

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Departamento de Filosofia

Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica

MARKOS KLEMZ GUERRERO

A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS COMO PREÂMBULO À TEORIA DA PREDICAÇÃO EM
TOMÁS DE AQUINO

RIO DE JANEIRO

2008

MARKOS KLEMZ GUERRERO

A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS COMO PREÂMBULO À TEORIA DA PREDICAÇÃO EM
TOMÁS DE AQUINO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ - como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raul Landim Filho

Rio de Janeiro
2009

Markos Klemz Guerrero

A Questão dos Universais como Preâmbulo à Teoria da predicação em Tomás de Aquino

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ - como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em

Prof. Dr. Raul Landim Filho
(Orientador)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

GUERRERO, Markos Klemz. **A Questão dos Universais como Preâmbulo à Teoria da Predicação em Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Nossa dissertação tem por objetivo oferecer uma interpretação do tratamento de Tomás de Aquino para a questão dos universais, interpretação essa que deverá funcionar como uma espécie de preparação para um futuro estudo aprofundado da teoria do juízo tomásica. Em outras palavras, o objetivo de nossa dissertação é analisar alguns dos aspectos do tratamento oferecido por Tomás de Aquino para a questão dos universais, na medida em que essa questão é pressuposta pela teoria da predicação. Nesse sentido, mostraremos que conceitos são entidades mentais abstratas produzidas por abstração, em que conteúdos predicáveis de muitos são significados com indeterminação em relação ao ser e modo de ser daquilo de que são predicáveis. Mostraremos, ainda, que essas características de que a universalidade do conceito depende permitem que o conceito tenha fundamento real sem que se deva supor que sua universalidade encontre correlato real, isto é, embora conceitos sejam adquiridos a partir de coisas sensíveis individuais e delas possam ser predicados verdadeiramente, essas coisas não são nem contêm nada de universal. Para isso, analisaremos os elementos constitutivos dos universais e o modo como esses elementos se relacionam, tomando como fio condutor e ponto de partida, de um lado, a necessidade de que um predicado possa significar um todo atribuível a cada uma das coisas de que ele é predicável e, de outro lado, o fato de que essas coisas individuais das quais ele é predicável são essencialmente individuais.

Palavras-chave: Universal, Essência Absolutamente Considerada, Tomás de Aquino.

Abstract

GUERRERO, Markos Klemz. **A Questão dos Universais como Preâmbulo à Teoria da Predicação em Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

The aim of this dissertation is to offer an interpretation of Thomas Aquinas's treatment to the problem of universals, interpretation which must work as a kind of preamble to a forthcoming study on Aquinas's theory of judgement. In other words, the aim of this dissertation is to analyse some aspects of Aquinas's treatment to the problem of universals inasmuch this problem is presupposed by his theory of predication. Regarding that, it will be shown that concepts are abstract mental entities produced by abstraction. These concepts' contents are predicable of many insofar they are signified indeterminately concerning the being and mode of being of that which they are predicable of. It will also be shown that these characteristics, on which the universality of a concept rests, allow for a concept to have real foundation at the same time there is no real correlate to its universality. Although concepts are acquired from and can be predicated of individual sensible things, these things are not themselves, neither contain, anything universal. In order to achieve these conclusions, the constitutive elements of universals, as well as the relations between these elements, will be analysed. The point of departure of this analysis will be, by one side, the fact that a predicate must be able to signify as a whole that of which it is predicable and, by another side, the fact that these things of which the universal can be predicated are themselves essentially individual.

Sumário

1 Introdução	7
2 (Parte I) O argumento da Essência Absolutamente Considerada.....	10
2.1 O que é predicado de muitos é a essência absolutamente considerada.....	10
2.2 A unidade da EAC e a relação entre ser e EAC.....	17
2.2.1 A noção de significação indeterminada.....	18
2.2.2 A relação entre ser e EAC.....	28
2.2.3 A unidade da EAC.....	29
2.3 Universalidade e EAC.....	32
3 (Parte II) Universais – produções do intelecto com fundamento no real.....	36
3.1 Universais devem existir na mente.....	36
3.2 O fundamento real do universal.....	42
3.2.1 O papel da abstração I no fundamento real do universal.....	43
3.2.1.1 Universais são formados com base nas coisas sensíveis existentes fora da alma.....	43
3.2.1.2 Condições gerais da abstração no <i>Comentário ao De Trinitate</i>	54
3.2.2 Abstração II.....	60
4 Conclusão.....	69
Referências.....	73

1 Introdução

Um juízo atributivo, para Tomás de Aquino, é um ato mental complexo da forma **S é P** constituído por dois conceitos, **S** e **P**, estruturados assimetricamente de tal forma que um, **S**, ocupa a posição de conceito-sujeito, e outro, **P**, ocupa a posição de conceito-predicado. A função do conceito, na medida em que ocupa a posição de conceito-predicado, é dizer algo daquilo que é significado pelo conceito-sujeito. Desde que não se trate de um juízo de identidade estrita tal como aquele significado pelo enunciado ‘Sócrates é idêntico a Sócrates’, é em princípio possível formular dois ou mais juízos em que o conceito-predicado é o mesmo, mas as coisas significadas pelos conceitos-sujeitos em um e em outro são distintas. Da mesma maneira, é possível formular um juízo em que um único conceito-predicado seja usado para dizer algo de uma multiplicidade de coisas distintas significadas pelo conceito-sujeito. A admissão dessas possibilidades de formação de juízos equivale à postulação da existência de coisas capazes de serem ditas de muitas coisas, a saber, aquelas que podem desempenhar o papel de conceitos-predicados em juízos. Essas entidades são os universais.

A definição de universal como aquilo que é ou pode ser dito ou predicado de muitos faz surgir, como é bem sabido, inúmeras questões e dificuldades, as quais desempenharam um papel de objeto privilegiado das reflexões dos filósofos medievais. Essas questões foram tratadas por Tomás de Aquino em boa parte de sua obra, uma vez que sua teoria do juízo, assim como qualquer outra que admita a existência, em alguma medida, de universais, está fundamentalmente relacionada à solução do conjunto de problemas conhecido como questão dos universais.

Nossa dissertação tem por objetivo oferecer uma interpretação do tratamento de Tomás de Aquino para a questão dos universais, interpretação essa que deverá funcionar como uma espécie de preparação para um futuro estudo aprofundado da teoria do juízo tomásica. Em outras palavras, o objetivo de nossa dissertação é analisar alguns dos aspectos do tratamento oferecido por Tomás de Aquino para a questão dos universais, na medida em que essa questão é pressuposta pela teoria da predicação. Nesse sentido, mostraremos que conceitos são entidades mentais abstratas produzidas por abstração, em que conteúdos predicáveis de muitos são significados com indeterminação em relação ao ser e modo de ser daquilo de que são predicáveis. Mostraremos, ainda, que essas características de que a universalidade do conceito depende permitem que o conceito tenha fundamento real sem que se deva supor que sua universalidade

encontre correlato real, isto é, embora conceitos sejam adquiridos a partir de coisas sensíveis individuais e delas possam ser predicados verdadeiramente, essas coisas não são nem contêm nada de universal.

A primeira parte de nossa abordagem da questão dos universais consiste na análise da noção de **essência absolutamente considerada** tal como é introduzida no *Ente e Essência* e de seu papel na elucidação da relação ente universais e suas instâncias. Essa análise será o tema da parte I, denominada ‘O argumento da essência absolutamente considerada’. A partir dessa análise, demonstraremos que o conteúdo predicável de muitos que é expresso por conceitos deve ser neutro em relação ao ser e o modo de ser daquilo de que ele é predicável. Essa demonstração será realizada na seção 2.1, denominada ‘O que é predicado de muitos é a essência absolutamente considerada’. Em seguida, introduziremos e desenvolveremos a noção de significação indeterminada para refinar e qualificar o sentido em que essências absolutamente consideradas devem ser neutras em relação ao ser e modo de ser daquilo de que são predicadas. Esse refinamento será realizado na seção 2.2, denominada ‘A unidade da EAC e a relação entre ser e EAC’, tendo como base o *Ente e Essência* e o *Comentário à Metafísica*. Por fim, a partir da noção de essência absolutamente considerada e da noção de significação indeterminada, explicaremos a relação entre universais, universalidade e conteúdo expresso universalmente. Essa explicação será realizada na terceira e última seção da parte I, denominada ‘Universalidade e EAC’.

Na segunda parte de nossa dissertação, denominada ‘Universais – produções do intelecto com fundamento real’, mostraremos, partindo das condições que um conceito deve cumprir para exercer uma função universal, estabelecidas na parte anterior, duas teses epistemológicas acerca da natureza dos conceitos. Em primeiro lugar, na seção 3.1, denominada ‘Universais devem existir na mente’, mostraremos que conceitos devem ser entidades mentais de um certo tipo, abstratas num duplo sentido, a saber, enquanto não podem conter as determinações e condições individuantes das coisas sensíveis individuais e enquanto seu modo de ser mental não faz parte do conteúdo expresso por essas entidades. Para isso, utilizaremos como base o *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Em segundo lugar, na seção 3.2, denominada ‘O fundamento real do universal’, mostraremos quais processos podem dar origem a entidades mentais abstratas nesses dois sentidos, e como esses processos podem garantir o fundamento real do universal, ou seja, como esses processos podem garantir que os universais são adquiridos a partir das coisas

sensíveis e não envolvem nenhum tipo de falsidade. Para isso, utilizaremos como base o *Comentário ao De Anima* e o *Comentário ao De Trinitate*.

Por fim, na conclusão, faremos, por um lado, um sumário das conclusões obtidas na dissertação e, por outro lado, apontaremos de modo preliminar que repercussões e questões essas conclusões podem levantar em relação a um futuro estudo da teoria do juízo tomásica.

2 O argumento da essência absolutamente considerada.

Uma das inúmeras dificuldades que a conhecida definição de universal como aquilo que é ou pode ser dito ou predica do de muitos faz surgir é o simples fato de que as muitas coisas das quais um universal pode ser dito não são, elas mesmas, universais. A resposta oferecida por Tomás de Aquino a essa dificuldade não é surpreendente: o que dizemos de muitas coisas através de um universal não é a universalidade deste, mas as determinações que ele expressa de maneira universal. Reconstruiremos, nesta parte da dissertação, a argumentação apresentada no capítulo 4 do *Ente e Essência*¹, na qual Tomás de Aquino elucida a relação entre os universais, sua universalidade e o conteúdo expresso pelos universais.

Cabe ressaltar que, embora a argumentação exposta no capítulo 4 do *Ente e Essência* vise a demonstrar que universais são entidades mentais, não extrairemos, nesta seção, tal conclusão. Nos deteremos, aqui, em apresentar as conclusões mais gerais obtidas nesse capítulo, as quais não apenas desempenham função importante na prova de que universais são entidades mentais, mas também fazem parte das demonstrações de teses como a distinção real entre ser e essência e a ausência de valor de verdade nos conceitos, além de contribuir para a determinação da relação entre termos gerais e conceitos e da relação entre universalidade e abstração.

Devemos assinalar, ainda, o escopo restrito de nossa investigação: nossas considerações dirigem-se apenas a universais unívocos que expressem quiddidades de entes categoriais sensíveis. Em outras palavras, não pretendemos dar conta do mecanismo de funcionamento de conceitos analógicos, que não são unívocos num sentido estrito, nem de conceitos privativos, nem tampouco de conceitos de substâncias separadas.

2.1 O que é predicado de muitos é a essência absolutamente considerada.

Nesta seção, primeiramente descreveremos em linha gerais o percurso argumentativo através do qual Tomás de Aquino chega à afirmação de que o que é predicado de muitos são essências absolutamente consideradas. Em seguida, reconstruiremos essa argumentação

¹ AQUINO, Tomás de. **O Ente e a essência**. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

detalhadamente, de modo a compreender o que justifica a caracterização da essência absolutamente considerada apresentada por Tomás como tendo o papel de conteúdo predicativo.

No capítulo 4 do *Ente e essência*, Tomás demonstra que a propriedade de ser universal só pode convir à essência na medida em que ela está na alma mediante a aplicação da noção de significação indeterminada e da análise dos diferentes modos segundo os quais é possível considerar uma essência. Assim, em primeiro lugar, referindo-se à noção de significação indeterminada introduzida no capítulo anterior, ele estabelece que só pode ser universal uma essência que contenha implícita e indistintamente tudo o que está nos indivíduos dos quais ela é predicada. Em segundo lugar, ele distingue a essência em sua absoluta consideração da essência considerada de acordo com o ser que tem em algo. À primeira, só convêm os atributos compreendidos na definição da essência, não estando presentes nem unidade, nem multiplicidade, nem ser na alma ou fora da alma; à segunda, de acordo como o sujeito em que a essência seja considerada, isto é, enquanto existente nos singulares ou na alma, podem convir unidade, multiplicidade e mesmo universalidade. Ao fim da caracterização da essência absolutamente considerada por oposição à essência considerada segundo o ser que tem em algum sujeito, Tomás conclui, imediatamente, que é a essência segundo a sua absoluta consideração que é predicada de muitos.

Deixemos de lado, por enquanto, aquilo que se refere à noção de significação indeterminada, da qual trataremos sucintamente na próxima seção. De resto, a partir dessa descrição inicial, duas questões parecem destacar-se. Por que devemos admitir ser possível considerar uma essência independentemente dos sujeitos nos quais ela tem ser, ou seja, o que autoriza a introdução de um modo de consideração da essência que abstrai de unidade e multiplicidade, de ser na alma e ser nos indivíduos? Mais que isso, o que justifica que se deva assumir que decorre da caracterização dos diferentes modos segundo os quais uma essência pode ser considerada que seja a essência absolutamente considerada aquilo que é predicado de muitos?

No que diz respeito à primeira questão, poder-se-ia tomar a individuação da essência que a torna una em um indivíduo e múltipla em vários como sendo algo que é acrescentado a essa essência como algo accidental. Tal possibilidade, porém está excluída tão logo atentemos para a tese recorrente de que tudo o que está nos indivíduos está individuado. Alternativamente, poder-se-ia alegar ser possível considerar uma essência independentemente do ser que ela tenha na alma ou fora da alma graças à distinção real entre ser e essência. Tal alternativa, porém, tampouco está

disponível; não apenas a distinção real ainda não está estabelecida nesse ponto do *Ente e essência*, como a própria caracterização da essência absolutamente considerada como conteúdo predicativo expresso por conceitos é utilizada como indício ou parte da demonstração posterior de que ser e essência são realmente distintos.

No que diz respeito à segunda questão, menos ainda parece poder ser dito. Em nenhum momento da caracterização dos diferentes modos segundo os quais uma essência pode ser considerada, Tomás apela explicitamente à noção de predicação. A única menção anterior à noção de predicação é a tese de que apenas à essência tomada como um todo pode convir a universalidade. Mas, como dissemos, tanto a essência absolutamente considerada quanto a essência considerada segundo o ser que tem em algum sujeito são tomadas como um todo, de maneira que nada parece indicar que seja a primeira ao invés da segunda que exerça o papel de conteúdo predicativo.

Buscaremos dissolver essas dificuldades reconstruindo o argumento do capítulo 4 do *Ente e essência* como envolvendo implicitamente duas suposições acerca da natureza da predicação: o princípio da predicação, que apresentaremos abaixo, e que desempenha também papel central na noção de significação indeterminada; e a possibilidade da predicação universal unívoca. O apelo a essas duas suposições ao longo do argumento estabelecerá a necessidade de supor um modo absoluto de consideração da essência e justificará ser a essência, nessa modalidade de consideração, o conteúdo predicativo em predicações universais unívocas.

Um dos princípios mais fundamentais da teoria da predicação de Tomás de Aquino é que não se pode predicar algo como uma parte em relação a um todo. Isso porque, ao predicar **P** de um sujeito **S**, diz-se de **S** o todo que ele é, de tal forma que uma parte de **S**, ou, de modo mais geral, algo que **S** não é, não pode ser predicado verdadeiramente do todo que **S** é. Em outras palavras, predicar algo como uma parte em relação a um todo seria eliminar a princípio a possibilidade de verdade de uma predicação, uma vez que predicar é dizer o que uma coisa, essencial ou acidentalmente, é. O que deve ser ressaltado aqui é que naturalmente é possível predicar falsamente uma parte de um todo – consistindo a falsidade dessa predicação justamente em que uma parte foi predicada como um todo que ela não é. O que não é possível é que uma parte seja predicada de **S** tomada como parte de **S**. Uma predicação em que se diz, por exemplo, que Sócrates é alma é falsa porque nela necessariamente estou tomando a alma como sendo o todo que Sócrates é, enquanto que ele na verdade é um composto de corpo e alma. Não faria

sentido dizer que a predicação **Sócrates é alma** é verdadeira porque nela a alma é tomada como parte de Sócrates. Para que se predique algo de indivíduos, portanto, é necessário que esse algo possa ser significado como o todo em que cada um dos indivíduos do qual ele é predicado consiste. Chamaremos essa exigência de *princípio da predicação*. Dado esse princípio, se digo de Sócrates que ele é homem, o predicado **homem** deve estar sendo tomado como o todo que Sócrates é. Da mesma forma, se digo de Platão que ele é homem, o predicado **homem** deve estar sendo tomado como o todo que Platão é. Isso parece implicar imediatamente uma das seguintes alternativas: caso Platão e Sócrates sejam essencialmente distintos, isto é, caso sejam homens distintos, o predicado **homem** não significa o mesmo quando o predico de Sócrates e quando o predico de Platão; ou, caso o predicado **homem** signifique, quando aplicado a Sócrates, o mesmo que significa quando aplicado a Platão, Sócrates e Platão são, na realidade, essencialmente um mesmo homem.

