis; sunt ergo inter reales habitudines veras et secundum esse, aliquae transcendentales, quae ad speciale praedicamentum revocari non possunt, et ideo a praedicamentalibus distinguuntur.“ Suárez, F., D. M., vol. VI, págs. 675-676.

próximo capítulo, pois se trata de um tipo de relação real categorial; o outro sentido é o de relação transcendental. Vale frisar que não há necessidade de se optar por um dos dois sentidos, pois ambos são compatíveis e, como se vê adiante, em alguns casos, dão-se conjuntamente com respeito a um mesmo ato de conhecimento.

De passagem, já tocamos várias vezes no tema do ato de conhecimento e demais aspectos conexos, entretanto é conveniente que agora fique explicitada a categorização (ou enquadramento categorial) dos diversos entes envolvidos nisso. Aqui se trata principalmente do ato cognoscitivo humano; contudo apenas principalmente, mas não somente desse tipo de ato cognoscitivo. É, por assim dizer, algo como um lugar comum que seguiu o pensamento cartesiano – isto é, pensamento do pai, não apenas do racionalismo, mas de toda a filosofia moderna – considerar, entre outras coisas, o problema do conhecimento como algo que tem sua origem nos humanos, ou no “mental”.

Decerto que, ao menos até onde nossa percepção alcança, quem se põe o conhecimento como problema é o homem. Mas não é a isso que nos referimos, mas nos interessa aqui o estudo do conhecimento não como algo posto por si mesmo pelo cognoscente, mas como um fato real que se dá no mundo real juntamente e em conexão com as demais coisas. Seria possível dizer que se trata de uma abordagem “ontológica” do conhecimento, visto que o ato de conhecimento é tomado como ente, ou seja, como algo da ordem do ser. Ainda que com perigo de gerar incompreensões, é cabível falar que o conhecer, “antes” de conhecer, é um ser que, por possuir certas estruturas ontológicas, especifica-se como um tipo de ser, a saber, o ente-conhecer.

A partir desse ponto de vista, uma “teoria do conhecimento”, não pode ter início, ao modo predominante da filosofia moderna, numa auto-reflexão imanente idealista da “subjetividade” (cognoscente, representante, pensante etc.), mas tem que iniciar com a análise realista das peculiaridades da estrutura do ente psíquico cognoscitivo. O originário aqui não é mais a vida do “sujeito-eu”, mas a vida psíquica; não é, portanto, o ente psíquico que tem que ser desvendado pelo “sujeito”, mas, contrariamente, é este que carece de explicitação ontológica, ou melhor, é isso que recebe o nome “eu”, “sujeito” ou “subjetividade” que precisa ser conhecido em suas peculiaridades, e em contraposição com o ente meramente físico, isto é, o ente que não tem as características do psíquico cognoscente.

Se, de fato, tomamos essa postura diferenciada, não há razão para restringir o conhecimento ao homem, ou melhor, não há razão para considerar a existência do homem – ou da mente – como o ponto de clivagem a separar as coisas em cognoscentes e não-cognoscentes. Não se refere aqui a supostos entes “superiores” ao homem: anjos, divindades etc. O ponto em questão é “menos solene” que isso, pois o que se sustenta, a partir da postura realista clássica do conhecimento, é que não há apenas o conhecimento mental, mas há também o conhecimento sensorial. Desse modo, não só os homens (animais intelectuais ou mentais) têm potência psíquica cognoscitiva, mas todos os animais, posto que o traço distintivo dos animais frente à vida meramente vegetativa é a presença de sensação, percepção sensorial ou conhecimento sensorial.

Ora, mas essa afirmação importa outra, a saber, é nos animais que aparece a potência de tomar algo como objeto, de dar ser objetivo a uma coisa, de dirigir-se intencionalmente a algo como objeto. Isso não significa dizer que nos animais brutos há mente, pois a peculiaridade da mente não consiste na possibilidade de tomar algo como objeto, mas de dar ser objetivo universal. Desse modo, há, portanto, no mínimo, dois decisivos pontos de clivagem: o primeiro onde se dá intencionalidade e objetividade, o segundo onde se dá universalidade. Assim, sem comprometer em nada nossa pesquisa, podemos tomar como foco de análise o conhecimento sensorial, posto interessar-nos a mera relação ao objeto, e não particularmente a objetividade universal.

Não há motivo para tomarmos o caso mais complexo (dos atos mentais), se, no caso mais simples, já estão todos os elementos relevantes da discussão proposta. A discussão contemporânea, sobretudo a partir de Husserl (ou do que costuma ser dito sobre ele), se não identificou, pelo menos, tratou quase que exclusivamente dos atos mentais. Isso não por acaso, pois, para o propósito principal de dar fundamentos à lógica, cabe concentrar-se nas vivências psíquicas mentais, o que, no entanto, não parece legitimar a redução – se é que foi feita, por exemplo, por Husserl – da pura estrutura intencional à estrutura (noético-noemática) da mente (nous).

Depois dessas considerações, passemos à categorização dos entes envolvidos no conhecimento. De um lado, o cognoscente, de outro, o conhecido. Tomemos como cognoscente um animal com potência de visão; nosso foco é o conhecimento sensorial visual. Toda coisa natural – prescindindo de qualquer abstração – tem forma substancial. Minerais, vegetais, animais têm, pois, forma substancial. A alma é uma forma substancial,

mas nem toda forma substancial é uma alma, pois, para sê-lo, é necessário que essa forma substancial seja, não apenas princípio enformador da matéria da coisa, mas também princípio interno de movimento, isto é, o ente com alma não sofre somente movimentos causados por agentes exteriores, mas é agente de seu próprio movimento.

Isso se encontra nos vegetais que crescem, alimentam-se, reproduzem-se etc.; os vegetais têm, portanto, alma, a saber, a alma vegetativa ou alma com potência (ou parte) vegetativa. Mas a forma substancial dos vegetais – que é alma ou psiquê - é restrita a isso: atuar não apenas sobre a matéria, mas também sobre o próprio corpo ao efetuar os movimentos vitais. Só com os animais, a forma substancial das coisas é capaz de se dirigir para além de seu corpo próprio. Com a presença da potência psíquica sensorial, a alma é capaz de tomar como objeto a forma de outro.

Com isso, surge, pela primeira vez, na ordem real, o ato de objetivação ou de dação de ser objetivo. Isso decorre da já referida insaturação da alma cognoscente. Não apenas a coisa total (matéria e forma) animal recebe novas formas, mas também sua mera forma psíquica é capaz de receber formas. Ora, o que falamos acima acerca da calefação – um movimento físico – pode acontecer num animal, ou seja, um animal pode esquentar ou receber em si a forma calor. O movimento de calefação produz como termo uma forma real categorial acidental qualitativa de calor. Cabe salientar que o animal recebe essa nova forma qualitativa como um todo constituído de matéria e forma. Desse modo recebe *com matéria* a forma calor e, por isso, esquentar ou torna-se quente, tal como ocorreria com qualquer outra coisa corpórea.

Entretanto, o animal não apenas recebe o calor *com sua matéria*, mas também é capaz de receber o calor, mediante o órgão sensorial da pele, *com sua forma psíquica* sensorial tátil, e isso agora *sem matéria*. Quando o animal recebe a forma de um outro apenas com sua alma apreensiva, ele não *se torna quente*, mas, diferente disso, ele *capta o calor*. Mas o que significa captar o calor? Ora, isso significa tomar a forma calor (do agente produtor de calor) *como seu objeto*. A partir disso, o calor do agente produtor – e não o do animal – tem ser *real* no agente e, ao mesmo tempo, ser *objetivo* na alma do animal cognoscente.

Mas essa apreensão pode ser analisada em seus distintos elementos constitutivos. A insaturação da alma consiste numa carência de forma, num vazio psíquico. Esse vazio é

preenchido em razão do contato de alma vazia e a forma que é seu objeto próprio: aqui, respectivamente, tato e calor. O calor fica no agente exterior, porém nasce na alma uma nova *qualidade* que é uma *representação psíquica* do calor exterior. Essa nova forma real categorial acidental qualitativa é de um determinado tipo, a saber, um hábito da alma, pois advém à potência da alma e a modifica, e é chamada espécie intencional (sensível ou inteligível, a depender da potência em que se dá o conhecimento).

Essa modificação, ao suprir a anterior carência de forma, dá início a um novo movimento; essa forma hábito é princípio do movimento (ação ou processo) de conhecer. Antes, sem forma, não há ação, agora, com forma, que é princípio de ação, há ação. Essa ação é um ente categorial, a saber, um ente que cai sob a categoria de agir, uma das nove categorias de acidente.

A ação de conhecer, assim como a ação de calefazer, tem um termo: o ato de conhecimento. Confunde-se muito o conhecimento como ação ou processo com o conhecimento como ato. Esse ato é o produto, fim ou termo do processo, que tem como princípio a espécie intencional. A que categoria pertence o ente ato de conhecimento? A resposta a essa pergunta é decisiva, pois não se trata de uma ação (categoria de ação), mas de uma nova forma real categorial acidental qualitativa.

No entanto, diferentemente da qualidade anterior (o hábito espécie intencional), trata-se agora de outro tipo de qualidade, a saber, de um ato ou disposição da alma. Na verdade, o conhecimento, propriamente falando, é esse ato, que também pode ser chamado conceito (sensorial – sensação - ou intelectual – intelecção -, a depender da potência). Essa sensação tátil, ou ato de tato, é o que propriamente conhece o calor do agente exterior, ou, dito de outro modo, que o toma como objeto, pois o ato de conhecimento essencial e intrinsecamente dirige-se a esse objeto.

Essa direcionalidade não é algo que resulta meramente da coexistência de ato de conhecimento e objeto de conhecimento, mas algo que pertence à natureza mesma do ato. Não se dá essa qualidade psíquica mesma sem essa referência ao objeto, pois, em seu processo de constituição visou-se à isto, a saber, que essa forma qualitativa fosse uma representação do objeto. Independentemente do surgimento concomitante de uma relação real categorial (como se verá no próximo capítulo), essa relação ao objeto é parte essencial real dessa representação (real) do objeto.

Com efeito, trata-se de uma parte real que tem como função estabelecer o caráter de representante (ou representacional) desse ato. Ora, essa relação não é uma relação de razão, nem uma relação categorial, mas uma relação real transcendental, tal como aquela relação que essencialmente constitui a ação de calefazer ao estabelecer o caráter de caminho (ou via) à chegada (calor). A relação transcendental da ação não tem a função de um mero referir ao termo, mas tem a função de constituí-lo ou efetuar-lo; do mesmo modo, a relação transcendental do ato de conhecimento a seu objeto não tem meramente a função de referi-lo ao puro termo, mas a de torná-lo representante desse objeto, o que pertence a sua própria essência de ato cognoscitivo.

Com isso, foi trazida à luz uma das significações de relação de conhecimento, a saber, a que consiste numa relação real transcendental. Cumpre agora mostrar como, a partir disso que foi dito, pode se dar, de modo concomitante, uma relação real categorial conexa (acidental) ao ato de conhecimento.

Capítulo IV

A relação categorial de conhecimento

4.1. Introdução

Se a relação de conhecimento é algo que pode ser dito em *dois* sentidos, e um deles – a saber, o de relação real transcendental – já foi discutido no capítulo anterior, resta agora tratar do outro sentido, a saber, o de relação *categorial* de conhecimento. O próprio termo “relação categorial”, a partir do que está dito acima, já indica que se trata aqui de um ente *real*, pois é o caso do ente dito segundo as categorias.