Independentemente de quais problemas filosóficos uma ou outra posição possam ter, claro está que ambas enfraquecem substancialmente a noção de universalidade, ou mesmo abrem mão completamente dela, uma vez que, em um caso, não predico o mesmo de muitos e, em outro, predico o mesmo, mas não de muitos. Contrariamente a essas alternativas, a posição tomásica buscará conciliar o princípio de que predicar algo de um sujeito é dizer o que esse sujeito é com a possibilidade de um universal ser algo que é dito de muitos algos. Para isso, tomará como pressupostos tanto o *princípio da predicação*, isto é, o princípio segundo o qual o que é predicado de indivíduos deve poder ser tomado como o todo em que consiste cada um dos indivíduos do qual é predicado, quanto a possibilidade da universalidade, isto é, que um *mesmo* algo possa ser predicado de uma multiplicidade de indivíduos realmente distintos, isto é, uma multiplicidade de substâncias distintas. Como resultado, obteremos a tese de que universais são universais exatamente na medida em que neles se expressam essências absolutamente consideradas, isto é, conteúdos quidditativos considerados independentemente de seu modo de ser.

A primeira etapa de argumentação² em prol dessa tese é consiste em mostrar que dizemos, de indivíduos, conteúdos neutros em relação a qualquer modo de ser, demonstração que se dá em dois argumentos distintos, porém análogos. Tomaremos **homem** como exemplo de algo que é dito de muitos, de maneira que, daqui por diante, sempre que falarmos em **homem**, estaremos nos

² A argumentação que apresentaremos é inteiramente baseada no Ente e Essência, como apontamos na introdução.

referindo a homem tomado enquanto conteúdo que pode ser dito de muitos. É importante notar que, embora se trate de um exemplo de predicado essencial, em momento algum a argumentação pressuporá a essencialidade do predicado, de tal modo que os argumentos aplicar-se-ão indistintamente a predicacões acidentais e essenciais.

Antes, porém, de analisar cada um daqueles dois argumentos separadamente, será útil explicitar ao menos uma das teses que o princípio da predicacão acarreta. Posto que predicar é dizer o que uma coisa é, tudo aquilo que convier a um predicado deverá convir também àquilo de que ele é predicado verdadeiramente, uma vez que o predicado estará sendo tomado como o todo em que consiste o sujeito do qual ele é predicado. Assim, por exemplo, se capacidade de raciocínio convém a homem, ela também convém a Sócrates e Platão; se ser artista convém a músico, ser artista convém também a Mozart e Beethoven. Em geral, assim, para que algo possa ser predicado de indivíduos, não deve haver nada nesse algo que não possa, em princípio, estar presente em nenhum indivíduo.

Cabe assinalar, ainda, que ambos os argumentos têm a estrutura de reduções ao absurdo. Supõe-se que algo pertença ao conteúdo quidditativo expresso por conceitos para então mostrar que tal suposição acaba com a possibilidade de que tal conteúdo seja atribuído a uma multiplicidade de coisas, obtendo-se, como conclusão, que aquilo que se supôs poder pertencer ao conteúdo quidditativo do conceito não pode, na verdade, jamais pertencer a ele.

Vejamos, agora, o primeiro argumento da demonstracão da tese de que essências absolutamente consideradas são predicadas de indivíduos.

Suponha que multiplicidade pertencesse necessariamente ao conteúdo homem. Nesse caso, pelo princípio da predicacão, em tudo de que homem é dito, deveria encontrar-se, necessariamente, multiplicidade de ser. Isso porque, como vimos, tudo o que convém a um predicado convém àquilo de que ele é predicado, de tal modo que multiplicidade de ser só poderia pertencer a homem caso conviesse a cada um dos indivíduos humanos dos quais homem é predicado. Mas isso é impossível, posto que cada indivíduo do qual homem é dito é uno, e não múltiplo. Com isso, homem, ou qualquer outro predicado ao qual pertencesse multiplicidade de ser, não poderia ser predicado de nenhum indivíduo e, portanto, nada a que convenha multiplicidade de ser é universal.

Suponhamos, diversamente, que unidade pertencesse necessariamente a homem. Aparentemente, tal suposição não traria problema algum, já que cada um dos indivíduos dos

quais homem é dito é, de fato, uno. Assim, poder-se-ia dizer homem de Sócrates, pois Sócrates é uno, poder-se-ia dizer homem de Platão, pois ele também é uno, e assim por diante. O problema, aqui, é que não se poderia dizer inequivocamente homem de Sócrates *e* de Platão ao mesmo tempo em que se sustenta que eles são essencialmente distintos um do outro. Isso porque, caso unidade de ser conviesse a homem enquanto é dito inequivocamente de Sócrates e de Platão, unidade de ser conviria a Sócrates e Platão como uma mesma unidade, isto é, Sócrates e Platão não seriam essencialmente distintos. Por outro lado, caso unidade de ser conviesse a homem enquanto é dito de Sócrates e de Platão, sendo esses indivíduos essencialmente distintos, a unidade de ser que conviesse a homem enquanto dito de Platão deveria ser distinta da unidade de ser que conviesse a homem enquanto é dito de Sócrates, de modo que homem seria dito de Sócrates e de Platão de maneira equívoca, isto é, homem enquanto dito de Sócrates não seria o mesmo que homem enquanto é dito de Platão. Conclui-se, então, que, caso unidade de ser conviesse a homem, deveria haver uma única e mesma natureza em tudo de que homem é dito, o que acabaria com a possibilidade da universalidade, posto que nesse caso, tudo do que homem fosse predicado seria, na realidade, uma mesma coisa.

Analisados os problemas que as suposições de que unidade de ser ou de que multiplicidade de ser convêm a homem trariam, pode-se afirmar que não pertence a homem nem unidade nem multiplicidade de ser, embora fique aberta a possibilidade de que uma ou outra lhe sejam acrescentadas como algo extrínseco. Se concedermos que todo ser é ou uno ou múltiplo, já aqui podemos afirmar que homem, enquanto dito de muitos, é neutro em relação a qualquer ser.

O segundo argumento, que apresentaremos agora, dispensa tal concessão. Nele, analisa-se a suposição de que ser pertença a homem. A primeira coisa a ser notada aqui é que, como ainda não foi estabelecida a tese de que o que é dito de indivíduos são essências absolutamente consideradas, aquela suposição não consiste na hipótese de que a essência homem envolva ser, mas sim na hipótese de que aquilo que é dito de muitos através do predicado homem envolva ser. Como havíamos dito antes, tomamos **homem**, ao longo de nossa argumentação, como exemplo de algo que pode ser dito de muitos, sem que isso nos comprometa com a tese de que trata-se aí da essência homem considerada apenas em seus aspectos essenciais. Em outras palavras, a suposição a ser analisada no segundo argumento é a de que ser pertença a homem enquanto é dito de muitos, e não que ser seja essencial à essência homem.

Dito isso, prossigamos com o argumento. Sob a suposição de que ser pertença a homem, apresentam-se, segundo o princípio de não-contradição, duas alternativas: ou ser pertence a homem enquanto é o ser de **apenas** um certo sujeito, como apenas Sócrates; ou ser pertence a homem enquanto não é o ser de apenas um certo sujeito, por exemplo, enquanto não é o ser apenas de Sócrates. Caso ser pertença a homem enquanto ser de apenas um certo sujeito, homem não poderá ser predicado de nenhum outro sujeito que não esse certo sujeito. Por exemplo, se ser pertencesse a homem enquanto é o ser de Sócrates, então, pelo princípio de predicção, homem não poderia ser predicado de Platão, nem de qualquer outro sujeito que não Sócrates. Só podendo ser predicado de Sócrates, homem, evidentemente, não poderia ser dito de muitos indivíduos essencialmente distintos de Sócrates, interditando a universalidade. Assim, caso ser pertença a homem enquanto é o ser de apenas um certo indivíduo, isto é, enquanto ser individual, o princípio da predicção e a possibilidade da universalidade seriam incompatíveis.

Caso ser pertença a homem enquanto não é o ser de apenas um sujeito, apresentam-se, novamente, duas alternativas: ou ser pertence a homem enquanto é o ser de mais do que um indivíduo; ou ser pertence a homem enquanto não é o ser de nenhum indivíduo. No caso da segunda alternativa, é evidente que homem não poderá ser universal, já que, pelo princípio da predicção, não apenas não poderá ser predicado de uma multiplicidade de indivíduos, como não poderá ser predicado de indivíduo nenhum. Caso ser pertença a homem enquanto é o ser de mais de um indivíduo, então, novamente, homem jamais poderá ser predicado de um indivíduo. Isso porque, se ser pertencesse a homem enquanto é o ser de mais de um indivíduo, pelo princípio da predicção, em cada indivíduo do qual homem é dito, deveria estar envolvido não apenas o seu próprio ser, mas o ser de mais de um indivíduo. Por exemplo, se ser pertencesse a homem enquanto é o ser de Sócrates e de Platão, então homem só poderia ser predicado de Sócrates caso estivesse presente em Sócrates não apenas o ser de Sócrates, mas também o ser de Platão; analogamente, o mesmo valeria para Platão e qualquer outro indivíduo tomado isoladamente. Ora, só é possível que Sócrates e Platão compartilhem o mesmo ser se eles não forem essencialmente distintos, ou seja, só é possível que ser pertença a homem enquanto é o ser de mais de um indivíduo se os muitos indivíduos dos quais homem é dito forem, na verdade, essencialmente idênticos, o que interdita a possibilidade da universalidade. Assim, caso ser pertença a homem enquanto é o ser de mais de um indivíduo, novamente o princípio da predicção e a possibilidade da universalidade seriam incompatíveis. Se ser não pode pertencer a

homem enquanto não é o ser de nenhum indivíduo, nem pertencer a homem enquanto é o ser de mais de um indivíduo, então ser não pode pertencer a homem enquanto não é o ser de apenas um indivíduo.

Obtemos como resultado do segundo argumento, portanto, que ser não pode pertencer a homem nem enquanto é o ser de apenas um indivíduo, nem enquanto não é o ser de apenas um indivíduo. Já que, pelo princípio de não-contradição, se ser pertence a homem, então pertence enquanto é o ser de apenas um certo indivíduo ou pertence enquanto não é o ser apenas de um certo indivíduo, o resultado do segundo argumento é que ser não pertence a homem. Esse ser que não pode pertencer a homem, por sua vez, é o ser na medida em que se encontra ou bem em apenas um indivíduo, ou bem fora de apenas um indivíduo, isto é, ser enquanto ser de um certo algo, e não ser em geral; é nesse sentido que utilizaremos o termo ‘ser’ quando, daqui por diante, nos referirmos a tese de que qualquer ser não pertence a conteúdos expressos por conceitos.

Assim sendo, só nos resta afirmar que: pelo primeiro argumento, não pertencem a homem, enquanto predicável de muitos, os modos de ser unidade ou multiplicidade; e pelo segundo argumento, nenhum ser pertence a homem enquanto predicável de muitos. Em outras palavras, o que é predicável de muitos deve abstrair de qualquer ser e, além disso, de unidade e multiplicidade. Naturalmente, uma vez que a presente argumentação não depende especificamente do exemplo homem, o mesmo se aplica a qualquer conteúdo predicável de muitos, de tal forma que se pode concluir, com Tomás, que *“é esta natureza, tomada assim absolutamente, que se predica de todos os indivíduos”*³. Essa natureza ou conteúdo ao qual não pertence qualquer modo de ser é chamada essência absolutamente considerada.

2.2 A unidade da EAC e a relação entre ser e EAC.

Algumas dificuldades surgem a partir da tese de que é a essência absolutamente considerada que se predica de indivíduos. Uma delas diz respeito ao próprio princípio da predicação: se predicarmos essências abstraídas de qualquer modo de ser de sujeitos que têm, eles próprios, algum modo de ser, parece que estaremos violando o princípio de predicação na medida em que não estaremos predicando desses sujeitos algo que constitui seu todo. Em outras palavras,

³ Ibidem, capítulo 4, p. 76.

ainda que seja necessário que qualquer ser seja extrínseco a um conteúdo para que esse conteúdo possa ser predicado de indivíduos, é necessário que algum ser esteja, de algum modo, presente nesse mesmo conteúdo. Além disso, como vimos, pelo argumento da essência absolutamente considerada não apenas qualquer ser, mas também multiplicidade e, particularmente, unidade, não pertencem à EAC; ora, se ambas não pertencem à EAC, como dizer que um conteúdo que é dito de muitos, por exemplo, **homem**, distingue-se de outro como, por exemplo, **cão**? Em outras palavras, é preciso que haja uma unidade, em algum sentido, que caracterize uma EAC e a distinga de outra.

Nesta seção, buscaremos, através da noção de significação ou contenção indeterminada, solucionar as dificuldades apresentadas, explicando em que sentido qualquer ser é extrínseco à EAC e em que sentido a EAC envolve unidade. Como resultado, concluiremos que nenhum ser está presente de modo determinado na EAC, mas sempre deve estar presente de modo indeterminado. Concluiremos, também, que a EAC não é una numericamente, mas é una por indivisão, na medida em que, por exemplo, os conteúdos expressos pelo conceito animal e pelo conceito racional não se relacionam como partes no conteúdo expresso pelo conceito homem, e sim como determinações mútuas. Para obter tais conclusões, analisemos, antes, precisamente no que consiste a noção de significação indeterminada.

2. 2. 1 A noção de significação indeterminada.

A noção de significação indeterminada é apresentada em pelo menos dois textos de Tomás de Aquino, o capítulo terceiro do *Ente e Essência* e a lição 12 do livro VII do *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Utilizaremos a explicação desenvolvida no *Ente e Essência* principalmente para elucidar a noção de significação indeterminada, ao passo que reservaremos o segundo texto para apresentar a solução proporcionada por essa noção às dificuldades sobrecitadas.

No primeiro texto, Tomás procura elucidar as relações entre gênero, diferença específica e espécie através de uma generalização da relação entre substâncias segundas e substâncias primeiras, relação essa que havia sido esboçada no capítulo segundo, onde se tratava da estrutura das essências das substâncias compostas, tomadas enquanto substâncias primeiras. No capítulo segundo, a partir das teses de que a essência da substância composta é composta por matéria e

forma, de que o princípio de individuação das substâncias compostas é matéria e de que universais têm definições que significam as essências das substâncias compostas, depreende-se a necessidade de que haja alguma matéria que não seja princípio de individuação. Isso porque, caso toda matéria fosse princípio de individuação, todas as essências de substâncias compostas, na medida em que contivessem matéria, seriam individuais. Com isso, não poderia haver um universal como homem, pois sua definição deveria significar uma essência composta de forma e matéria, e conseqüentemente, deveria significar necessariamente uma essência individual. Assim sendo, da matéria individualizante presente em indivíduos como Sócrates deve distinguir-se a matéria não individualizante característica de universais como homem; à primeira matéria, denomina-se matéria assinalada e à segunda, denomina-se matéria não assinalada ou matéria comum.

É importante notar que a distinção entre matéria assinalada e matéria comum não consiste numa diferença entre todo e parte, ou seja, não se deve tomar a matéria assinalada como algo em cuja composição encontre-se matéria comum. Sócrates não se distingue de homem na medida em que encontramos no primeiro, além da matéria comum encontrada no segundo, matéria individual, mas sim porque em Sócrates, ao invés da matéria comum encontrada em homem, encontra-se matéria individual. De fato, Tomás nunca deixa de ater-se à tese de que **tudo** o que está num indivíduo está individualizado, não havendo nele nada de comum, tese essa sustentada tanto em obras de juventude como o *Ente e Essência*, onde ele nos diz que “(...) em Sócrates não se encontra comunidade alguma, já que tudo o que está nele é individualizado.”⁴, quanto em obras da maturidade como a *Suma Teológica*, onde, no artigo 2 da questão 76, chega a considerar absurda a hipótese de que a distinção numérica entre indivíduos da mesma espécie resida em algo externo à essência desses indivíduos:

[Sócrates e Platão] *não se distinguiriam um do outro senão por aquilo que é exterior à essência de ambos. Assim, não haveria maior diferença entre Sócrates e Platão do que entre um homem vestido de túnica ou de toga. Isso é totalmente absurdo.*

⁴ Ibidem, cap. 4, p. 76.

*É impossível que haja uma única forma de várias coisas numericamente distintas.*⁵

A relação entre matéria assinalada e matéria comum é, assim, ao invés de uma relação entre todo e parte, uma relação de determinação, isto é, a matéria assinalada difere da matéria comum pelo fato de uma ser mais determinada do que a outra.