Mas não apenas isso, ser ente categorial não significa apenas ser real, pois o ente transcendental, que ultrapassa os limites da divisão categorial, também é real; porém o ente transcendental não é coisa, mas somente modo de coisa (ou parte de coisa), e o ente categorial é *coisa*, isto é, é um ente real *completo*, o que vale, de algum modo, até mesmo para os acidentes, em seu gênero de acidente.

A relação transcendental é, ainda havendo ato de abstração, sempre um ente *incompleto*, incapaz de cair, por si só, sob uma categoria independente. Por outro lado, a relação categorial é coisa, e isso importa muitos aspectos relevantes para nossa investigação. Relação é uma das nove categorias de acidente. Com isso, fica claro que se trata de uma coisa que, para existir concretamente, depende de um sujeito que, em última instância, é uma coisa que cai sob a categoria de substância; na verdade, uma forma substancial enquanto concretamente enforma a matéria, mas esse não é o ponto focado aqui.

Cabe salientar que, enquanto coisas abstratas (separadas), a forma relativa e a forma sujeito são *independentes*, ou seja, de algum modo, são completas na medida em que podem ser *definidas* sem remissão à outra. Isso significa que, para a relação categorial, vale aquilo que vale necessariamente para todos os acidentes, a saber, que *não* é parte intrínseca e essencial de seu sujeito.

Para que se dê uma relação categorial em geral, são requeridos sujeito, fundamento e termo. O sujeito (o portador) é aquilo em que existe a relação, e isso é sempre algo real. O fundamento é aquilo que existe no sujeito, e em razão de que nasce nele uma relação;

isso também tem que ser algo real. Por último, o termo é aquilo que existe em outro sujeito, e para que se dirija a relação. Quanto ao termo, há a necessidade de ser algo real, mas também se exige um outro ponto, pois não basta que o termo seja algo real, mas tem que se tratar de algo real *atual*, de uma coisa *em ato*. Não que essa atualidade não esteja presente nos outros requisitos (sujeito e fundamento), mas é com respeito ao termo que aparecem os problemas mais relevantes.

4.2. Equiparação e desequiparação, mutualidade e não-mutualidade

Retomemos o exemplo das duas coisas brancas, já usado no capítulo I, para acrescentar nele mais alguns aspectos novos. Sejam duas coisas brancas coexistentes A e B. A é sujeito de uma forma real categorial accidental qualitativa branco; B é sujeito de outra (numericamente distinta) forma como essa. Pelo mero fato da coexistência, surge em A uma forma real categorial accidental relativa semelhança. Essa forma semelhança tem como sujeito a coisa A, como fundamento, o branco de A e, como termo, o branco de B.

Mas, também pela mera coexistência, surge, de modo concomitante, em B, *outra* forma real categorial accidental relativa de semelhança, que tem B como sujeito, o branco de B como fundamento e o branco de A como termo. São *duas* relações de semelhança numericamente *distintas*, mas *equiparadas* (ou *por equiparação*), ou seja, *especificamente* idênticas, posto serem, ambas, semelhanças; nesse sentido, a mesma (de mesma *espécie*) relação que é em A, é em B.

Tomemos agora que a coisa A tenha um metro de comprimento e a coisa B tenha dois metros. Cada coisa, portanto, tem uma quantidade diversa da outra. Por isso, em A, nasce - com fundamento na quantidade de um metro (de A) e termo na quantidade de dois metros (de B) – uma relação de ser menor que B; e, de modo semelhante, em B, nasce a relação de ser maior que A. São *duas* relações, porém agora não apenas distintas numericamente, mas também especificamente. Assim, há duas relações *desequiparadas* (ou *por desequiparação*).

Aqui tocamos num ponto de grande importância para nossa discussão presente. Sendo assim, cumpre destacar que há, tal como no caso das duas semelhanças, *duas* relações reais categoriais, ainda que sejam relações *desequiparadas*³². No caso do

³² “... relationes mutuae distingui solent in relationes aequiparantiae et disquiparantiae. Nam relationes omnes secundi generis, disquiparantiae sunt, quia ratio fundandi est aliquo modo diversa in extremis, nam in altero

conhecimento, um dos aspectos peculiares de maior destaque é a ocorrência de apenas *uma* relação real categorial, ou seja, da não ocorrência dessa *mutualidade* que ocorre nos exemplos anteriores. Para que essa peculiaridade seja devidamente compreendida, é necessário retomar a distinção de relação e relativo.

Como já afirmamos, os acidentes podem ser considerados de modo abstrato ou de modo concreto. Ora, desse modo, isso também se dá com a categoria accidental de relação. Concretamente um acidente é tomado enquanto modifica o sujeito em que existe e é apreendido como unido a esse sujeito de inerência. Assim, a coisa branca A é, na medida em que coexiste com a coisa branca B, semelhante. Nesse modo de considerar, o acidente não está destacado, mas é parte constituinte da coisa concreta. Para levarmos isso a um grau maior de abstração, como a semelhança é um tipo de relação, podemos dizer que a coisa A é relativa, é um relativo; ou, usando um modo ainda mais concreto de designar, podemos dizer que a coisa A é para algo, é um para-algo.

Passemos agora ao modo de consideração abstrato da categoria accidental de relação. Na verdade, essa consideração abstrata nasce da necessidade de explicitar as partes constituintes da coisa concreta. Ora, para explicitar, é necessário separar, isto é, abstrair. Algo devidamente explicitado é algo, primeiramente, quebrado (análise) e, depois, reconstruído (síntese) a partir da clareza conquistada acerca de suas partes constituintes, e isso não é exclusivo do método cartesiano.

Dado, pois, o concreto relativo, surge a seguinte questão: em razão de que esse relativo é relativo? A resposta a essa pergunta precisa mostrar exatamente aquilo que, na coisa concreta, é a causa do seu caráter de relativo, e tem que mostrar apenas isso; ou seja, tem-se que isolar (separar) apenas a causa. Daí nasce a forma abstrata de relação: a coisa relativa é, pois, relativa em razão da presença nela de uma relação. A relação (abstratamente considerada) não é o que existe originariamente no mundo real, mas o relativo.

Esse mesmo processo passagem da tomada do acidente do modo concreto ao modo abstrato pode ser mostrado em outras categorias de acidente, por exemplo, na qualidade (modo abstrato) ou qual (modo concreto). No entanto, é justamente na categoria de relação

est potentia activa, in alia vero potentia passiva seu dependentia a sua causa, ex quo etiam fit ut termini talium relationum sint diversarum rationum, nam illi proportionate respondent fundamentis...". Suárez, F., D. M., vol. VI, pág. 772.

que acontece algo peculiar que, se for desconsiderado, pode dar origem a muitas confusões conceituais posteriores.

Para os exemplos dados acima, tanto no caso das relações equiparadas, como no caso das desequiparadas, o que descrevemos até agora consegue dar conta de explicar a razão da denominação “relativo”. Ora, sem maiores problemas, uma coisa é relativa se existe nela uma relação; e essa relação nada mais é do que uma forma mediante a qual a coisa diz respeito à outra. Se pudéssemos parar por aqui, também poderíamos dizer que é relativo aquilo que é para outra coisa, ou aquilo que se dirige a outra coisa.

Contudo, se isso é verdadeiro em *muitos* casos, não se trata de algo que vale para *todos* os casos de relativo. Mas como seria isto possível, a saber, algo ser um relativo *sem* a presença *em si* de uma relação? Com essa questão, está levantado um dos principais problemas do conhecimento que podem ser, ao menos em parte, solucionados por uma teoria da relação suficientemente abrangente.

Se uma coisa é dita “semelhante”, é porque há *nela* uma relação de semelhança. Se uma coisa é dita “pai” ou “filho”, é porque há *nela* uma relação de paternidade ou filiação, e assim poderíamos prosseguir com inúmeros outros exemplos. Entretanto, acrescentamos apenas mais um desse tipo, a saber: se uma coisa é dita “vidente” (isto é, algo que vê), é porque há *nela* uma relação de visão (ao objeto visto). Em todos esses casos, a referida relação é uma relação real categorial; e isso nos permite dizer que cada uma dessas coisas é um relativo porque é para algo.

Mas passemos a um outro caso, a saber, à coisa que é dita “vista”. Se tudo ocorresse do mesmo modo que o anterior, então poderíamos dizer que a coisa é dita “vista” por existir *nela* uma relação de ser visto. Contudo isso não é possível e é aqui que temos o sintoma de que algo *distinto* ocorre no mundo real. Quando se diz que uma coisa é vista, isso *não* tem como fundamento a presença de uma relação (real) de ser visto, mas tem como fundamento a relação (real) *de visão*. Essa afirmação pode soar muito estranha, pois a relação de visão não existe *na* coisa vista, mas existe *na* coisa que vê. Assim, como seria possível daí surgir uma denominação *para a coisa vista*?

Ora, como já foi dito antes, existem denominações intrínsecas e denominações extrínsecas. Trata-se aqui, pois, de uma denominação extrínseca. Uma *mesma* (segundo o número) forma relativa de visão que existe *na* coisa vidente é, por um lado, forma *intrinsecamente* denominante da coisa *vidente* e, por outro lado, forma *extrinsecamente* denominante da coisa *vista*. A coisa vidente é uma coisa relativa porque há *nela* uma

relação e, por isso, *ela se dirige à outra*; porém, a coisa vista é uma coisa relativa porque *outra coisa se dirige a ela*, e é *nessa outra* coisa que existe uma relação.

Assim, temos que algo *relativo* pode ser dito em *dois* sentidos: ou porque *diz respeito a outro*, ou porque *outro diz respeito a ele*. Mas, com o que já falamos acerca da natureza e requisitos da relação, é possível avançar um pouco mais. No primeiro caso, algo é relativo porque *contém em si* uma relação e, conseqüentemente, todos os requisitos intrínsecos dessa relação (sujeito e fundamento); no segundo caso, algo é relativo meramente por *ser termo* de uma relação que existe *em outro*, mas não por importar uma relação *dentro de si*³³.

Desse modo, a coisa vista é relativa meramente por ser *termo da relação de visão*, ou seja, porque a coisa vidente *é para* ela. Temos, pois, *dois* relativos (coisa vidente e coisa vista), mas apenas *uma única* relação (a de visão). Decerto que os entes aqui considerados são os *reais*, pois, se assim não fosse, nada impediria que apontássemos, também na coisa vista, uma relação, a saber, a relação de ser visto. No entanto, essa última relação é meramente um *ente de razão*, que consiste apenas numa criação da mente na medida em que busca completar em pensamento o que, na ordem das coisas, está dado de modo *não-mútuo*³⁴.

³³ “... tertium modum relativorum constituere tertium genus relationum realium quae in uno extremo realiter insunt, illudque per se primo referunt ad aliud, quod non iterum refertur per propriam relationem realem quam in se habeat, sed terminat tantum relationem alterius, et inde denominatur. Quod enim aliquae sint hujusmodi relationes, et inductione constat in scientia et scibili, et similibus, et in sequenti sectione id latius tractabitur. Quod vero hae constituent diversum genus a reliquis, et requirant fundamentum diversae rationis, ex eo videtur per se probabile, quod habent modum habitudinis valde diversum. Sicut enim ex effectibus cognoscimus causas, ita intelligere possumus fundamentum, ex quo oritur in utroque extremo intrinseca relatio, esse diversae rationis ab eo quod in uno tantum extremo relationem fundare potest. Denique appellatum est hoc fundamentum, mensura et mensurabile, quia hae relationes potissimum fundantur in quibusdam rebus quae perfectionem suam habent aliis commensuratam, et ut sic referuntur ad ipsas, etiamsi in eis non sit simile aut proportionale fundamentum correspondentis relationis.“. Suárez, F., D. M., vol. VI, pág. 765.