Do mesmo modo, como se afirma no capítulo 3 do *Ente e Essência*, o conteúdo expresso por um gênero não é uma parte do conteúdo expresso por uma espécie; ao invés disso, o conteúdo expresso por uma espécie é, por um lado, mais determinado do que o conteúdo expresso pelo respectivo gênero, e, por outro lado, mais determinado do que o conteúdo expresso pela respectiva diferença específica. Aqui, devemos lembrar que embora tanto a relação entre gêneros, diferenças e suas respectivas espécies quanto a relação entre universais e indivíduos sejam relações de determinação, isso não implica que aquilo que determina um gênero em relação à sua espécie seja da mesma natureza que aquilo que determina um universal com relação a suas instâncias individuais. Pelo contrário, veremos mais abaixo que os modos de determinação diferenciam-se em cada um dos casos apresentados.

Cabe, agora, esclarecer o que exatamente é essa relação de determinação que se mantém entre essências individuais e essências universais ou entre diferentes essências universais, isto é, esclarecer a relação mantida entre indivíduos, conteúdos expressos por gêneros, conteúdos expressos por diferenças específicas e conteúdos expressos por espécies. Para isso, examinaremos o contexto em que Tomás generaliza a relação entre matéria comum e matéria assinalada, no capítulo 3 do *Ente e Essência*, buscando, em primeiro lugar, o que há de comum a qualquer relação de determinação, para só então apontar as diferenças nos modos de determinação de gêneros a espécies e de universais a indivíduos.

A tese de que o conteúdo expresso por um gênero não é uma parte do conteúdo expresso pelas respectivas espécies é obtida mediante a aplicação do princípio da predicação ao qual já nos referimos no capítulo anterior: se um gênero exprimisse apenas parte daquilo que é expresso numa espécie, jamais poder-se-ia predicar o primeiro do segundo, já que a parte não pode ser predicada do todo. Assim, por exemplo, o conteúdo do conceito **animal** não pode ser uma parte

⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2002.

do conteúdo do conceito **homem**, pois do contrário animal não se predicaria de homem. Mas não é só isso que se infere a partir da aplicação do princípio da predicação. Além disso, o conceito **animal** deve exprimir de algum modo tudo o que está expresso no conceito **homem**; em geral, qualquer gênero deve ser capaz de exprimir tudo o que está expresso em qualquer uma de suas espécies, pois, do contrário, não seria predicado das mesmas. Naturalmente, porém, tal capacidade não se deve a que um gênero exprima da mesma maneira o mesmo que se expressa em cada uma de suas espécies, isto é, ainda que o gênero deva exprimir tudo o que está em cada uma de suas espécies, não pode exprimi-lo do mesmo modo. Isso porque, as diversas espécies que estão sob um mesmo gênero não somente são distintas entre si como são mutuamente incompatíveis, ou seja, **animal racional**, espécie do gênero animal, e **animal irracional**, espécie do mesmo gênero, não só exprimem conteúdos diversos, como também exprimem conteúdos incompatíveis, posto que nada pode ser um animal racional irracional. Em outras palavras, se o conceito de animal não contivesse de alguma maneira tudo o que está em uma de suas espécies, não poderia ser predicado do que é significado nessa espécie; e se contivesse o todo que está contido em cada uma de suas espécies do mesmo modo que esse todo está contido em cada uma dessas espécies, seria um conceito inconsistente, posto que nada pode ser ao mesmo tempo cão e homem, por exemplo. O mesmo se verifica na relação entre diferença específica e espécies: se posso dizer de homem que é racional, ou de anjo que é racional, a diferença deve conter indeterminadamente aquilo que está contido de maneira determinada nas espécies.

Temos assim, em primeiro lugar, que **A** é menos determinado que **B** se tudo o que está em **B** está em **A**, mas não da mesma maneira. Que maneira é essa? Tomás de Aquino responde a essa questão examinando o exemplo do conceito de corpo. Certamente está determinado nele o conteúdo de ser algo que pode ter três dimensões. Mas essências distintas podem permitir que algo tenha três dimensões; tanto uma essência de algo que tenha alma quanto a essência de algo inanimado podem determinar que algo tenha três dimensões. Ora, na medida em que o conceito de corpo seja tomado como expressando ou significando algo de cuja essência as três dimensões podem decorrer, o conceito de corpo será um gênero que significa de maneira indeterminada todas as essências distintas que são significadas em espécies que estejam sob ele, tais como corpo inanimado e corpo animado. Por outro lado, caso o conceito de corpo seja tomado como significando algo de que apenas podem decorrer três dimensões, e nada mais, corpo não será gênero de animal, posto que excluirá totalmente qualquer outro aspecto essencial ou acidental

que possa derivar-se da essência da qual as três dimensões decorrem. Qualquer outra coisa que lhe seja acrescida, nesse segundo sentido, será acrescida como algo que não está contido no seu conceito. Para ilustrar a diferença entre esses dois conceitos de corpo, pode-se dizer que, no sentido em que corpo é gênero, pode-se dizer que um homem é um corpo; no segundo sentido, porém, pode-se apenas dizer que um homem é um composto de corpo e alma.

Em suma, conceitos genéricos significam indeterminadamente, através do que significam de modo determinado – como a corporeidade –, algo que possua não apenas o que é significado determinadamente no gênero, mas que também possua qualquer outra determinação compatível – como a animalidade ou a ausência de animalidade – com a que é expressa de modo determinado no gênero. O mesmo vale para a relação entre diferenças e as espécies que estão sob as diferenças. Tanto a diferença quanto o gênero significam indeterminadamente tudo o que está nas espécies que estão sob cada um deles através do que há de determinadamente expresso no gênero e na diferença. Para que gêneros, diferenças e espécies possam significar indeterminadamente algo, portanto, eles devem também ter algo de determinado em seu significado. Espécies significam de modo mais determinado algo que estava indeterminadamente no gênero e na diferença precisamente na medida em que se distinguem do gênero e da diferença por terem alguma determinação **a mais** que eles; mas, posto que a significação indeterminada do gênero e da diferença se dá por meio do que há de determinado neles, tudo o que o gênero ou a diferença significam indeterminadamente deve conter o que já havia de determinado neles.

Temos, assim, em segundo lugar, que se **B** é mais determinado do que **A**, então tudo o que estava de modo determinado em **A**, está de modo determinado em **B**; além disso, algo do que estava indeterminadamente em **A**, está determinadamente em **B**. Cabe notar, ainda, que, como **A** significa indeterminadamente tudo o que está em **B** mediante o que há de determinado em **A**, **A** só significa indeterminadamente as determinações presentes em **B** e ausentes em **A** enquanto essas determinam as determinações já presentes em **A**. Exemplificando, o gênero **corpo** não contém indeterminadamente o que está contido na diferença **vivente**, pois nessa diferença não está contida de modo determinado a corporeidade. O gênero **corpo** só contém indeterminadamente o conteúdo da diferença **vivente** na medida em que esse conteúdo determina o que está de modo determinado no conteúdo do gênero **corpo**, ou seja, o gênero **corpo** contém indeterminadamente o conteúdo da espécie **corpo vivente**, e não o conteúdo da diferença **vivente**.

Podemos, agora, precisar quais condições são necessárias para que um conteúdo mantenha uma relação de determinação com outro conteúdo. Como vimos, o que está de modo indeterminado num conteúdo deve ser compatível com tudo aquilo que está de modo determinado em tal conteúdo. Para que se dê tal compatibilidade, há dois requisitos: primeiro, que seja possível que algo tenha ambas as determinações, do modo que é possível que algo seja corporal e vivente, mas não é possível que seja corporal e incorpóreo; em segundo lugar, é preciso que não esteja excluída do conteúdo a possibilidade de adição a esse conteúdo de uma determinação com a qual ele é consistente. Essa possibilidade de adição não está excluída no caso do conteúdo do gênero **corpo**, mas está excluída no caso do conteúdo do conceito **corporeidade**. Enquanto a significação do segundo prescinde de qualquer determinação que se lhe pudesse ser acrescentada, sendo denominada ‘significação precisiva’, a significação do primeiro não o faz, sendo denominada ‘significação não-precisiva’.

Esses dois requisitos necessários à compatibilidade que possibilita que um conteúdo seja menos determinado que outro sugerem que expliquemos a noção de determinação em função da dicotomia ato/potência. Assim, o conteúdo do conceito **corpo** seria menos determinado que o conteúdo do conceito **corpo vivente** na medida em que o primeiro conteúdo consistiria em algo corporal que pode ser vivente, ao passo que o segundo conteúdo consistiria em algo corporal efetivamente vivente, o qual pode ser este ou aquele algo corporal vivente. Tal explicação, porém, deve ser descartada tendo em vista que o conteúdo do conceito **corpo** não só é menos determinado do que o conteúdo do conceito **corpo vivente**, mas também menos determinado que o conteúdo do conceito **corpo inanimado**. Com isso, a referida explicação acarretaria que o conteúdo do conceito **corpo** deveria consistir em algo corporal potencialmente vivente e potencialmente inanimado; sendo assim, ao predicar corpo de animal, estaríamos dizendo que animais são potencialmente animados, o que é verdade, uma vez que são animados em ato, mas também que animais são potencialmente inanimados, o que é impossível.

Busquemos uma alternativa a essa explicação analisando a diferença entre significação precisiva e significação não-precisiva. Tomaremos como exemplos, respectivamente, os conceitos **homem** e **humanidade**. De acordo com Tomás de Aquino, ambos significam a essência de homem. A diferença entre um e outro é que o conceito **homem** significa essa essência sem exclusão da matéria assinalada – de modo que o conteúdo expresso pelo conceito homem é menos determinado do que a essência de um indivíduo humano –, ao passo que o conceito

humanidade a significa excluindo tal matéria assinalada. Como afirma Tomás, “*o nome homem e o nome humanidade significam a essência de homem, mas diversamente(...)*”⁶; ora, se tanto **homem** quanto **humanidade** significam a essência de homem, a diferença entre eles, isto é, o fato de que um contém e o outro exclui a determinação proveniente da matéria assinalada, não pode ser reputada àquilo em que consiste ou é compatível com a essência de homem. De modo geral, não são apenas as propriedades presentes determinadamente num conteúdo que fazem com que algumas outras propriedades estejam excluídas ou presentes indeterminadamente nesse conteúdo. O que faz com que um conteúdo seja menos determinado que outro é, além daquilo que está como determinado nesse conteúdo, o modo pelo qual tal conteúdo é significado, ou seja, o grau de determinação de um conteúdo em relação a outro é, na verdade, o grau de determinação segundo o qual tal conteúdo é expresso; determinação e indeterminação são propriedades do modo de significação de um conteúdo.

Uma vez que determinação e indeterminação são propriedades do modo de significação de um conteúdo, a explicação da relação de determinação em termos da dicotomia ato/potência deve ser alterada: dizer que um conteúdo **A** é menos determinado do que um conteúdo **B** é dizer que **A** é significado em ato por um conceito que significa potencialmente qualquer determinação compatível com a determinação **A**. Exemplificando, o conteúdo significado pelo conceito animal é menos determinado que o conteúdo significado pelo conceito homem porque o conceito animal significa em ato a determinação de ser algo corporal vivente e, além disso, significa potencialmente qualquer determinação compatível com a propriedade de ser algo corporal vivente, tal como a capacidade de raciocinar ou a falta da capacidade de raciocinar. Nesse caso, ao predicar animal de homem, não estaremos predicando de homem a potência de ser irracional, nem tampouco a potência de ser irracional. Ao invés disso, estaremos predicando de homem a determinação de ser algo corporal vivente mediante um conceito cujo modo de significação permite que essa mesma determinação seja predicada de algo irracional, na medida em que o conceito de animal significa potencialmente tanto a racionalidade quanto a irracionalidade de algo corporal vivente, mas significa em ato a perfeição de ser algo corporal vivente. Em suma, o que é predicado é o que o conceito contém em ato, mas o que permite que ele seja predicado disso ou daquilo é, além daquilo que ele contém em ato, o que ele contém em potência.

⁶ AQUINO, Tomás de. **O Ente e a essência**. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981. Cap. 3, p. 73.

Esclarecida a relação de determinação em geral que se mantém entre os conteúdos expressos por universais e essências individuais, deve-se examinar os diferentes modos pelos quais gêneros e diferenças são determinados em espécies, e pelos quais universais são determinados em indivíduos. Para isso, primeiramente vejamos de que modo, em geral, algo menos determinado é tornado mais determinado. A partir daqui, devido à nossa explicação da relação de determinação, aplicaremos as noções de determinação e indeterminação indiferentemente tanto a conteúdos expressos por conceitos quanto aos modos pelos quais conceitos significam.

Como visto, se **B** é mais determinado que **A**, então 1) tudo o que estava de modo determinado em **A**, está de modo determinado em **B**; e 2) algo do que estava indeterminadamente em **A**, está determinadamente em **B**. Em outras palavras, se o conceito **cA** (que expressa o conteúdo **A**) significa indeterminadamente tudo o que é significado mais determinadamente pelo conceito **cB** (que expressa o conteúdo **B**), então 1) tudo o que era significado determinadamente em **cA** deve ser significado determinadamente em **cB** e 2) algo do que era significado apenas indeterminadamente por **cA** deve ser significado determinadamente por **cB**. Para que o conteúdo **A** seja tornado mais determinado, passando a constituir o conteúdo **B**, portanto, é necessário que ao menos parte da indeterminação de **A** seja afastada sem que nada de sua determinação seja perdido. A partir daqui denominaremos a passagem do menos determinado ao mais determinado ‘aumento de determinação’.

Essa passagem do menos determinado, **A**, ao mais determinado, **B**, não pode ser feita mediante um conteúdo **C** que tenha tudo o que estava como determinado **A** e, além disso, algo do que estava como indeterminado nele. Isso porque, nesse caso, **C** já seria mais determinado que **A**, de modo que estaríamos supondo um maior grau de determinação em relação a **A** para explicar como essa mesma determinação pode ser feita, isto é, para explicar como **A** pode ser tornado mais determinado, estaríamos utilizando um conteúdo que, ele próprio, supõe um aumento de determinação de **A**.

Tampouco é possível explicar o aumento de determinação de **A** mediante um conteúdo **C** em que esteja presente indeterminadamente tudo o que já estava indeterminadamente em **A**. Isso porque, se **C** contivesse indeterminadamente tudo o que estava indeterminadamente em **A**, **C** não poderia ter determinadamente nenhuma determinação que não esteja determinadamente em **A**, e, portanto, **C** não poderia determinar nada do que está indeterminadamente em **A**.

Para que **C** possa determinar **A**, ou, em outras palavras, para que **cC** possa tornar a significação de **cA** mais determinada, é necessário que **C** contenha determinadamente algo do que estava contido indeterminadamente em **A**. Particularmente, é necessário que as determinações presentes determinadamente em **C** sejam compatíveis com as determinações presentes determinadamente em **A**, pois do contrário o conteúdo gerado pelo aumento da determinação de **A** seria um conteúdo inconsistente, ou não se poderia gerar conteúdo nenhum. Essa compatibilidade, como vimos acima, traduz-se em dois requisitos: o primeiro é que as determinações presentes determinadamente em **C** sejam consistentes com as determinações presentes determinadamente em **A**; o segundo é que não esteja excluída de **C** a possibilidade de que a **C** se adicionem as determinações determinadamente presentes em **A**, ou seja, **cC** deve ser não-precisivo com relação às determinações determinadamente significadas por **cA**. Conseqüentemente, a possibilidade de que **C** aumente o grau de determinação de **A** não apenas depende de que algo do que está como indeterminado em **A** esteja como determinado em **C**, mas depende também de que o que está como determinado em **A** esteja indeterminadamente em **C**.

Apliquemos, agora, nossas considerações gerais sobre o modo pelo qual um conteúdo pode ser tornado mais determinado à relação mantida entre gênero, diferença e espécie e à relação entre universais e indivíduos. Nossa tarefa, neste ponto, será elucidar as seguintes afirmações de Tomás: “(...) a essência de homem e a essência de Sócrates não se diferenciam senão segundo assinalação e não assinalação.”⁷ e “Assim também a essência do gênero e a essência da espécie diferenciam-se segundo assinalação e não assinalação, embora os modos de assinalação sejam diferentes em cada uma(...).”⁸.

Segundo Tomás, o gênero significa determinadamente o que há de material na coisa, no sentido em que significa determinadamente algo ao qual uma determinação posterior pode ser acrescentada, da mesma maneira que a matéria é determinada pela forma. A analogia entre o modo como a matéria recebe uma determinação da forma e o modo como o significado indeterminado do gênero é determinado por aquilo que está determinadamente significado na diferença vai ainda mais longe: assim como a matéria só é plenamente determinada na medida em que está determinada por uma forma, mas pode receber distintas formas, cada uma determinando uma substância distinta, o gênero em si mesmo significa indeterminadamente tudo o que é

⁷ Ibidem, cap 3, p. 68.

⁸ Ibidem, cap 3, p. 68.

significado nas espécies de que se predica e, de acordo com a determinação que receba de cada diferença específica, teremos como resultado algo que é significado determinadamente por uma espécie distinta. Por um lado, o gênero, quando é ligado à diferença, provê à significação da diferença uma determinação que ela não tinha; por outro lado, a diferença determina o que havia de indeterminado no gênero. Como produto dessa determinação mútua obtemos uma espécie que é mais determinada que sua respectiva diferença e seu respectivo gênero.

Ilustremos a relação de determinação mútua entre gênero e diferença através dos exemplos do gênero **animal**, da diferença específica **racional** e da espécie **homem**. Animal, enquanto gênero, significa algo corporal vivente, quer seja esse algo, além de corporal e vivente, também sensível, ou também racional, etc. Que aquilo que o gênero **animal** significa seja algo de corporal vivente está determinado em seu significado; quais outras determinações além dessa esse algo tem ou deixa de ter está indeterminado em seu significado. Dessa maneira, o gênero **animal** pode significar tudo o que é significado por conceitos que pelo menos signifiquem determinadamente o ser algo de corporal vivente e que, além dessa determinação, possuam outras determinações, como racional, no caso de homem. **Racional**, enquanto diferença específica, significa determinadamente uma determinação, a capacidade de raciocinar, que pode estar num animal ou numa substância imaterial. Que aquilo que a diferença **racional** significa seja algo que tenha a capacidade de raciocinar está determinado em seu significado; que coisa é essa que tem a capacidade de raciocinar, está indeterminado em seu significado. Desse modo, o significado do gênero animal, ao receber a determinação proveniente do significado da diferença racional, resulta naquilo que é significado pela espécie homem. Esta, por sua vez, significa determinadamente tudo que era significado determinadamente no gênero e na diferença, isto é, significa determinadamente algo que é animal racional, mas não ainda este ou aquele animal racional.

Vejamos, por fim, como pode ser feita a passagem do grau de determinação presente no conteúdo significado por uma espécie, ou de um universal em geral ao grau de determinação pleno de uma essência individual. Como vimos, essências individuais distinguem-se de essências universais na medida em que as últimas contêm apenas uma matéria comum, isto é, uma matéria menos determinada que a matéria individual presente nas essências individuais. Ora, pelo que foi dito até agora, é evidente que, se essências universais só podem conter de maneira indeterminada a individualidade das essências individuais, a determinação de essências universais em essências

individuais só pode ser feita mediante algo que signifique de maneira determinada a individualidade de essências individuais. Assim sendo, a determinação da significação de conceitos com relação a essências individuais deve ser feita mediante algo que possa significar determinadamente a individualidade que nenhum conceito pode significar de maneira determinada, posto que, para significá-la determinadamente, um conceito não poderia ser universal. Aqui, torna-se explícita a diversidade fundamental entre as relações de determinação entre gêneros, diferenças específicas e espécies, e, as relações de determinação entre universais e indivíduos. Não apenas os modos de determinação das primeiras e das segundas são distintos, como também, uma vez que a universalidade que caracteriza conceitos impede-os que signifiquem de maneira determinada a individualidade de essências individuais, a passagem do grau de determinação do conteúdo expresso por um conceito ao grau de determinação de uma essência individual só pode ser feita por algo de natureza não-conceitual. A atenção a essa diversidade fundamental será especialmente importante ao examinarmos a tese de que conceitos não podem ter valor de verdade no mesmo sentido em que juízos por composição e divisão têm. Antes de examinar essa tese, porém, vejamos como, à luz desta seção, podemos resolver as dificuldades geradas pelo argumento da essência absolutamente considerada.

2. 2. 2 A relação entre ser e EAC.

Tanto no argumento da essência absolutamente considerada, quanto na introdução da noção de significação indeterminada, utilizamos um princípio lógico de predicação segundo o qual aquilo que é predicado de um sujeito deve ser predicado como o todo em que consiste o sujeito. Pode-se dizer que tal princípio desempenhou, no caso do argumento da EAC, uma função negativa, na medida em que, ali, estabelecia a necessidade de que conteúdos predicáveis de muitos fossem considerados independentemente de qualquer ser, de unidade e de multiplicidade. No caso da noção de significação indeterminada, diversamente, pode-se dizer que aquele princípio desempenhou uma função positiva, ao estabelecer a necessidade de que aquilo que é predicado de um sujeito contenha, de alguma forma, tudo aquilo em que consiste tal sujeito.

O princípio de predicação, em sua função positiva, qualifica, mediante a noção de significação indeterminada, a tese de que nenhum ser, nem unidade, nem multiplicidade podem pertencer a conteúdos que são ditos de muitos, qualificação essa que permite que compreendamos

em que sentido “*a natureza do homem, considerada de modo absoluto, abstrai de qualquer ser, mas sem haver exclusão de nenhum deles.*”⁹ À luz da noção de significação indeterminada, assim como os conteúdos predicáveis **animal** e **racional** devem conter de maneira indeterminada tudo o que está contido de maneira mais determinada no conteúdo **homem** – bem como **homem** deve conter de maneira indeterminada tudo o que está determinadamente em Sócrates –, todos os conteúdos universais devem conter de maneira indeterminada o ser, a unidade e a multiplicidade características daquilo de que são predicados. Em outras palavras, dizer que o que é predicável de muitos deve abstrair de qualquer ser e, além disso, de unidade e multiplicidade, é dizer que EACs jamais podem conter de maneira determinada nenhum ser nem tampouco unidade ou multiplicidade; ao mesmo tempo, a ressalva de que tal abstração não deva ser excludente introduz em todo conteúdo predicável de muitos ser, unidade e multiplicidade de maneira indeterminada. Com isso, a tese de que a EAC é o que é predicável de muitos não implica que uma EAC seja concebida ou predicada como um nada, mas sim que todo conteúdo expresso por um conceito deva ser indeterminado com relação ao ser, à unidade e à multiplicidade.

2. 2. 3 A unidade da EAC.

Examinemos, agora, em que sentido a EAC comporta unidade. Para isso, será útil, em primeiro lugar, compreender em que sentido foi abstraída unidade da EAC, no argumento apresentado no capítulo I.

Ali, vimos que, grosso modo, a EAC deve abstrair-se de unidade porque, do contrário, ela não poderia ser predicada, como um todo é predicado de um todo, de uma multiplicidade de indivíduos. Ora, a unidade que se opõe a uma multiplicidade de indivíduos essencialmente distintos é a unidade numérica, isto é, a unidade que impediria que a EAC se relacionasse como um mesmo todo com cada um dos muitos indivíduos, ou com vários deles não é toda e qualquer unidade, mas apenas a unidade numérica, que não é pressuposta necessariamente por outros tipos de unidade. Na medida em que ela não é pressuposta por outros tipos de unidade, nada impede que a EAC, não podendo ser numericamente uma, possa ser uma em algum outro sentido.

⁹ Ibidem, cap. 4, p.76.

Sabemos, assim, em primeiro lugar, que a EAC não comporta unidade numérica. Sabemos, ainda, que, a despeito dos diferentes sentidos em que se pode dizer que algo é uno, unidade é sempre, em algum sentido, indivisão, indivisão essa que está intimamente ligada ao caráter de ente que se atribui à coisa que é una. Desse modo, por exemplo, substâncias compostas são entes, isto é, coisas que são, na medida em que, nelas, a completude da essência que torna possível a recepção de ser depende de uma indivisão entre forma e matéria; além disso, a realidade dessas substâncias depende de uma indivisão entre suas essências compostas e o ser que as caracteriza como entes. A questão de em que sentido a EAC comporta unidade, portanto, se desdobra em duas questões distintas, porém complementares: em que sentido a EAC, ou seja, o conteúdo significado em um conceito, é indiviso, e em que sentido o conteúdo significado em um conceito é concebido ou significado como ente.

No que concerne à segunda questão, isto é, em que sentido a EAC é significada como ente, as considerações feitas na subseção anterior nos fornecem uma indicação bastante precisa da resposta a ser dada. Na medida em que a entidade de algo se deriva de sua relação com o ser, o sentido em que algo é tomado como ente deve ser também esclarecido a partir da relação desse algo com algum ser. Como vimos, o ser não é completamente extrínseco à EAC, mas é significado indeterminadamente por conceitos que não podem significá-lo determinadamente. Com isso, os conteúdos significados em conceitos são significados como entes na medida em que são significados com indeterminação de qual ser possa se acrescentar a eles. Em outras palavras, a EAC é significada como ente na medida em que o ser não é acrescentado a ela como uma parte divisa e extrínseca, mas como algo já presente indeterminadamente. Pode-se dizer, assim, que a indivisão entre a EAC e o ser que permite que a EAC seja tomada como ente é uma indivisão por indeterminação, e, mais especificamente, indivisão por indeterminação em relação a ser.

Resta, ainda, responder à primeira questão na qual o problema da unidade da EAC se desdobrava, determinando em que sentido os conteúdos significados por conceitos são indivisos em relação não apenas ao ser, mas em geral, isto é, determinando porque, por exemplo, os conteúdos expressos pelos conceitos **animal** e **racional** constituem um terceiro conteúdo quando expressos pelo conceito **animal racional**, ao invés de consistirem em uma mera “justaposição” de conteúdos. Para responder a essa questão, retomemos o texto da lição 12 do livro VII do *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, mencionado anteriormente. Nesse texto, Tomás analisa a unidade de definições e das coisas definidas por essas definições, mostrando como algo uno, uma

definição, é produzido a partir de um gênero e uma diferença. Nesse ponto do texto, é introduzida uma distinção de que tratamos ao analisar a noção de significação indeterminada, a saber, a diferença entre corpo tomado enquanto parte integral e corpo tomado enquanto gênero. Ao introduzir essa distinção, Tomás retoma, implicitamente, a noção de significação indeterminada que havia introduzido no *Ente e Essência*, afirmando: “*pois a matéria é uma parte integral de uma coisa, e assim não pode ser predicada, pois não pode ser dito que homem é carne e ossos. Mas um gênero é predicado de suas espécies, e, portanto, deve, de algum modo, significar toda a coisa (...)*”¹⁰. Logo após desenvolver, mediante diversos exemplos, a tese de que um gênero deve conter de algum tudo que está naquilo de que ele é predicado, Tomás conclui que “*é evidente que a definição é uma expressão inteligível tendo unidade a partir das suas diferenças de tal modo que toda a essência da definição está incluída de certo modo na diferença*”¹¹. A maneira como o texto está estruturado evidencia que a unidade da definição é tributária do fato de tanto o gênero quanto as diferenças que compõem a definição significarem de modo indeterminado o todo que é significado na definição. Vejamos, à luz de nossas conclusões acerca da noção de significação indeterminada, como a unidade de uma espécie depende do modo de significação do gênero e da diferença que a compõem.

Como havíamos dito, a relação de determinação mútua mantida entre gênero e diferença dá-se na medida em que cada um deles contém de modo determinado o que havia de modo indeterminado no outro, ao mesmo tempo em que contém indeterminadamente o que há de determinado no outro. Em outras palavras, as determinações presentes de modo determinado no significado de uma diferença estão presentes, de algum modo, no significado de um gênero, e, reciprocamente, as determinações presentes de modo determinado num gênero já estão presentes, de algum modo, no significado de uma diferença. Desse modo, ao acrescentar-se uma diferença a um gênero, a determinação proveniente da diferença apenas atualiza algo do que estava significado potencialmente no gênero, ao invés de acrescentar uma determinação que não está presente nele de maneira nenhuma. Em outras palavras, as determinações presentes determinadamente numa diferença não são acrescentadas ao significado de um gênero como algo divisível dele. Pode-se, portanto, a partir da relação de determinação mútua existente entre gêneros e diferenças, afirmar que o modo de significação de gêneros e diferenças implica que eles sejam

¹⁰ AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Tradução de John P. Rowan. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995. p. 514.

¹¹ *Ibidem*, p. 515.

indivisos entre si. Ora, dado que unidade é indivisão, e que gêneros e diferenças determinam-se mutuamente na medida em que são indivisos entre si, uma espécie – o resultado da determinação mútua entre um gênero e uma diferença – é uma por indivisão. Em suma, a indeterminação de gêneros em relação a quaisquer determinações que lhe possam ser acrescentadas permite, a um só tempo, que gêneros signifiquem indeterminadamente tudo o que está de modo mais determinado em suas espécies e que, como resultado da adição de uma diferença a um gênero constitua-se um significado uno cuja unidade é proveniente da capacidade de gêneros e diferenças significarem de modo indeterminado essências mais determinadas.

2.3 Universalidade e EAC.

Voltemo-nos, agora, a uma última dificuldade gerada pelo argumento da essência absolutamente considerada, a qual diz respeito à definição de universal como um algo que pode ser dito de muitos. Ora, se a EAC é o que é dito de muitos indivíduos, então parece que a EAC é o universal por excelência. Dessa maneira, deveríamos dizer que os sujeitos dos quais a EAC é dita são, eles mesmos, universais. Isso é impossível, pois, uma vez que a noção de universal envolve as propriedades de unidade – ser um mesmo algo – e comunidade – ser dito de muitos –, nos sujeitos dos quais a EAC é predicada, deveria estar presente comunidade. No entanto, num sujeito individual, nada há de comum, mas tudo está individuado.

Nesta seção, trataremos dessa dificuldade retomando as condições necessárias para que algo seja dito de muitos. Obteremos, como conclusão, que a universalidade de um conteúdo decorre da relação de semelhança entre conceitos e suas instâncias, relação que, mediada pela expressão de uma EAC, constitui os conceitos como universais e os singulares como suas instâncias.

Uma EAC, como vimos, é predicável de muitos na medida em que nela não há, de modo determinado, nenhum ser, unidade ou multiplicidade, ao mesmo tempo em que esses elementos que nunca estão presentes de modo determinado sempre estão presentes de modo indeterminado. Vimos, também, que tal indeterminação deve ser uma propriedade do modo pelo qual a EAC é significada. Assim sendo, a predicabilidade da EAC é constituída, em última instância, pelo modo segundo o qual ela é significada. Tal predicabilidade, assim, não está contida na EAC como aquilo que é predicado, mas sim como a condição de que algo seja predicado. Em outras

palavras, a universalidade não faz parte do conteúdo em que consiste uma EAC, sendo, na verdade, a forma pela qual a EAC é significada ou expressa.

Dado que a predicabilidade da EAC decorre de uma certa maneira de significá-la, a universalidade deve ser uma propriedade daquilo que significa a EAC com indeterminação de ser, unidade e multiplicidade, isto é, do conceito que a expressa. Mais que isso, sendo a universalidade constitutiva do conceito enquanto tal, todo conceito é conceito apenas enquanto expressa uma EAC, ou seja, enquanto expressa um conteúdo que, pela própria indeterminação segundo a qual é expresso, pode ser atribuído a muitos. Como consequência disso, temos que só pode ser universal uma entidade cujo modo de ser permita que, nela, se expresse uma EAC. Desse modo, é justamente na medida em que uma entidade universal – a qual tem um modo de ser próprio – pode ser dita de muitos sem que sejam ditos daqueles muitos a universalidade ou o modo de ser próprios dessa entidade, que se torna possível afirmar que a EAC, na medida em que é significada com indeterminação dos modos de ser que se lhes possam ser acrescentados, pode ser dita de muitos sem dizer que a propriedade de ser universal é uma propriedade integrante da EAC. Conversamente, uma entidade deve sua universalidade não apenas ao seu modo de ser particular, mas principalmente à possibilidade de que nela se exprima uma EAC. As afirmações de que a EAC é o que é dito de muitos e de que o universal é dito de muitos, mas não a sua universalidade, são, na verdade, duas maneiras de exprimir uma mesma tese, a saber, a tese de que a universalidade de um universal não é uma propriedade de seu modo de ser, mas de seu modo de significar. Como afirma Tomás, contrapondo-se à tese averroísta da unidade do intelecto, “*A universalidade daquela forma não provém daquele ser que ela tem na inteligência, mas provém de que ela se refere às coisas como semelhança dessas mesmas coisas*”¹².

Temos assim, que a predicabilidade acompanha a EAC apenas na medida em que esta é expressa segundo um modo de significação não-precisivo de quaisquer determinações que possam se acrescentar a ela, ao mesmo tempo em que a predicabilidade que constitui a universalidade do universal só pode ser compreendida se distinguimos, no interior desse universal, aquilo que é predicado – a EAC – do modo pelo qual aquilo que é predicado é significado – a significação indeterminada. Trata-se da familiar distinção, no interior de um universal, entre conteúdo quidditativo e intenção de universalidade, estruturada e justificada a

¹² AQUINO, Tomás de. **O Ente e a essência**. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981. cap. 4, p. 77.

partir do argumento da essência absolutamente considerada e da noção de significação indeterminada.