³⁴ “... scibile dupliciter posse denominari: primo, mere terminative et quasi passive; secundo, correlative ad scientiam. Primo modo denominatur extrinsece ab ipsamet scientia reali, atque ita talis denominatio dici potest esse in rebus ipsis, et non esse per intellectum conficta. Imo haec ipsa denominatio non sumitur solum ex relatione praedicamentali, quae est in scientia, sed etiam ex ipsamet forma absoluta, ut includente transcendentalem habitudinem ad objectum; quod satis insinuavit Aristoteles cum dixit, intelligibile dici eo

Se tomamos outro ponto de vista que inclui o pensamento/ficção da mente, então cabe falar em *duas* relações, a saber, uma relação *real* categorial na coisa vidente e outra relação *de razão* na coisa vista. Mas, do ponto de vista do *real*, há apenas *uma* relação categorial, e esse é notadamente o tipo de relação não-mútua.

Depois dessa explicação, não se justifica mais a confusão de *desequiparação* e *não-mutualidade*, visto que, na primeira, há *duas* relações reais categoriais numérica e especificamente distintas, porém, na segunda, há apenas *uma* relação real categorial. É apenas no caso da não-mutualidade que surge a relação de razão para suprir a ausência, isto é, para tomar como *sujeito* de relação aquilo que é, no real, meramente *termo* de relação.

4.3. Relação categorial de conhecimento e relação transcendental de conhecimento

Voltemos à consideração da relação de visão, mas agora com vistas a localizá-la de modo mais claro dentro da estrutura real que acompanha toda relação real categorial. Os requisitos da relação categorial são sujeito, fundamento e termo. Reflitamos um pouco sobre a aplicação desses requisitos, que são universalmente exigidos para qualquer relação categorial, no caso dessa relação determinada.

Começemos pelo *sujeito* de relação. Ora, para que haja visão, é necessário que haja capacidade cognoscitiva sensorial. Desse modo, o sujeito da relação de visão tem que ser um animal capaz de ver, ou seja, um cachorro, um boi, um homem etc. Para completar, trata-se de um certo animal *real* a *atual*: por exemplo, este cachorro que existe aqui e agora.

Vamos ao *fundamento* de relação. Aqui temos algo bastante delicado, pois nesse fundamento há algo digno de destaque. Que é aquilo que há nesse sujeito de relação que o torna apto para receber essa relação determinada, ou seja, qual é o fundamento dessa relação? Pois bem, referimo-nos anteriormente ao conceito sensorial como resultado do processo de apreensão sensorial. Esse conceito é um acidente do animal, ou melhor, um acidente da parte sensitiva da alma do animal.

quod in eo versetur intellectus; versatur enim non per solam relationem praedicamentalem, sed per proprium actum ad quem consequitur relatio. Secunda denominatio scibilis est respectiva, et haec solum est per relationem rationis, quia mens nostra ad explicandam illam relationem, quam scientia habet ad ipsum scibile, concipit illud ut correlativum scientiae.“. Suárez, F., D. M., vol VI, págs. 779-780.

Mas, como já se mostrou, esse acidente não é (ainda) uma relação, mas uma qualidade da alma. No entanto, não se trata de uma qualidade qualquer, porém se trata de um ente qualitativo que tem, *em sua própria essência*, uma *referência ao objeto* da visão. Isso porque essa objetividade *não* é algo que *advém* à qualidade-visão, mas algo que *determina* até mesmo sua formação e estrutura. Se é assim, então podemos dizer que essa referência ao objeto é uma *parte essencial* dessa qualidade. Mas, por ser parte ou modo essencial, estamos diante de uma relação real *transcendental* de visão, ou, dito de modo mais geral, relação real *transcendental de conhecimento*.

Ainda não chegamos à outra relação de conhecimento, a saber, à relação real *categorial* de conhecimento. Na verdade, esse conceito sensorial, cuja *parte essencial* é uma relação *transcendental* ao objeto, é o *fundamento* da relação *categorial* de visão.

Mas, como sabemos, para que surja uma relação categorial, não basta existência real e atual de sujeito e fundamento, mas também tem que se dar a existência *real* e *atual* do *termo*. Assim, da mera coexistência de fundamento e termo, nasce a forma categorial relativa, ou seja, da coexistência real e atual de ato de visão e objeto de visão, nasce, no vidente, a relação *categorial* de visão.

Retomemos alguns aspectos importantes do que acabou de ser discutido. Sabe-se que a expressão “relação de conhecimento” pode ter, pelo menos, duas significações, que são as relevantes para este estudo, a saber, relação em sentido *transcendental* (como foi explicado no capítulo anterior) e relação em sentido *categorial*. Apenas para reforçar, vale dizer que, sendo *reais* ambas as relações, estão excluídas as relações de razão, que não são relações de conhecimento, senão num sentido muito impróprio, tal como a relação de conhecimento cujo sujeito é uma quimera, o que não nos interessa aqui.

A relação de conhecimento em sentido categorial, justamente por ser categorial, está submetida a *todos* os requisitos da relação categorial em geral. Quanto ao sujeito e ao fundamento, isso não apresenta maiores dificuldades, entretanto, quanto ao *termo*, temos algo de decisivo. Apenas há relação categorial se o termo é *real* e *atual*, assim apenas há relação *categorial* de conhecimento se o *objeto* (termo) de conhecimento é *real* e *atual*. Não há, nesse ponto, nenhuma distinção com respeito à relação categorial de semelhança, pois ambas surgem apenas como resultância da coexistência de fundamento e termo reais e atuais.