Ora, mas se a universalidade do universal deve-se, ao menos em parte, ao modo pelo qual um conteúdo é nele significado, não é possível determinar se uma entidade é, em si mesma, universal ou não. Disso não decorre, porém, que conceitos ora sejam universais, ora não sejam universais, mas sim que uma entidade de um certo tipo só possa ser tomada como um conceito na medida em que se a tome como significando algo, ou seja, uma EAC, de um certo modo, ou seja, com indeterminação de qualquer ser. Uma mesma entidade é necessariamente universal enquanto se a considere como um meio no qual a EAC é expressa e não é universal na medida em que se a considere apenas em relação ao modo de ser particular que lhe é próprio – ainda que esse modo de ser já contenha a possibilidade de que nela se considere a EAC. Em outras palavras, a atualidade da relação de expressão de uma EAC por parte da entidade universal é constitutiva de sua universalidade, na medida em que é a EAC expressa por um conceito que permite que este se relacione a muitos como algo de uno. Conseqüentemente, uma entidade só é universal enquanto pólo de uma relação de expressão da EAC, relação estabelecida por um modo de consideração da sua essência. Em si mesma, ela já deve conter a possibilidade de que nela se expresse uma EAC, mas apenas enquanto é efetivamente tomada como pólo da relação de expressão da EAC que pode ser caracterizada como universal.

Isso, na medida em que é apenas ao expressar algo que não contenha nada além do que uma essência que pode estar tanto na alma quanto fora dela, ou seja, ao expressar uma EAC que é significada como algo de potencialmente comum tanto à espécie inteligível que a expressa quanto às coisas de que a EAC é predicada, que uma entidade pode relacionar-se univocamente, tomada como um todo, a múltiplos indivíduos.

Torna-se possível, mediante a caracterização do universal como aquilo no qual uma EAC é expressa, explicar precisamente em que medida o universal encerra unidade e comunidade. Sua unidade não consiste no modo de ser que lhe é próprio, isto é, o universal não apresenta unidade simplesmente enquanto é uma entidade particular, pois, enquanto entidade particular, ela não é universal, mas sim enquanto entidade particular na qual se expressa uma EAC. Sua unidade provém do fato de que ela pode se assemelhar às essências individuais de diversos sujeitos mediante a expressão de uma mesma EAC, isto é, a EAC media a relação de semelhança mantida entre o universal que tem uma essência segundo um modo de ser mental e os diversos sujeitos

individuais que tiverem aquela essência segundo seus próprios modos de ser. A capacidade da EAC de mediar essa relação, por sua vez, deriva-se do fato de que, ao ser indeterminada com relação a qualquer modo de ser, a EAC só contém determinadamente o que pode haver de comum entre uma entidade mental e várias entidades extramentais. Com isso, naturalmente, não queremos dizer que há uma relação de semelhança do conceito com uma EAC e da EAC com os indivíduos que instanciam o conceito. Pelo contrário, queremos dizer que a semelhança mantida entre conceitos e indivíduos repousa sobre o que há de comum entre uns e outros, a saber, a EAC. Mais ainda, a relação entre universal e indivíduo é uma relação de pura semelhança, na medida em que é constitutivo da universalidade do universal que nele a essência seja considerada de modo absoluto, isto é, que nele só seja considerado o que há de potencialmente comum entre universal e indivíduo.

O universal, portanto, comporta unidade porque se assemelha univocamente a uma multiplicidade de indivíduos, sendo a semelhança que ele tem com um sujeito e com outro a mesma, ou seja, para se relacionar a diferentes indivíduos, o universal não precisa assemelhar-se a cada um deles de modos distintos. Essa relação unívoca entre universal e multiplicidade de indivíduos que é possibilitada pela expressão da EAC é também o que leva o universal a ter comunidade como propriedade, dado que, se assemelhando a muitos como uma unidade, o universal se relaciona aos indivíduos como algo de comum a todos eles.

3 Universais – produções do intelecto com fundamento no real.

Nesta parte da dissertação, passaremos a tratar de alguns aspectos epistemológicos envolvidos na noção de conceito ou universal. Nesse sentido, abordaremos duas questões principais, o caráter mental do universal e o fundamento real do universal.

No que diz respeito ao primeiro ponto, daremos continuidade à análise do argumento da essência absolutamente considerada, demonstrando que as características e condições de possibilidade da universalidade implicam que apenas entidades mentais de um certo tipo possam ser universais. Trata-se das espécies inteligíveis que contêm as essências daquilo de que são predicadas abstraídas de suas condições individualizantes.

O segundo ponto desdobrar-se-á em dois: a análise do processo de produção das espécies inteligíveis a partir da abstração operada sobre os fantasmas, através da qual mostraremos de que modo essências que têm um modo de ser individual fora da mente podem estar presentes abstratamente na mente; e a análise do processo a partir do qual o intelecto chega a considerar de modo absoluto a essência das espécies inteligíveis, isto é, como essas essências podem ser concebidas independentemente não só de seu modo de ser fora da alma, como de seu modo de ser na alma.

3.1 Universais devem existir na mente.

Como havíamos observado no início de nossa exposição do argumento da essência absolutamente considerada, Tomás toma os universais como entidades mentais. A prova dessa tese é realizada por exclusão: dado que um universal ou é uma entidade mental ou não é uma entidade mental, a demonstração de que ele não pode ser algo não-mental implica imediatamente que ele seja uma entidade mental. Nos preocuparemos, aqui, principalmente em situar a noção de essência absolutamente considerada no contexto do argumento do *De Ente*, mostrando em que medida as noções de individualidade e universalidade são incompatíveis. Vejamos como se dá essa demonstração.

Caso o universal fosse algo não-mental, ou ele seria uma entidade individual, ou seria uma entidade não-individual – algo como uma entidade platônica –, ou seria uma essência absolutamente considerada – a qual, dada sua neutralidade em relação a modos de ser, talvez não

possa ser tratada, num sentido próprio, como uma entidade – ou, ainda, uma parte comum de uma entidade individual.

A terceira alternativa, como vimos na última seção da parte anterior (“Universalidade e EAC”), está descartada de saída. Embora a significação de uma EAC seja constitutiva da universalidade daquilo que a significa, a própria EAC não pode ser universal pelo simples fato de não poder conter unidade e comunidade como propriedades. Isso, na medida em que para que a EAC seja o conteúdo que, numa predicação, é predicado, é condição primordial que das EAC estejam abstraídas a unidade e a multiplicidade das coisas de que ela é predicável, além de qualquer coisa que não possa, em princípio, estar em indivíduos. Também a possibilidade de que uma parte comum de coisas individuais possa exercer a função de universal em relação às coisas de que é parte está eliminada a princípio, posto que a parte não pode ser predicada do todo. Assim sendo, uma hipotética parte realmente compartilhada por todos os indivíduos humanos não poderia deles ser predicada porque estaria com eles numa relação entre parte e todo.

Resta, assim, analisar as duas primeiras alternativas, a saber, que o universal seja algo individual e que o universal seja algo não-individual extra-mental, isto é, algo distinto dos indivíduos dos quais é predicado porém realmente existente. À primeira vista, a simples possibilidade de que um universal fosse algo de individual parece ser indigna de consideração, uma vez que atentemos às definições de universal e de singular como, respectivamente, aquilo que é dito de muitos e aquilo que, por sua própria natureza, não está ou não é dito de muitos. Como, porém, a recusa da possibilidade de que indivíduos desempenhem o papel de universais é o ponto de partida para diversas teses da epistemologia e da semântica tomasianas, dedicaremos algumas linhas à justificação de uma certa plausibilidade para a hipótese em questão. Desse modo, esperamos poder caracterizar de maneira mais clara em que medida um indivíduo é, por sua própria natureza, algo que não pode ser dito de muitos.

Dadas nossas considerações prévias acerca de a universalidade só poder se estabelecer a partir de um certo modo de consideração de uma essência, ou seja, a partir de um modo de consideração que deixe de lado unidade, multiplicidade e qualquer modo de ser determinado, poder-se-ia supor que um indivíduo, apenas enquanto considerado em sua unidade e modo de ser extra-mental, bem como vários indivíduos, apenas enquanto considerados em sua multiplicidade e modos de ser extra-mentais, não poderiam ter como propriedade universalidade. Se, porém, considerássemos a essência desse mesmo indivíduo independentemente dos princípios que a

tornam individual, ou seja, independentemente da matéria assinalada, poderíamos tomar a essência do indivíduo em questão, enquanto considerada independentemente de seus princípios individualizantes, como sendo capaz de expressar uma EAC e, portanto, como podendo exercer função universal. Em outras palavras, o que está em jogo no que diz respeito à possibilidade de que um indivíduo desempenhe o papel de um universal é a sua possibilidade de que nele se exprima uma EAC com indeterminação de modos de ser.

Ora, mas é justamente a plena determinação da essência individual que a caracteriza como sendo individual. Se a essência de um indivíduo pudesse ser plenamente determinada, isto é, completa, independentemente dos princípios que a tornam individual, esses princípios seriam acidentais a ela, de modo que deveríamos aceitar a absurda conclusão de que o que difere dois indivíduos é acidental a cada um deles e admitir a definibilidade de indivíduos – posto que definições devem exprimir a essência daquilo que definem, e as essências de indivíduos não seriam, nessa hipótese, intrinsecamente individuais. Dado, portanto, que as essências de indivíduos necessariamente contêm os princípios que a tornam individual, uma essência de um indivíduo não pode ser considerada independentemente de seus princípios individualizantes, não sendo, assim capaz de exprimir uma EAC. Como afirma Tomás, “*não se encontra nos indivíduos a natureza humana segundo a unidade, como se algo de uno conviesse a todos eles, como o exige a noção universal.*”¹³, ou seja, para que uma essência individual fosse capaz de ser tomada como universal, seria necessário que o princípio de individuação, que a torna múltipla em diversos indivíduos ao invés de uma em todos, não se encontrasse em sua natureza. A unidade que caracteriza a relação unívoca que um universal mantém com os diversos indivíduos dos quais é predicado exige, em primeiro lugar, que daquele universal esteja abstraída a individualidade que multiplica esses indivíduos – individualidade essa, por sua vez, que, sendo característica essencial dos indivíduos, deles não pode ser abstraída sem que se deixe de tratar de uma essência individual.

Excluída a possibilidade de que um indivíduo desempenhe o papel de um universal, resta mostrar que tampouco uma substância separada, como uma entidade platônica, pode desempenhar tal papel. Essa demonstração é realizada mediante uma extensão do argumento anterior: substâncias separadas não podem ser universais por serem elas também individuais.

¹³ AQUINO, Tomás de. **O Ente e a essência**. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981. cap. 4, p. 77.

Como Tomás afirma numa passagem do capítulo V de *A unidade do intelecto contra os averroístas*, reportando uma estratégia argumentativa de Aristóteles, “*se as Idéias fossem separadas, uma Idéia não seria predicada de muitas coisas nem poderia ser definida, tal como sucede com os outros indivíduos que são únicos em sua espécie, o Sol e a Lua, por exemplo.*”¹⁴ Esse trecho apresenta explicitamente dois elementos que exploraremos brevemente: a existência de uma conexão entre a “separação” que uma entidade platônica deveria possuir e sua indefinibilidade e impredicabilidade; e uma analogia entre Idéias e indivíduos que são únicos em suas espécies, analogia essa concernente à indefinibilidade e à impredicabilidade que caracterizam umas e outros.

Em primeiro lugar, ser uma substância separada é ser uma substância cuja natureza não exige que sua forma seja a forma de alguma matéria, de modo que em sua essência não é preciso que haja a matéria individual presente na essência de substâncias sensíveis individuais. Na medida em que a matéria individualizante é o que diferencia os vários membros de uma mesma espécie, isto é, é aquilo que faz com que haja diversos indivíduos numa mesma espécie, decorre da natureza das substâncias separadas serem únicas em sua espécie – assim como o são, contingentemente, o Sol e a Lua. Até este ponto, a analogia a que nos referimos parece ser demasiado restrita para autorizar a extensão da impredicabilidade característica de indivíduos – inclusos aqueles que são contingentemente únicos em sua espécie – a substâncias separadas. Dado que as substâncias separadas são necessariamente únicas em suas espécies por não conterem matéria assinalada, e sendo a matéria assinalada princípio de individuação, parece só restar dizer que aquela unicidade necessária decorre de não serem as substâncias separadas numericamente unas, isto é, individuais.

É nesse ponto em que se estabelece a conexão entre a estrutura ontológica das substâncias separadas e suas impredicabilidade e indefinibilidade. Não é em toda substância que o papel de princípio individuante é desempenhado pela matéria assinalada, mas apenas naquelas em que essa matéria desempenha um papel receptivo e restritivo em relação à forma, isto é, a matéria só é princípio individuante em relação a formas que, por sua própria natureza, são proporcionadas à existência na matéria. Na medida em que as substâncias separadas são separadas exatamente por não serem proporcionadas à existência na matéria, não há porque inferir que, do fato de não

¹⁴ AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999. p.143.

serem materiais, não serem individuais. Mas se não é a matéria, qual seria o princípio responsável pela individuação das substâncias separadas?

Ora, se o papel individuante da matéria nas substâncias sensíveis deve-se a seu papel receptivo, isto é, de sujeito, a individuação das matérias separadas só pode dever-se àquilo que, nelas, desempenha tal papel receptivo. Como em suas naturezas não há matéria, o único princípio que pode desempenhar esse papel receptivo é a própria forma na qual consiste a natureza inteira da substância. Assim sendo, do fato de que a matéria individuante não está presente em substâncias separadas, só se pode inferir que tais substâncias não são individuais pela matéria, mas pela forma. Em outras palavras, a necessidade de que haja apenas uma substância separada em cada espécie de substância separada indica somente que o princípio pelo qual esse tipo de substância é posto numa espécie e aquele que a individua são, na realidade, o mesmo princípio.

Estabelecido que substâncias separadas são individuais e em virtude de que princípio são individuais, só resta afirmar que idéias platônicas são tão inaptas a exercer uma função predicativa quanto os indivíduos sensíveis. Poder-se-ia talvez objetar que, ainda que substâncias separadas sejam individuais, o fato de sua individualidade não decorrer dos mesmos princípios dos quais decorre a individualidade das substâncias sensíveis permitiria que as Idéias exprimissem uma essência considerada independentemente não de qualquer individualidade, mas ao menos independentemente da individualidade característica dos indivíduos sensíveis. De fato, a separação das Idéias garante a possibilidade, e mesmo a necessidade, de que sua essência seja considerada sem os princípios individuantes dos indivíduos sensíveis. Ao mesmo tempo, porém, predicar uma Idéia de um indivíduo composto seria predicar de indivíduos cuja própria natureza impede que sejam separados, posto que são essencialmente compostos, uma individualidade decorrente da separação característica das Idéias. Assim sendo, a diferença entre os modos pelos quais substâncias separadas e substâncias sensíveis são individuadas impede, em princípio, que as primeiras sejam tomadas como o todo em que consistem as segundas, isto é, impede que as primeiras sejam predicadas das segundas.

Aqui, é importante ressaltar que o presente argumento é apenas uma refutação fraca do platonismo, nos seguintes sentidos.

Em primeiro lugar, não se está a provar a impossibilidade de entidades que sejam acidentalmente participáveis por uma multiplicidade de indivíduos, isto é, o argumento não mostra que entidades platônicas não seriam capazes de existir ou de manter quaisquer relações

ontológicas com indivíduos sensíveis, mas sim que elas não seriam aptas a exercer qualquer papel na predicação. Mais ainda, tal afirmação deve ser restringida no seguinte sentido: entidades platônicas não poderiam exercer qualquer papel numa predicação tomando-se como suposta a estrutura predicativa tomásica, isto é, não se está a demonstrar simplesmente que entidades platônicas não poderiam exercer qualquer papel em qualquer tipo de predicação, mas sim que entidades platônicas não poderiam exercer qualquer papel numa predicação em que o predicado deva poder ser tomado como o todo que o sujeito é, essencial ou acidentalmente. Não discutiremos, aqui, nem os possíveis modos pelos quais entidades platônicas poderiam interagir com indivíduos sensíveis, nem as razões que justificam a adoção da estrutura predicativa tomásica. Ambas as questões excederiam os limites estritos de nossa investigação.

Em segundo lugar, o presente argumento, ao completar a demonstração de que universais não podem ser nem indivíduos sensíveis nem entidades platônicas, mostra, por exclusão, que universais devem necessariamente ser entidades mentais. Para Tomás, porém, afirmar o caráter mental do universal não é, ainda, uma refutação “plena” do platonismo. Isso porque, dado que uma entidade mental pertence à mente de um certo sujeito individual, essa entidade é, relativamente à existência que tem numa certa mente, uma entidade particular de modo análogo ao qual uma entidade platônica seria particular. Ora, tanto quanto a individualidade decorrente da separação de hipotéticas idéias platônicas jamais poderia ser predicada de coisas cuja individualidade decorre de uma composição com a matéria, a individualidade de uma entidade individuada em razão da mente singular em que se encontra jamais poderia ser o conteúdo predicado de coisas individuais por si. Do ponto de vista epistemológico, é indiferente tomar o universal como entidade subsistente ou como entidade mental caso se pense que o modo de ser do universal é constitutivo do objeto de conhecimento e do conteúdo predicado. Isso porque, se o modo de ser do universal fosse parte do objeto de conhecimento ou conteúdo predicado, tal objeto jamais poderia ser a essência enquanto existente nas coisas sensíveis extramentais, mas apenas a essência existente separadamente – no caso da tese estritamente platônica – ou a essência existente mentalmente. A universalidade de uma entidade mental, assim, depende de que o caráter mental dessa entidade não seja parte do conteúdo que é apresentado ao pensamento como objeto ou como conteúdo predicativo. Como afirma Tomás, aqueles que “*dizem, realmente,*

*que o que é pensado é uma única espécie imaterial existente no intelecto, não se dão conta que, de uma certa maneira, passaram para a doutrina de Platão (...)*¹⁵.

Com isso, já podemos determinar de maneira preliminar que tipo de entidade mental pode ter como propriedade a universalidade. Em primeiro lugar, dado que foi a presença de condições individuantes na própria essência dos indivíduos sensíveis e substâncias separadas que interditou a hipótese de que uns e outras exercessem o papel de universal, podemos estabelecer que, para ser universal, uma entidade mental deve ser abstrata, isto é, não deve conter os princípios pelos quais os indivíduos são individuados. Em segundo lugar, para que se complete a refutação do platonismo, essa entidade mental deve ser tal que seja possível tomar sua essência independentemente de seu modo de ser mental, isto é, dela deve poder ser abstraído o próprio ato de pensar que a torna mental. Em suma, uma entidade mental só será universal na medida em que for abstrata num duplo sentido: em relação às condições individuantes daquilo de que ela se predica – denominaremos este sentido como ‘abstrata I’ e o correspondente processo de abstração como ‘abstração I’; e na medida em que seja possível tomar sua essência, já abstrata I, independentemente do modo de ser mental que ela tem na alma – denominaremos este sentido como ‘abstrata II’ e o correspondente processo de abstração como ‘abstração II’.

Vejamos, agora, como se dá o processo pelo qual tal tipo de entidade, duplamente abstrata, pode ser constituída.

3. 2 O fundamento real do universal.

Tendo abordado o caráter mental do universal na seção anterior, examinaremos agora a segunda questão que havíamos proposto acerca da natureza do universal, a saber, seu fundamento real. Dividiremos o tratamento a essa questão em dois pontos: a) em que sentido os universais são formados tendo por base as coisas sensíveis existentes fora da alma; e b) por que os universais não comportam falsidade.

O ponto (a) será abordado por meio da análise do processo de abstração I, sendo a abstração I explicada em termos de um processo de atualização da inteligibilidade potencial de fantasmas que são sempre, em algum sentido, semelhanças de coisas sensíveis individuais; a análise do ponto (b) será iniciada tendo em vista a especificação de em que sentido o processo

¹⁵ Ibidem, p. 149.

abstrativo I é um processo onde os aspectos individuantes das coisas sensíveis são deixados de lado. A análise do ponto (b) será finalizada por meio da análise do processo de abstração II.

3. 2. 1 O papel da abstração I no fundamento real do universal.

Nesta sub-seção, analisaremos o processo de abstração I e sua contribuição para o esclarecimento da questão do fundamento real do universal. Para isso, utilizaremos como fio condutor um trecho do *Comentário ao De Anima* onde é investigada a razão de apenas as espécies inteligíveis, por oposição às espécies sensíveis, poderem exercer a função de universais. Nesse sentido, mostraremos em que medida o carácter abstrato I das espécies inteligíveis decorre da total imaterialidade característica do intelecto e qual é o papel da noção de comunidade, no que diz respeito às naturezas corpóreas, na caracterização das espécies recebidas num intelecto totalmente imaterial como sendo abstratas I. Em seguida, partindo da natureza meramente potencial do intelecto que recebe imaterialmente as espécies inteligíveis abstratas – o intelecto possível – e da ininteligibilidade em ato das naturezas corpóreas, enquanto estão condicionadas pela matéria, introduziremos uma dimensão essencialmente ativa do intelecto, o intelecto agente, responsável por atualizar a inteligibilidade potencial do intelecto possível por meio da abstração I, operada sobre os fantasmas. A partir da natureza da relação entre intelecto agente e fantasmas, explicaremos o ponto (a). Por fim, analisaremos um trecho do *Comentário ao De Trinitate*, buscando compreender o que distingue uma separação compreendida como abstração de outros tipos de separação. A partir da natureza da separação envolvida em processos abstrativos, iniciaremos a análise do ponto (b).

3. 2. 1. 1 Universais são formados com base nas coisas sensíveis existentes fora da alma.

Na lição XII do livro II do *Comentário ao De Anima*, Tomás, visando a contrastar os diferentes modos pelos quais as potências sensitivas e a potência intelectiva são atualizadas, observa que as espécies ou semelhanças pelas quais as primeiras são atualizadas são sempre semelhanças de coisas individuais, enquanto que as semelhanças pelas quais a potência intelectiva é atualizada são sempre semelhanças de coisas universais. Nas palavras de Tomás, “*a similitude de uma coisa enquanto recebida na sensação representa a coisa como individual;*

enquanto recebida, entretanto, pelo intelecto, ela representa a coisa em termos de uma natureza universal”.

Tal diferença fundamental é reputada, de um lado, a) à completa imaterialidade do intelecto, por oposição à materialidade parcial das potências sensitivas – *“enquanto a faculdade sensível é sempre a função de um órgão corporal, o intelecto é um poder imaterial”*; e, por outro lado, b) ao fato de que *“em entes corporais e materiais a natureza comum deriva sua individuação da matéria existindo sob dimensões especificadas, enquanto o universal vem a ser pela abstração de tal matéria e de todas as condições materiais individuanes”*. Ora, dado que tudo que é recebido é recebido segundo o modo de ser do recipiente, o intelecto só poderá receber a semelhança das coisas corpóreas despida daquela matéria e de qualquer condição material individuanes, ou seja, o intelecto deverá receber imaterialmente a semelhança da coisa corpórea. É nessa imaterialidade relativa ao princípio individuanes das coisas corpóreas que consiste o caráter abstrato I das espécies inteligíveis, caráter abstrato esse que, como vimos, é condição de que algo tenha a função de universal.

Temos, desse modo, que o caráter abstrato das espécies inteligíveis depende da imaterialidade do intelecto que as recebe e do papel de princípio individuanes que a matéria assinalada desempenha nas coisas corpóreas. Vejamos, em primeiro lugar, em que sentido o intelecto é totalmente imaterial.

A tese da imaterialidade total do intelecto é abordada em diversos textos de Tomás, muitas vezes justificada através de um mesmo tipo de argumento, que relaciona a amplitude da capacidade intelectual à sua imaterialidade. Tomaremos como modelo desse tipo de argumento a lição VII do livro 3 do *Comentário ao De Anima*. Aí, partindo de uma analogia entre o intelecto que tudo move postulado por Anaxágoras e o intelecto que é capaz de conhecer todas as naturezas corpóreas, conclui-se que, assim como o intelecto que tudo move não pode conter nenhuma das naturezas daquilo que move, o intelecto capaz de conhecer todas as naturezas corpóreas não pode conter nenhuma das naturezas corpóreas.

A conclusão que pode ser tirada dessa analogia é explicada e justificada partindo da natureza puramente potencial de ao menos alguma parte do intelecto, estabelecida a partir do caráter finito dos intelectos criados, e particularmente, do intelecto humano – que faz com que ele não possa manter com seus objetos de intelecção uma relação de puro ato – e da refutação do

inatismo, concernente apenas ao intelecto humano¹⁶. Essa natureza potencial garante que o intelecto não possui seus objetos de intelecção, pois tudo que está em potência para algo não possui esse algo enquanto está em potência, só vindo a possuí-lo quando passa a estar em ato. Ora, mas, por sua própria natureza, o intelecto está em potência para conhecer todas as naturezas corpóreas, isto é, seu caráter potencial é irrestrito com respeito a essas naturezas. Dado que o intelecto possível está em potência para seus objetos de intelecção e tem como objetos todas as naturezas corpóreas, ele não possui, por sua própria natureza, nenhuma natureza corpórea.

Se o intelecto possível possuísse em ato alguma das naturezas corpóreas que ele é capaz de conhecer, não apenas ele deixaria de ser meramente potencial com relação a essa natureza, como deixaria de ser potencial com relação a qualquer natureza corpórea distinta dela. Isso porque, caso ele tivesse alguma espécie de natureza corpórea, ele estaria sempre determinado por essa espécie de natureza, determinação essa que seria incompatível com a presença de determinações alternativas. Por exemplo, se o intelecto possível tivesse a natureza de algo corpóreo animado, jamais poderia ter a natureza de algo corpóreo inanimado, posto que essas duas determinações são mutuamente exclusivas.

Claro está que esse argumento não impede que o intelecto possível passe, em algum momento, a ter em ato alguma natureza corpórea, isto é, não impede que o intelecto conceba em ato esse tipo de natureza. Pelo contrário, o argumento apenas estabelece que o intelecto possível não pode ter **essencialmente** nenhuma natureza corpórea em ato, posto que nesse caso tal natureza estaria sempre em ato, impedindo a intelecção em ato de outras naturezas corpóreas; e que o intelecto não pode ter, **simultânea e acidentalmente** em ato várias naturezas corpóreas distintas, ou seja, que ele não pode conceber várias naturezas corpóreas, simultaneamente, mediante espécies distintas.

Uma vez que o intelecto possível não tem essencialmente nenhuma natureza corpórea, segue-se que ele é totalmente imaterial no sentido de que não está ligado a nenhum órgão corpóreo. Se o intelecto estivesse essencialmente relacionado a algum órgão corpóreo, eles deveriam estar conectados como ato e potência, e, particularmente, o intelecto deveria ser ato de algum órgão corporal, posto que algo material não pode ser ato de algo imaterial. Para que fosse ato de algum órgão corporal, por sua vez, o intelecto deveria ter, em ato, alguma forma ou natureza corpórea. Dado que, como vimos, a amplitude de sua capacidade intelectiva impede que

¹⁶ Não desenvolveremos aqui nenhum desses dois pontos.

ele tenha em ato alguma natureza corpórea, é impossível, também, que ele seja ato de qualquer órgão corporal.

Conclui-se, a partir desse argumento, que não apenas o intelecto não contém matéria, como também não está de modo algum condicionado pela matéria. Diversamente, as potências sensíveis, embora sejam imateriais no sentido de que não contém matéria, não são completamente imateriais devido ao fato de serem atos de órgãos corporais, isto é, por serem essencialmente feitas para existir na matéria – é essa materialidade parcial que permite que os sentidos externos sejam atualizados pelas coisas corpóreas individuais das quais as espécies são semelhanças individuais e que a imaginação combine e organize as espécies sensíveis de modo a formar fantasmas que são, no mesmo sentido, semelhanças individuais de coisas individuais.

Demonstrado que, ao contrário das potências sensíveis, o intelecto é uma potência totalmente imaterial no sentido em que nem contém matéria nem é condicionado pela matéria, resta examinar em que sentido a recepção imaterial de semelhanças de naturezas corpóreas faz com que aquelas semelhanças imateriais sejam abstratas I.

Como vimos, segundo Tomás, a semelhança imaterial da natureza corpórea é abstrata na medida em que não pode conter a matéria assinalada que, nas coisas corpóreas, é responsável por individuar a natureza comum. Como deve ser compreendida, aqui a noção de natureza comum, bem como seu papel no processo abstrativo? Estaria Tomás, ao afirmar que, nas entidades materiais, a individualidade da natureza comum é derivada da matéria assinalada, admitindo que há nos indivíduos de uma mesma espécie algo de comum a todos eles, aspecto comum esse pressuposto pelo processo abstrativo? Nos concentraremos, aqui, em mostrar que a abstração não supõe necessariamente a presença de algo realmente comum nos indivíduos, nos limitando a indicar em linhas gerais as razões pelas quais a postulação de algo realmente comum na constituição dos indivíduos é insustentável tendo em vista a ontologia tomásica.

De acordo com o que já dissemos anteriormente, que haja algo de realmente comum entre diversos indivíduos numericamente distintos entre si é uma hipótese excluída explicitamente por Tomás em diversas ocasiões. Como também já dissemos, tal hipótese iria de encontro à tese acerca da indefinibilidade das substâncias individuais e, particularmente, das substâncias individuais materiais. Mais que isso, tal hipótese minaria a própria substancialidade do indivíduo em que cuja composição se supusesse haver algo de comum. Suponhamos que num composto individual de forma e matéria, a forma fosse comum; se essa forma é comum, então ela não é

essencialmente proporcionada a existir na matéria individual da qual ela é forma. Se essa forma não é essencialmente feita para existir na matéria individual da qual ela é forma, então sua união com essa matéria é puramente acidental. Ora, de algo uno por acidente, não pode resultar uma substância. Um composto individual em que se encontrasse algo de comum e algo de individual, em suma, seria uma substância tanto quanto homem branco o é. Dito isso, vejamos em que sentido a abstração depende que, nos indivíduos, uma natureza comum deva sua individuação à matéria assinalada.

Ao afirmar que nos compostos de matéria e forma a individualidade da natureza comum deriva-se da matéria assinalada, Tomás compromete-se simultaneamente com duas teses: nesses compostos individuais, a natureza comum se encontra individuada; e a causa dessa individuação é um aspecto específico desse composto, a saber, a matéria assinalada. Nesse sentido, não é necessário compreender o termo ‘natureza comum’ como envolvendo comunidade no sentido de algo uno que se relaciona a muitos, mas sim comunidade como envolvendo algo que não contém a causa de sua própria individualidade. Essa natureza comum, assim, embora individualizada devido à sua relação com a matéria individual, compreende, tomada em si mesma, isto é, independentemente dessa relação, apenas os aspectos mediante os quais o indivíduo tem propriedades outras que não sua própria individualidade. De fato, a abstração concebida como processo em que uma semelhança de uma natureza corpórea é recebida de modo não-individual devido à imaterialidade do intelecto que a recebe depende de que, ainda que essa natureza seja totalmente individual fora do intelecto, ao menos alguns aspectos dessa natureza não sejam responsáveis pela individuação, e, especificamente, que apenas a matéria individual, bem como as condições individualizantes que dela decorrem, sejam responsáveis pela individuação da natureza em questão. Assim, por exemplo, ao afirmar que em Sócrates a natureza comum de homem é individuada pela matéria assinalada e que tal individuação é possibilitada pela relação essencial que a forma mantém com a matéria assinalada da qual é forma, não estamos afirmando que Sócrates tenha algo de realmente comum em sua constituição. Diversamente, estamos apenas afirmando que Sócrates nem é indivíduo em virtude do fato de ser um homem, nem é homem em virtude de sua individualidade. É somente essa a natureza da distinção de que depende a explicação do caráter abstrato de uma semelhança em termos de sua imaterialidade em relação à matéria assinalada.

Tendo esclarecido, a partir da natureza imaterial do intelecto e da função individuante reservada à matéria assinalada nas substâncias compostas individuais, em que consiste o caráter abstrato I que é pressuposto da universalidade de uma entidade mental, devemos agora investigar que processo é necessário para que o intelecto chegue a receber uma semelhança imaterial, e, portanto, abstrata, das naturezas corpóreas. Ora, tanto a natureza corpórea segundo seu próprio modo de existência fora da alma, quanto a natureza corpórea segundo sua semelhança recebida pelos sentidos externos ou segundo sua semelhança formada pela imaginação, não são capazes por si mesmas de atualizar a inteligibilidade potencial do intelecto possível, isto é, não são capazes de imprimir no intelecto possível uma semelhança totalmente imaterial da natureza corpórea. Isso porque, segundo seu modo de existência fora da alma, são materiais no sentido em que contêm matéria; e segundo suas semelhanças recebidas nos sentidos externos e segundo suas semelhanças formadas pela imaginação são, embora imateriais, condicionadas pela matéria na medida em que sentidos e imaginação são atos de órgãos corpóreos. Desse modo, a imaterialidade do intelecto possível não é suficiente por si só para que ele receba imaterialmente as semelhanças das coisas corpóreas. É necessário que haja um ente em ato em relação à atividade intelectual, ente em ato esse que não pode se identificar com a natureza corpórea segundo seu modo de existência fora da alma nem segundo sua semelhança condicionada pela matéria. Esse ente em ato é o intelecto agente, cuja existência deve ser afirmada, nas palavras de Tomás, porque

“o inteligível em ato não é algo existente na natureza, ao menos na natureza das coisas sensíveis que não subsistem fora da matéria. Por isso, para conhecer, não bastaria o intelecto possível, se não houvesse intelecto agente, capaz de tornar os inteligíveis em ato, por meio da abstração.”

Em outras palavras, se o objeto próprio de conhecimento do intelecto não é capaz, segundo seu modo próprio de existência, de atualizar a capacidade que esse intelecto tem de conhecer aquele objeto, é preciso que haja algum ente em ato em relação à potência intelectual que se relacione a ela não como objeto, mas como algo que a torna atualmente intelectual de seu objeto.

Temos, desse modo, que o caráter abstrato I de uma espécie inteligível depende de que ela seja uma semelhança, recebida imaterialmente, de uma natureza corpórea; e de que essa semelhança seja formada por meio de um processo efetivado pelo intelecto agente. Para compreender como o intelecto agente põe em ato o intelecto possível mediante a formação de

uma semelhança apta a ser recebida imaterial e abstratamente por esse intelecto possível, analisemos primeiramente a natureza do intelecto agente e sua relação com a atividade intelectual.