Ora, nem sempre o ato de conhecimento tem como objeto algo que é *atual*, pois é possível conhecer os entes reais meramente *possíveis* (ou em potência). Nesse caso, *não*

nasce uma relação categorial de conhecimento, pois não está cumprido o requisito da *atualidade* do objeto, contudo há ato (qualidade) de conhecimento. Mais ainda: nesse ato cognoscitivo há uma relação *transcendental* de conhecimento, que consiste numa parte essencial sua. Há, pois, relação transcendental, mas *não* há relação categorial.

Mas essa situação não se dá apenas no caso da inatualidade do objeto de conhecimento, posto que ocorre algo ainda mais grave no caso da *irrealidade* do objeto. Pensemos agora num caso em que o objeto não cumpre o requisito da realidade. Temos, pois, um objeto *irreal*, isto é, temos como objeto algo que é *ente de razão*. Como já vimos, não se trata propriamente de um ato de conhecimento, mas de um ato de pensamento, ainda que este sempre se dê, de algum modo, em conexão com algum ato de conhecimento. Esse ato da mente que *se dirige ao objeto* ente de razão também tem em si, como parte essencial, uma relação *transcendental*, mas, de modo nenhum é acompanhado por uma relação *categorial*³⁵.

A relação transcendental pode se dar *sem* que se dê uma relação categorial, no entanto o contrário, no caso do conhecimento, *não* pode acontecer. Isso pode dar a impressão de que não há necessidade da existência de uma relação real categorial de conhecimento para que se dê o ato conhecimento. Na verdade, se os atos forem tomados isoladamente, essa independência para estar justificada. Porém, se o problema for posto assim, não fica à vista toda sua relevância.

Dizer que é possível relação *transcendental* ao objeto *sem* relação *categorial* ao objeto significa afirmar que, na origem, o *objeto* de conhecimento não carece de *atualidade*³⁶. Decerto que é possível conhecimento dos possíveis; mas também é possível

³⁵ “... haec commensuratio nihil rei est praeter habitudinem transcendentalem talium rerum ad sua objecta, illa vero est sufficiens fundamentum relationis praedicamentalis. Nec refert quod terminus vel objectum quod dicitur habere rationem mensurae, possit interdum non existere, nam tunc non consurget relatio praedicamentalis; nos autem solum dicimus in tali re esse sufficiens fundamentum peculiaris relationis, quae erit realis, si extrema existant, et reliqua necessaria concurrant.”. Suárez, F., D. M., vol VI, pág. 766.

³⁶ “transcendentalis respectus non semper requirit realem terminum, sed interdum esse potest ad ens fictum, seu rationis, vel ad extrinsecam aliquam denominationem; ut conceptus seu cogitatio de ente rationis, seu privatione, ut sic, transcendentalem habitudinem dicit ad illud objectum, quod tamen ens reale non est. Saepe etiam hic transcendentalis respectus, licet sit ad terminum realem, non tamen requirit realem existentiam ejus, ut scientia de futura eclipsi dicit habitudinem realem transcendentalem ad illam, quamvis non existat; et idem

pensamento dos irreais. No entanto, o que estamos aqui a discutir é se essa possibilidade pode *prescindir* de um *prévio* conhecimento do real *atual*. Se isso for possível, então a relação *categorial* de conhecimento é candidata a se tornar um mero adorno do ato de conhecimento, pois ficaria restrita a ser algo que surge apenas quando o objeto é real e atual. Se o objeto não é assim, então *apenas* há a relação transcendental.

Não se trata de uma mera mudança de modo de falar, mas de uma mudança de ponto de vista com respeito ao próprio ato de conhecimento e seu objeto. Ora, o ato de conhecimento passa a ser totalmente *independente* da atualidade (existência atual) de seu objeto. Com isso, ficariam legitimados os métodos de análise do conhecimento que tomam pontos de partida *apriorísticos* fundados na anterioridade da possibilidade sobre a atualidade do objeto. Esse ponto, que apenas rapidamente levantamos aqui, parece ser de grande relevância, e Suárez é um autor que está numa posição que permite um enfoque privilegiado.

4.4. Considerações finais: para um recomeço

Se, por um lado, Suárez é, por todas as razões apresentadas neste trabalho, um “realista” da tradição aristotélica, por outro lado, com a importância dada por ele à relação transcendental, ficam abertas as portas para uma visão idealista (ou representacionista) do conhecimento. Não nos parece que Suárez tenha dado o passo decisivo para o idealismo, porém a “transcendentalização” da relação ao objeto permite antever, já aqui, alguns pontos que mais tarde, na história da filosofia, serão desenvolvidos e que levarão à tese do *princípio de imanência* e de *rejeição da verdade como adequação*. Na verdade, isso consiste numa rejeição do realismo, pois afasta – ainda que não necessariamente o mundo *real* como “correlato” do ato psíquico (da “subjetividade”) – a *atualidade* do real como ponto *originário* e *intransponível*.

est in qualibet scientia de objecto possibili, et de potentia respectu actus non existentis.“. Suárez, F., D. M., vol VI, págs. 676-677.

Bibliografía

ABELARDO, P. *Lógica para principiantes*. São Paulo: Unesp, 2005.

ARISTÓTELES. *De l'ame*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 2 v.

_____. *Categories*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001-02. 3 v.

ASHWORTH, E. J. "Suárez on the analogy of Being: Some historical background". *Vivarium*, 33: 50-75, 1995.

BARRÓN, J. U. "El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio". *Pensamiento*, 200: 215-236, 1995.

BARROSO FERNÁNDEZ, O. "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología". *Pensamiento*, 232: 121-138, 2006.