Em primeiro lugar, sabemos que o intelecto agente deve ser totalmente imaterial no mesmo sentido em que o intelecto possível o é. Isso porque, dado que um agente deve ser sempre mais nobre que seu paciente, e que algo imaterial é mais nobre que algo material, o agente de um paciente imaterial deve ser também imaterial. Se ambos os intelectos são imateriais no mesmo sentido, a única razão pela qual o intelecto agente é mais nobre que o intelecto possível é o fato de que enquanto o segundo é essencialmente potencial em relação à atividade intelectual, o primeiro é essencialmente ativo em relação a essa atividade. Assim sendo, segundo sua própria natureza, o intelecto agente caracteriza-se essencialmente por sua atividade imaterial. De que modo, precisamente, esse intelecto agente atualiza a potência intelectual do intelecto possível? Para responder a essa questão, devemos primeiramente retomar em que sentido o intelecto agente está em ato em relação à intelecção e em que sentido o intelecto possível está em potência em relação à intelecção.

O intelecto possível está em potência em relação à atividade intelectual não como algo que pode ser inteligido, isto é, não como um objeto inteligível, mas sim como algo que tem a capacidade de possuir objetos inteligíveis – ainda que não os possua atualmente. O intelecto agente, por sua vez, está em ato em relação à intelecção não como aquilo que é atualmente inteligido, mas como aquilo que faz com que algo que pode inteligir – o intelecto possível – passe a inteligir em ato. Em suma, os intelectos agente e possível estão em ato e potência em relação à atividade intelectual não como objetos – pois os objetos próprios do intelecto são as naturezas corpóreas – mas como princípios operativos dessa atividade.

Uma vez que nem intelecto agente nem intelecto possível estão, respectivamente, em ato e potência em relação à atividade intelectual como objetos, mas como princípios operativos, é preciso que a operação de atualização da inteligibilidade potencial do intelecto possível por parte do intelecto agente dependa, ainda, da presença de um objeto inteligível. Como vimos, dado que esse objeto é alguma natureza corpórea, porém, tal objeto não pode estar presente como inteligível em ato segundo seu próprio modo de existência. Como também vimos, tampouco pode estar em ato segundo sua semelhança enquanto essa semelhança seja a espécie sensível ou o fantasma, pois ambos são, pela própria natureza da relação que mantém com aquilo de que são

semelhanças, materiais em certo sentido, isto é, no sentido em que são condicionadas pela matéria, na medida em que são produtos da operação de potências que são atos de órgãos corporais. Assim sendo, é apenas em potência que as naturezas corpóreas se apresentam como objetos em relação à atividade intelectual, seja segundo seu próprio modo de existência material fora alma, seja segundo seu modo de existência imaterial, mas condicionado pela matéria, no caso dos fantasmas.

Desse modo, a atualização, operada pelo intelecto agente, da capacidade de inteligir naturezas corpóreas, característica do intelecto possível, deve realizar-se mediante a retirada daquilo que faz com que essas naturezas corpóreas sejam apenas potencialmente inteligíveis – a matéria, no caso das naturezas corpóreas segundo seu modo de existência fora da mente, ou as condições materiais, no caso da natureza corpórea segundo o modo de ser imaterial que tem segundo sua semelhança na alma, o fantasma. Claro está que o intelecto agente é incapaz, em virtude de sua imaterialidade, de agir sobre as naturezas corpóreas enquanto existentes fora da mente; assim como a atividade das coisas corpóreas sobre os sentidos pressupõe que a potência sensitiva seja ato de um órgão corporal, a atividade do intelecto agente sobre algo potencialmente inteligível pressupõe que esse algo esteja presente imaterialmente na alma, ainda que condicionado pela matéria. Desse modo, a atividade do intelecto agente só pode ser exercida sobre a natureza corpórea segundo sua semelhança imaterial – ainda que não estritamente imaterial – presente na alma, o fantasma.

Temos, até aqui, portanto, que o intelecto agente, sendo um princípio operativo ativo puramente imaterial da atividade intelectual, deve ser exercido sobre as naturezas corpóreas segundo suas semelhanças potencialmente inteligíveis, isto é, que o intelecto agente pode atualizar a potência de inteligir do intelecto possível na medida em que atualize a potência de ser inteligido do fantasma. Temos, ainda, que essa atualização deve se dar por meio da retirada daquilo que, no fantasma, está condicionado pela matéria, ou seja, por meio da desconsideração do que há no fantasma de representação da matéria individuante. Como, então, o intelecto agente é capaz de efetuar essa operação?

O intelecto agente, como vimos, não apenas é imaterial no sentido em que não contém matéria (nesse sentido, também a imaginação e os sentidos são imateriais), mas porque ele, por sua própria essência, não pode ser proporcionado à existência em um corpo. Além de tal imaterialidade, como também vimos, ele é essencialmente uma potência ativa em relação à

intelecção, no sentido em que é um princípio operativo ativo de intelecção. Assim sendo, sua atividade deve ser essencialmente imaterial; mais especificamente, deve ser uma atividade imaterial de produção da semelhança de uma natureza corpórea. Isso, na medida em que as naturezas corpóreas, que são objetos próprios da atividade intelectual da qual o intelecto agente é princípio operativo ativo, não podendo estar presentes, segundo seu modo próprio de existência, no intelecto, só podem nele estar presentes segundo sua semelhança.

Como também vimos, essa atividade imaterial pressupõe uma relação com os fantasmas, semelhanças das naturezas corpóreas que, embora imateriais, são condicionadas pela matéria, na medida em que são produtos da atividade de uma potência da alma que, ao contrário do intelecto, é essencialmente feita para existir na matéria, por ser ato de um órgão corporal. Graças a essa relação, o produto da atividade do intelecto agente é uma semelhança imaterial, não-condicionada pela matéria, de uma natureza corpórea, semelhança essa que o intelecto agente não continha nem atual nem potencialmente, mas que estava contida potencialmente no fantasma. Que o produto dessa atividade seja **imaterial e não-condicionado pela matéria**, e que essa atividade pressuponha uma relação do intelecto agente com **semelhanças imateriais, mas condicionadas pela matéria** (os fantasmas), é aquilo que caracteriza essa atividade como a abstração I.

Ora é a própria natureza imaterial dessa atividade, decorrente da absoluta imaterialidade de seu princípio operativo, que impede que o intelecto agente, ao voltar-se para os fantasmas, possa assimilar qualquer aspecto condicionado pela matéria que esteja contido no fantasma. Em outras palavras, a imaterialidade essencial da atividade do intelecto agente faz com que ele seja capaz de assimilar e reproduzir, em virtude da própria natureza, apenas e tão somente a semelhança da natureza corpórea em seus aspectos incondicionados pela matéria, matéria essa que, condicionando os fantasmas, torna-os semelhanças intrinsecamente individuais das naturezas corpóreas.

Cabe aqui ressaltar que não apenas seria desnecessário, mas impossível que o intelecto agente comparasse diversos fantasmas entre si para só então produzir uma semelhança totalmente imaterial de uma natureza corpórea. Isso porque, sua natureza absolutamente incorpórea torna-o incapaz de considerar os fantasmas segundo todos os seus aspectos e assim compará-los; qualquer comparação que o intelecto possa fazer entre fantasmas só pode ser uma comparação indireta, mediante algo de totalmente imaterial. Em outras palavras, qualquer comparação entre fantasmas por parte do intelecto pressuporia a formação de uma semelhança totalmente imaterial

segundo a qual os fantasmas pudessem ser comparados pelo intelecto agente. A abstração I não decorre de uma atividade comparativa proveniente do intelecto agente, mas decorre da própria natureza imaterial da atividade pela qual o intelecto relaciona-se aos fantasmas.

Podemos, agora, explicar em que sentido universais, na medida em que são formados por um processo abstrativo I, têm fundamento no real. Seu fundamento real consiste em que sua formação por meio do intelecto dependa, ao menos parcialmente, das coisas sensíveis. Isso porque a capacidade do intelecto agente de atualizar a potência de inteligir do intelecto possível depende de que o intelecto agente, voltando-se aos fantasmas, atualize a inteligibilidade potencial deles. Desse modo, todas as determinações inteligíveis produzidas e impressas no intelecto agente são determinações que já estavam presentes, ainda que apenas potencialmente, na semelhança individual da coisa sensível que é o fantasma.

Com isso, porém, apenas deslocamos a questão do fundamento real do universal para o nível dos fantasmas. Se o universal é adquirido a partir das coisas sensíveis na medida em que resulta de uma abstração operada sobre o fantasma, deveríamos assumir, para que essa relação entre intelecto e fantasmas fosse suficiente para dar fundamento real ao universal no que diz respeito a sua origem, que o fantasma é sempre uma semelhança de coisas sensíveis realmente existentes? Para examinar essa questão, consideremos breve e superficialmente as condições de produção de um fantasma.

A imaginação produz o fantasma combinando e unificando espécies sensíveis. Assim, por exemplo, uma imagem de uma certa mesa será produzida através da combinação e unificação espécies sensíveis relativas à grandeza, aspereza, cor e profundidade, de maneira que, nesse fantasma, diversas semelhanças recebidas nos sentidos estarão presentes sob a forma de uma semelhança intrinsecamente individual de algo que pode ser dado aos sentidos. A imaginação, assim, não cria as determinações sensíveis que compõem o fantasma, mas utiliza as determinações sensíveis dadas nos sentidos para compor esse fantasma. Porque a imaginação é ativa somente na medida em que unifica e combina entre si espécies condicionadas pela matéria, o fantasma, assim como as espécies de que é composto, é uma espécie também condicionada pela matéria individuante e também intrinsecamente individual.

Ao mesmo tempo, porém, a natureza ativa da imaginação com relação às diversas espécies sensíveis que ela combina para formar o fantasma parece por um problema para a tese de que as espécies inteligíveis formadas pelo intelecto têm origem nas coisas sensíveis por serem

abstraídas do fantasma. Se a combinação que dá origem ao fantasma é fruto de uma atividade de uma potência da alma, assim como será possível para a imaginação formar imagens que são similitudes de coisas individuais realmente existentes fora da alma, também poderá ser o caso que seja formado um fantasma que não corresponde a nada realmente existente. Assim, por exemplo, a imaginação poderá combinar espécies sensíveis formando um fantasma de Fido, um cachorro individual realmente existente, ou um fantasma de Cérbero, um cachorro de três cabeças meramente fictício. Dada a subjetividade da atividade da imaginação, mesmo a imagem de Fido poderá não corresponder exatamente ao que Fido, na realidade é: posso imaginá-lo um pouco maior ou menos peludo do que ele realmente é. Que fundamento real, então, essas imagens subjetivas e, ao menos algumas vezes, formadas arbitrariamente pela imaginação, podem dar às espécies inteligíveis que são delas abstraídas?

O fato de espécies abstratas I serem formadas por um processo de abstração I certamente não garante que aquelas espécies abstratas são semelhanças de naturezas corpóreas realmente existentes na natureza. Se da imagem de Fido posso abstrair a semelhança da natureza canina, natureza canina essa que de fato está multiplicada em vários cachorros realmente existentes, também posso abstrair da imagem de Cérbero a semelhança de uma natureza “canino-infernal”, ou, da imagem de uma determinada fênix, abstrair a natureza da fênix em geral, naturezas essas que não são nem nunca foram existentes fora da alma. Em outras palavras, não se pode dizer que o fundamento real decorrente de a abstração I seja operada sobre fantasmas consista em que as espécies abstratas resultantes dessa operação sejam sempre semelhanças de coisas reais. Na verdade, como veremos adiante, nem sequer é preciso que o universal tenha fundamento real nesse sentido.

Por outro lado, a imaginação, ao produzir o fantasma, não acrescenta nada a ele que já não estivesse presente, de modo isolado, nas espécies sensíveis dos sentidos externos. Desse modo, o fato de espécies abstratas I serem, em certo sentido, extraídas dos fantasmas, garante que, a princípio, não haverá nada no conteúdo da espécie que não seja uma determinação possível de um objeto sensível. Isso porque as determinações inteligíveis impressas no intelecto possível pelo intelecto agente são determinações que, como vimos, já estavam presentes em potência no fantasma. Dado que o fantasma é uma combinação e unificação de espécies sensíveis que são atualizadas pelas coisas sensíveis, pela abstração I é garantido, assim, que ainda que as determinações inteligidas não se encontrem em nenhum objeto real, ao menos seria possível, em

princípio, que elas estivessem concretizadas em sujeitos individuais – salvo caso de impossibilidade natural, como talvez seja o caso da fênix. Em outras palavras, o fundamento real do universal, que decorre de o processo abstrativo I dar-se por meio de uma certa relação entre intelecto agente e fantasmas, consiste em que o resultado desse processo seja efetivamente a semelhança de uma natureza corpórea, quer ela exista, quer não exista.

Ora, mas se essa natureza corpórea está presente no intelecto segundo uma semelhança imaterial e, segundo seu modo de existência fora da mente, deve sempre existir individualmente, como se pode dizer que a espécie inteligível abstrata e imaterial é semelhança de uma natureza capaz de existir fora da mente? Em outras palavras, o fato de que a matéria assinalada, bem como suas condições, presentes em todas as coisas corpóreas segundo seu modo próprio de existência, necessariamente não faz parte do que é recebido pelo intelecto não implicaria algum tipo de falsidade para o intelecto ou para as semelhanças que recebe?

Iniciaremos a abordagem dessa questão no próximo item, em conexão com a análise de algumas condições gerais que qualquer abstração I deve obedecer.

3. 2. 1. 2 Condições gerais da abstração no *Comentário ao De Trinitate*.

Até o presente ponto, caracterizamos a abstração I na medida em que ela constitui-se como uma operação efetivada por um intelecto agente irrestritamente imaterial sobre fantasmas imateriais, mas condicionados pela matéria. Assim sendo, o produto de toda abstração I será uma espécie abstraída da matéria assinalada que condiciona as semelhanças produzidas em faculdades que são atos de órgãos corpóreos. Porém, embora toda abstração operada pelo intelecto agente deva deixar de lado a matéria assinalada, nem sempre o intelecto agente deixará de lado somente essa matéria, nem tampouco a deixará de lado do mesmo modo.

O que é deixado de lado por cada tipo de processo abstrativo, e de que modo é deixado de lado, é a questão analisada no artigo 3 da questão 5 do *Comentário ao De Trinitate*. Nessa questão, visando ao objetivo mais amplo de distinguir as ciências de acordo os objetos de que elas tratam, Tomás analisa os diferentes tipos de abstrações pelos quais se obtêm conceitos pertinentes à ciência natural, à metafísica e à matemática. Nosso objetivo, aqui, não será o de tematizar distinções entre esses tipos de abstrações, mas antes indicar que características tais tipos compartilham, isto é, considerar as condições gerais que restringem o que é possível ser

deixado de lado numa abstração e que distinguem a abstração propriamente dita de outros processos de separação, como a que pode se dar em juízos por composição e divisão. Apenas nos referiremos às distinções entre os tipos de abstração com o propósito de ilustrar e esclarecer as condições gerais que todas as abstrações devem obedecer e, especificamente, que condições e características a abstração I compreendida como processo de formação de espécies abstratas predicáveis de coisas individuais deve obedecer e possuir.

Uma dessas condições diz respeito àquilo que não pode ser deixado de lado numa abstração e a outra diz respeito à natureza da conexão entre as coisas que são separadas numa abstração. Tomás indica sinteticamente essas duas condições ao afirmar que o intelecto “*de acordo com a primeira operação, pode abstrair aquilo que, de acordo com a coisa, não é separado; não tudo, mas algo*”¹⁷.

Iniciemos nossa análise considerando aquilo que não pode ser deixado de lado numa abstração.

O processo abstrativo, como vimos, deve ter como resultado a atualização da potência intelectiva mediante a produção de uma espécie inteligível em ato, espécie inteligível essa que está em ato na medida que contém certas determinações relativas à natureza de um certo ente, mas não contém as determinações relativas à individualidade que essa natureza pode ter enquanto está individuada pela matéria assinalada. Nessa medida, a abstração, embora deva sempre deixar de lado a matéria assinalada e as condições da matéria, deve sempre reter as determinações de que a inteligibilidade de uma certa natureza depende. Quais determinações o intelecto deverá reter é algo, assim, condicionado de acordo com àquilo que pertence à natureza que é inteligida por meio da espécie inteligível. Em outras palavras, o intelecto não pode abstrair da natureza inteligida nada de que essa natureza, enquanto inteligida, dependa.