BEUCHOT, M. "La esencia y la existencia en los escolásticos post-medievales: La lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado". *Doctor Communis*, 45: 153-161, 1992.

BLANCHETTE, O. "Suárez and the latent essentialism of Heidegger's fundamental ontology". *Review of Metaphysics*, 53: 3-19, 1999.

BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Aubier, 1944.

_____. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Felix Meiner, 1929.

_____. *Aristóteles*. Barcelona: Labor, 1983.

_____. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

_____. *Kategorienlehre*. Hamburg: F. Meiner, 1985.

_____. *La psicologia di Aristotele*. Macerata: Quodlibet, 2007.

_____. *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos, 2002.

_____. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge, 1995.

CANTENS, B. J. "The relationship between God and essences and the notion of eternal Truths according to Francisco Suárez". *Modern Schoolman*, 77: 127-143, 2000.

_____. "Suárez on Beings of reason: what kinds of beings (*entia*) are Beings of reason, and what kind of Being (*esse*) do they have?" *American Catholic Philosophical Quarterly*, 77: 171-187, 2003.

CHISHOLM, R. M. Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional. In: *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. p. 1-24.

_____. Intentional Inexistence. In: MCALISTER, L. *The Philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 140-150.

COUJOU, J. P. *Le vocabulaire de Suárez*. Paris: Ellipses, 2001.

COURTINE, J. F. "Le projet suarézien de la métaphysique. Pour une étude de la thèse suarézienne du néant". *Archives de Philosophie*, 42: 253-274, 1979.

_____. "Le statut ontologique du possible selon Suárez". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7: 247-268, 1980.

_____. "Différence ontologique et analogie de l'être: Le tournant suárezien". *Bulletin de la Société française de philosophie*: 41-76, 1989.

_____. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

CRUZ HERNANDEZ, M. *Francisco Brentano*. Salamanca: Ediciones de la Cátedra y Seminario de Filosofía, 1953.

DE BOER, T. *The development of Husserl's thought*. Louvain: Martines Nijhoff, 1978.

DECARIE, V. *L'objet de la métaphysique selon Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

DERISI, O. N. "El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl". *Sapientia*, v. XXVI, 273-290, 1971.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DOIG, J. C. *Aquinas on metaphysics: a historico-doctrinal study of the commentary on the metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

DOYLE, J. P. "Suarez on the analogy of Being (First part)". *Modern Schoolman*, 46: 219-249, 1969.

_____. "Suarez on the analogy of Being (Second part)". *Modern Schoolman*, 46: 323-341, 1969.

_____. "Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suarez S. J.". *Vivarium*, 22: 121-160, 1984.

- _____. "Suarez on Beings of Reason and Truth (First part)". *Vivarium*, 25: 47-75, 1987.
- _____. "Suarez on Beings of Reason and Truth (Second part)". *Vivarium*, 26: 51-72, 1988.
- _____. "Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth Century supertranscendental notion". *Modern Schoolman*, 68: 57-80, 1990.
- _____. "Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: a Seventeenth Century debate about impossible objects". *Review of Metaphysics*, 48: 771-808, 1995.
- _____. "Between Transcendental and Transcendental: the missing link?" *Review of Metaphysics*, 50: 783-815, 1997.
- _____. "The 'Conimbricenses' on the semiotic character of mirror images". *Modern Schoolman*, 76: 17-31, 1998.
- _____. "On the pure intentionality of pure intentionality". *Modern Schoolman*, 79: 57-78, 2001.
- ELORDUY, E. "El concepto objetivo em Suárez". *Pensamiento*, 4: 335-423, 1948.
- FARBER, M. *The foudation of phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- FERNANDEZ BURILLO, S. "Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez". *Pensamiento*, 48: 211-230, 1992.
- FERRATER MORA, J. "Suárez and modern philosophy". *Journal of the History of Ideas*, 14: 528-547, 1953.
- FERRER ARELLANO, J. *Filosofía de las relaciones juridicas: la relacion en si misma, las relaciones sociales, relaciones de derecho*. Madrid: Rialp, 1963.

- FÖLLESDAL, D. "Brentano and Husserl on intentional objects of perception". *Grazer Philosophische Studien*, 5: 83-94, 1978.
- FOREST, A. *La structure metaphysique du concret*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.
- GARDEIL, H. D. *Initiation a la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Editions du Cerf, 1952. 4 v.
- GEIGER, L. B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.
- GEORGE, R.; KOEHN, G. Brentano's relation to Aristotle. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 20 – 44.
- GILSON, E. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *L'etre et l'essence*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
- _____. *A existência na filosofia de S. Tomas*. São Paulo: Duas Cidades, 1962.
- _____. *Le thomisme: introduction a la philosophie de saint Thomas D'Aquin*. Paris: Philosophique J. Vrin, 1997.
- _____. Brentano's Interpretation of Medieval Philosophy. In: MCALISTER, L. *The Philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 56-67.
- GILSON, L. Franz Brentano on Science and Philosophy. In: MCALISTER, L. *The Philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 68-79.
- _____. *La Psychologie descriptive selon Franz Brentano*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

- _____. *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
- GONZÁLEZ PORTA, M. A. Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional. *Kriterion Revista de Filosofia*, Minas Gerais, v. XLIII, n. 105, p. 07-118, jan./jun. 2002.
- GRACIA, J. J. E. "Suárez conception of metaphysics: a step in the direction of mentalism?" *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65: 287-309, 1991.
- GREDT, J. *De cognitione sensuum externorum*. Romae: Desclée & Socii, Editores Pontificii, 1960.
- _____. *Elementa philosophia aristotelico-thomisticae*. Friburgi: Herder, 1937. 2 v.
- HABERMAS, J. Verdade e justificação. In: _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 227-265.
- HARTMANN, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1949.
- _____. *Möglichkeit und wirklichkeit*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1949.
- _____. *Der Aufbau der realen Welt: Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1949.
- _____. *Das Problem des geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1949.
- _____. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1948.
- HAYEN, A. *L'Intentionnel selon Saint Thomas*. Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Neomarius, 1949.

_____. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt (am Main): Vittorio Klostermann, 1949.

_____. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt (am Main): Vittorio Klostermann, 1954.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Verlag A. Francke Ag, 1947.

_____. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Band 17, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

HELLIN, J. "El concepto formal en Suárez". *Pensamiento*, 18: 407-432, 1962.

HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Claassen Verlag, 1954.

_____. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Oficinas da Atlântida, 1965.

_____. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 1982. 2 v.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ertes Buch), Husserliana Band III, Louvain: Martinus Nijhoff, 1950.

ITURROZ, J. "Fuentes de la metafísica de Suárez". *Pensamiento*, 4: 31-89, 1948.

- JACQUETTE, D. Brentano's concept of intentionality. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 98 – 130.
- _____. Introductions Brentano's philosophy. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 1 – 20.
- JOLIVET, R. *Essai sur les rapports entre la pensee grecque et la pensee chretienne : Aristote et Saint Thomas ou l'idee de creation Plotin et Saint Augustin ou le probleme du mal hellenisme et christianisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
- KAINZ, H. P. "The Suárezian position on Being and the Real Distinction: a analytic and comparative study". *Thomist*, 34: 289-305, 1970.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- KAROFSKY, A. D. "Suárez's influence on Descartes's theory of eternal truths". *Medieval Philosophy and Theology*, 10: 241-262, 2001.
- KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental*. São Paulo: Loyola, 2009. 4 v.
- KREMPEL, A. *La doctrine de la relation chez Saint Thomas: expose historique et systematique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.
- LEIBNIZ, G. W. Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées. In: *Oevres de G. W. Leibniz*. Paris: Aubier, 1972.
- _____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 2v.
- LIBERA, A. *Archeologie du sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007-08.

- _____. *La querelle des universaux: de Platon a la fin du Moyen Age*. Paris: Du Seuil: Centre National du Livre, 1996.
- _____. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *L'art des generalites: theories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- _____. *La reference vide theories de la proposition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- LUHMANN, N. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- MARBACH, E. "On using intentionality in empirical phenomenology: the problem of 'mental images' ". *Dialectica*, v. 38, n. 2-3, p. 209-229, 1984.
- MARRAS, A. Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality. In: MCALISTER, L. *The Philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 128-139.
- NOREÑA, C. G. "Ockham and Suárez on the ontological status of universal concepts". *New Scholasticism*, 55: 348-362, 1981.
- NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
- PANNACIO, C. *Le discours interieur: de Platon a Guillaume d'Ockham*. Paris: Du Seuil: Centre National du Livre, 1999.
- PHILIPSE, H. "The concept of intentionality: Husserl's development from the Brentano period to the logical investigations". *Philosophy Research Arquivos*, 12: 209-328, 1986-87.

PLATÃO. *Mênon*. São Paulo: Loyola, 2003.

PUTALLAZ, F. X. *Le sens de la reflexion chez Thomas D'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

RICHARDSON, R. Brentano on Intentional Inexistence and the Distinction Between Mental and Physical Phenomena. *Achiv fur Geschichte der Philosophie*, v. 65, n. 3, p. 250 – 282, 1983.

ROIG GIRONELLA, J. "La síntesis metafísica de Suárez". *Pensamiento*, 4: 169-213, 1948.

ROSS, J. F. "Suárez on universals". *Journal of Philosophy*, 59: 736-747, 1962.

SIMON, P. Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 45 – 95.

SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SPRUIT, L. *Species intelligibilis: from perception to knowledge*. Leiden, Netherlands : E. J. Brill, 1994-1995. 2 v.

SUÁREZ, F. *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1960. 6 v.

_____. *De anima*. Madrid: Editorial Labor, 1978-81-91. 3 tomos.

TOMÁS DE AQUINO. *In Aristotelis librum de anima commentarium*. Torino: Marietti, 1948.

_____. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1950.

_____. *In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia.*
Torino: Marietti, 1949.

_____. *Summa theologiae.* Madrid: Editorial Catolica, 1951. 5 v.

_____. *De principiis naturae.* In: *Opuscula philosophica.* Torino: Marietti, 1954.

_____. *In octo libros Psysicorum Aristotelis expositio.* Torino: Marietti, 1954.

_____. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio.*
Torino: Marietti, 1955.

TWARDOWISKI, K. *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine
psychologische Untersuchung.* Wien: Alfred Hölder, 1894.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego.* São Paulo: Difel, 1994.

VOLPI, F. "Suárez et le problème de la métaphysique". *Revue de Métaphysique et de
Morale*, 98: 395-411, 1993.

WAELEHENS, A. "L' Idée phénoménologique d'intentionnalité". In: *Husserl et la pensée
moderne.* Louvain: Martinus Nijhoff, 1959.

WELLS, N. J. "Suárez, historian and critic of the modal distinction between essential being
and existential being". *New Scholasticism*, 36: 419-444, 1962.

_____. "Objective being: Descartes and his sources". *Modern Schoolman*, 45: 49-61,
1967.

_____. "Objective reality of ideas in Descartes, Caterus, and Suárez". *Journal of the
History of Philosophy*, 28: 33-61, 1990.

_____. "Esse Cognitum and Suárez revisited". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67: 339-348, 1993.

YELA UTRILLA, J. F. "El Ente de Razón en Suárez". *Pensamiento*, 4: 271-303, 1948.

ZUBIMENDI MARTÍNEZ, J. "La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes". *Pensamiento*, 40: 179-202, 1984.

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](#)