Desse modo, ao formar o conceito de quadrado, por exemplo, é possível abstrair dos triângulos que podem ser formados a partir da divisão do quadrado; não é possível, porém, abstrair do fato de o quadrado ser formado por linhas, pois o fato de ser constituído por linhas é uma das coisas que constitui a noção de quadrado. Do mesmo modo, ao formar o conceito de homem, o intelecto pode abstrair da matéria individual que faz de Sócrates este homem; não é

¹⁷ AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação editora da Unesp, 1999. p.119

possível, porém, deixar de lado o fato de que homem é algo corporal e capaz de raciocinar, pois o fato de ser algo material dotado de uma alma intelectiva constitui a noção de homem. Assim, portanto, conceitos como homem, animal e corporal, ainda que devam sempre deixar de lado a matéria individuante, não devem ser abstratos em relação a qualquer aspecto material, pois é em razão da composição com a matéria que algo é um ente composto. Essa matéria que não deve ser deixada de lado num conceito de algo composto é a matéria comum, pela qual algo é inteligido como algo material, mas não como **este** algo material. Mais que isso, não é apenas a materialidade em geral que não deve ser deixada de lado no conceito de algo corpóreo, mas também a matéria enquanto é aquilo em razão do que algo pode ser sujeito de qualidades sensíveis. Essa matéria pela qual algo é inteligido como algo material capaz de ser sujeito de qualidades sensíveis é a matéria sensível comum. A possibilidade de reter essa matéria sensível comum é o que caracteriza a abstração I como uma abstração onde são formadas semelhanças de naturezas corpóreas.

A possibilidade de retenção dessa matéria sensível comum no processo abstrativo, porém, ainda não é suficiente para que caracterizemos a abstração I como um processo em que são formadas espécies abstratas predicáveis de coisas sensíveis individuais. Tanto num conceito como o de humanidade, incapaz de ser predicado de homens individuais, quanto num conceito como o de homem, capaz de ser predicado de coisas individuais, a matéria assinalada deve ser deixada de lado. Além disso, como nenhum deles pode abstrair inteiramente da matéria, posto que a inteligibilidade da essência humana depende da matéria que torna essa essência capaz de ser sujeito de qualidades sensíveis, ambos devem conter matéria sensível comum. Assim sendo, a distinção entre conceitos como homem e humanidade não pode residir naquilo que, em cada um deles, deve ser abstraído – a matéria assinalada – nem naquilo que deles não pode ser abstraído – a matéria sensível comum. Antes de prosseguir com nossa análise das condições gerais da predicação, dediquemos algumas linhas a uma distinção que servirá para caracterizarmos mais precisamente a abstração I.

O que diferencia conceitos como homem e humanidade não pode ser, dadas nossas considerações prévias, aquilo que está como atualmente inteligido pelo intelecto em cada um deles, a saber, o composto de forma e matéria comum, nem mesmo o que não pode estar como atualmente inteligido pelo intelecto em cada um deles, a saber, a matéria assinalada, mas sim o modo pelo qual o intelecto deixa de lado aquilo que não está presente nele em ato. Ao formar o

conceito de humanidade, o intelecto exclui a possibilidade de adição de qualquer conteúdo representacional concernente à assinalação da matéria, ao passo que ao formar o conceito de homem essa possibilidade não está excluída. Em outras palavras, o que distingue a abstração pela qual o conceito de homem é obtido da abstração pela qual o conceito de humanidade é obtido não é o que está presente em ato em cada um desses conceitos, mas que aquilo que não está presente em ato esteja presente indeterminadamente ou em potência num caso e não esteja presente sequer em potência no outro caso.

A distinção entre esses dois tipos de abstração não é explicitamente mencionada do *Comentário ao De Trinitate*, mas é necessária para que se possa compreender a distinção entre conceitos como o de humanidade e de homem e está na base da distinção entre significação precisiva e significação não-precisiva de que havíamos tratado ao analisar a noção de significação indeterminada. Desse modo, podemos denominar a abstração pela qual o que é abstraído não é excluído como ‘abstração não-precisiva’ e a abstração pela qual o que é abstraído é excluído como ‘abstração precisiva’.

Como havíamos visto ao tratar da significação indeterminada, somente conceitos que significam não-precisivamente certas determinações podem ser predicados daquilo que contém essas determinações, isto é, apenas conceitos que sejam não-precisivos em relação à assinalação da matéria podem ser predicados de coisas que contém essa matéria. Assim sendo, se quisermos tomar a abstração I como o processo pelo qual são formadas espécies abstratas que não apenas são semelhanças das naturezas corpóreas como também podem ser predicadas das mesmas enquanto essas existem material e individualmente fora da alma, devemos considerar a abstração I como sendo não-precisiva em relação à matéria assinalada.

Tendo visto que a abstração I não deve necessariamente abstrair da matéria sensível comum, e que ela não pode abstrair da matéria assinalada de modo precisivo, passemos à segunda característica que Tomás atribui à abstração em geral, a saber, sua capacidade de abstrair coisas realmente unidas.

Tomás não somente atribui à abstração compreendida como primeira operação a capacidade de separar aquilo que está realmente unido – ainda que não possa separar aquilo que está unido quanto à intelecção – como também estabelece que algo é chamado abstração num sentido próprio “*apenas quando aquilo que é inteligido sem o outro está junto com ele de acordo*

com a coisa”¹⁸. Desse modo, inteligir homem sem inteligir asno não seria, em sentido próprio, uma operação abstrativa, enquanto que inteligir a brancura sem as substâncias das quais a brancura é acidente ou inteligir a natureza humana sem a matéria individual que sempre a individua fora da alma seriam casos de abstração.

A atribuição dessa característica comum a toda operação que pode ser denominada, num sentido próprio, abstração, reacende a questão com a qual nos ocupávamos no final da sub-seção anterior. Se abstrair é sempre separar o que está realmente unido de acordo com a coisa, como o processo abstrativo pode não implicar falsidade para as espécies produzidas pelo intelecto mediante essa operação?

O fato de a abstração ser uma operação mediante a qual algo que está realmente unido a outro algo é separado desse outro algo – sem que haja falsidade nessa abstração – pode ser mais bem compreendido se atentarmos para a distinção geral entre a primeira e a segunda operação do intelecto. De acordo com Tomás:

*A primeira operação visa à natureza da coisa, de acordo com a qual a coisa inteligida ocupa um certo grau entre os entes, quer seja uma coisa completa como um certo todo, quer uma coisa incompleta como uma parte ou um acidente. A segunda operação visa ao próprio ser da coisa que resulta da união dos princípios da coisa nos compostos ou acompanha a própria natureza simples da coisa como nas substâncias simples.*¹⁹

A primeira e a segunda operação distinguem-se, assim, por meio daquilo a que visam: a primeira visa à natureza da coisa, mas não ao seu ser; a segunda visa ao ser da coisa, na medida em que esse ser se encontra na coisa segundo sua natureza, seja essa natureza simples, seja essa natureza composta por princípios que se unem essencialmente. Sendo assim, toda separação operada pelo intelecto de acordo com a segunda operação representará as coisas separadas como sendo realmente separadas, sendo essa representação verdadeira quando as coisas assim representadas estejam realmente separadas e falsa quando as coisas assim representadas estejam realmente unidas. Quando algo é deixado de lado de acordo com a primeira operação, porém, o que é deixado de lado não o é como se estivesse realmente separado, pelo simples fato de que essa primeira operação não visa ao ser da coisa. Desse modo, ainda que, num sentido amplo, a primeira operação possa abstrair de algo outro algo que, na realidade, esteja separado daquilo que é abstraído, o que é próprio e distintivo da primeira operação em relação à segunda é que

¹⁸ Ibidem, p.120

¹⁹ Ibidem, p.118.

enquanto a segunda não pode verdadeiramente abstrair coisas realmente unidas, a primeira operação pode fazê-lo sem incorrer em falsidade na medida em que não tem por objeto o ser daquilo que é concebido, mas apenas determinações tomadas independentemente do ser que realmente têm ou podem ter.

Com isso, a ausência de falsidade característica da abstração compreendida em sentido estrito depende de que, nessa abstração, a natureza inteligida não seja tomada separadamente daquilo que é deixado de lado como se fosse realmente separada daquilo que é inteligido. Em outras palavras, para que não haja falsidade nas espécies inteligíveis formadas segundo a primeira operação, é necessário que aquilo que é deixado de lado na abstração não seja deixado de lado como algo que, de acordo com o ser da coisa, não pertence àquilo que é retido. Isso acontece na medida em que o caráter abstrato das espécies obtidas por meio da abstração consiste em que, como dissemos na sub-seção anterior, as naturezas que existem materialmente fora da alma e condicionadas pela matéria assinalada na imaginação estejam não-condicionadas pela matéria assinalada no intelecto, isto é, sejam recebidas e estejam presentes imaterialmente no intelecto. Ora, se a matéria assinalada é deixada de lado pelo intelecto na medida em que uma natureza é inteligida de modo imaterial no intelecto, então para que o intelecto, ao abstrair, não tome a separação da matéria segundo o ser como conteúdo de intelecção – o que tornaria o produto de sua operação falso –, é necessário que o modo de ser imaterial segundo o qual a natureza corpórea é recebida e conhecida no intelecto não faça parte do conteúdo de intelecção. Em suma, é necessário que conhecer imaterialmente uma natureza corpórea não implique em conhecer uma natureza corpórea como sendo imaterial. Assim sendo, para que a abstração I não produza espécies inteligíveis que são falsas por serem abstratas em relação ao ser e o modo de ser daquilo de que são semelhanças, é necessário que seja possível tomar as determinações corpóreas conhecidas de modo imaterial no intelecto independentemente do modo de ser imaterial pelo qual existem no intelecto, isto é, é necessário que essas espécies sejam abstratas II, além de serem abstratas I.

Analisaremos, na próxima sub-seção, como uma espécie abstrata I pode ser, ainda, abstrata II.

3. 2. 2. Abstração II

Nesta seção, buscaremos explicar como é possível que uma espécie inteligível abstrata I seja, ainda, abstrata II. Para isso, em primeiro lugar, retomaremos nossa explicação daquilo no que consiste ser abstrato II e a função que a atribuição desse caráter abstrato II às espécies inteligíveis tem na nossa dissertação. Em segundo lugar, investigaremos quais características da ação de conhecer e da relação entre essa ação e as espécies inteligíveis permitem que as últimas sejam abstratas II. Finalmente, mostraremos como a conjunção do caráter abstrato I e do caráter abstrato II das espécies inteligíveis torna essas espécies universais e em que medida contribui para a compreensão da relação entre universal, universalidade e conteúdo inteligido de modo universal.

O caráter abstrato II que devemos atribuir a uma espécie inteligível consiste em que, como vimos no final da seção **II. 1**, tome-se sua essência, já abstrata I, independentemente do modo de ser mental que ela tem na alma, isto é, consiste em que, como vimos no final do segundo item da sub-seção **II. 2. 1**, seja possível tomar as determinações corpóreas conhecidas de modo irrestritamente imaterial no intelecto independentemente do modo de ser irrestritamente imaterial pelo qual existem e são conhecidas no intelecto.

Como vimos na sub-seção **II. 2. 1**, é essa imaterialidade, irrestrita na medida em que não está condicionada pela matéria que é princípio de individuação – ao contrário da imaterialidade condicionada pela matéria das potências sensíveis –, que permite que as espécies inteligíveis contenham determinações corpóreas de modo abstrato I, isto é contenham determinações corpóreas sem conter a matéria e as condições da matéria responsáveis pela individuação das coisas corpóreas fora da alma. Ao mesmo tempo, porém, essa imaterialidade da qual decorre a abstração I parece impor duas dificuldades conexas à função que as espécies inteligíveis devem exercer: por um lado, essa imaterialidade parece impossibilitar que espécies inteligíveis produzidas e recebidas em um intelecto imaterial e individual sejam predicadas de coisas que são individuadas pela matéria; por outro lado, essa imaterialidade parece tornar intrinsecamente falsas quaisquer espécies inteligíveis, posto que as torna semelhantes imateriais abstratas de naturezas que só podem existir fora da alma material e individualmente. Essas dificuldades serão contornadas, aqui, mediante a atribuição de um caráter abstrato II às espécies inteligíveis.

A atribuição de um carácter abstrato II às espécies inteligíveis permite que se considere o conteúdo de intelecção dos conceitos, o objeto inteligido por meio desses conceitos, como sendo determinações ou naturezas corpóreas tomadas em si mesmas. A tese de que os objetos de intelecção sejam – por meio de conceitos – naturezas corpóreas tomadas em si mesmas ao invés de naturezas corpóreas tomadas em relação ao modo imaterial pelo qual estão presentes no intelecto desempenha um duplo papel em nossa dissertação.

Por um lado, como vimos na seção II. 1, dela depende o último passo da refutação do platonismo, na medida em que por meio dela torna-se possível afirmar que a ação de conhecer²⁰ tem por objetos as determinações ou quiddidades das coisas sensíveis, as quais existem materialmente fora da alma, ao invés de ter por objetos as formas dessas coisas na medida em que existem imaterialmente no intelecto. Essa refutação, por sua vez, permite que se compreenda como é possível que aquilo que é expresso num conceito, na medida em que não inclui a imaterialidade característica do modo de ser intelectual do conceito, seja tomado como um todo atribuível a sujeitos compostos que são individuados pela matéria assinalada e que não são de modo algum imateriais.

Por outro lado, como vimos no item II. 2. 1. 2, o carácter abstrato II das espécies inteligíveis permite que conceitos tenham fundamento real mesmo que expressem de modo imaterial naturezas corpóreas que existem fora da mente de modo material, isto é, o fato de o modo de representação característico dos conceitos ser diferente do modo de ser característico das naturezas sensíveis não faz com conceitos sejam falsos. Essa ausência de falsidade decorre de que, por meio da abstração II, seja possível confinar a imaterialidade do conhecimento àquilo que diz respeito ao ato de conhecer enquanto é um certo tipo de ato, sem que seja necessário atribuir essa imaterialidade ao objeto da ação de conhecer. Em outras palavras, por meio da abstração II, a diferença entre modo de ser do cognoscente e o modo de ser do conhecido não implica falsidade porque, como afirma Tomás,

quando diz-se que o intelecto está em erro quando conhece uma coisa diferentemente do que é(...) não se diz a verdade se o termo diferentemente se refere àquele que conhece. Não é errôneo admitir que um é o modo de ser daquele que conhece, em seu ato de conhecer, e outro o modo de ser da coisa em seu ato de existir.²¹

²⁰ Salvo indicação explícita em sentido contrário, estamos tomando conhecer na acepção restrita de inteligir segundo a primeira operação.

²¹ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2002. p. 524.

Agora que já tratamos de o que é para uma espécie inteligível ser abstrata II e de porque é necessário que as espécies inteligíveis sejam abstratas II, examinemos que características do ato de inteligir permitem que as espécies inteligíveis tenham esse caráter abstrato II.

Esse exame terá como ponto de partida a pressuposição de que os objetos próprios do conhecimento humano, na medida em que no homem a alma intelectiva está unida a um corpo, são as naturezas corpóreas.²² Essas naturezas existem material e individualmente nas coisas sensíveis existentes fora da alma e existem imaterial e abstratamente, segundo suas semelhanças, as espécies inteligíveis, no intelecto. Assim sendo, o objeto do conhecimento humano, enquanto este se realiza segundo a primeira operação, ou bem são as naturezas das coisas corpóreas segundo um desses modos de existência, ou independentemente de qualquer um deles. Claro está que os objetos do conhecimento humano, enquanto este se realiza segundo a primeira operação, não podem ser as naturezas corpóreas enquanto existentes material e individualmente fora da alma, posto que a imaterialidade irrestrita do intelecto impede que ele apreenda qualquer aspecto concernente à assinalação da matéria.²³ Resta examinar se esses objetos são as próprias espécies inteligíveis ou as naturezas corpóreas tomadas independentemente desse modo de existência. Para isso, analisaremos a estrutura do ato de conhecer e a função das espécies inteligíveis nessa atividade. Ao longo dessa análise, recorreremos a pressupostos ontológicos acerca da natureza da atividade em geral que justificaremos apenas de modo genérico e cuja justificação completa e adequada excederia os limites de nossa dissertação. Essa limitação, assim, fará com que a presente argumentação se revista da forma de uma simples análise da estrutura do argumento tomásico em prol da tese de que os objetos primeiros da inteligência humana são naturezas corpóreas tomadas em si mesmas.

Vejamos, em primeiro lugar, como a estrutura do ato de conhecimento permite que a imaterialidade de suas espécies seja referida apenas ao modo de conhecimento do sujeito cognoscente.

Dentre as ações, umas são transitivas e outras são intransitivas. O que distingue umas e outras é o modo pelo qual a ação relaciona-se com seu objeto e com seu sujeito. Nas ações

²² Essa suposição, como vimos no primeiro item da sub-seção II. 2. 1, já era necessária para provar a própria imaterialidade do intelecto humano.

²³ Naturalmente, não queremos dizer com isso que o objeto do conhecimento humano nunca poderá ser a quiddidade de uma coisa sensível enquanto existente materialmente, mas apenas que o conhecimento de uma quiddidade enquanto existente material e individualmente dependerá da concorrência de outras potências além da potência intelectiva.

transitivas, a atualização da potência de agir é transmitida ao objeto da ação, na medida em que essa ação produza uma modificação em seu objeto. Desse modo, por exemplo, a ação de curar um doente realiza-se na medida em que o doente, objeto da ação de curar, passe a estar curado em ato; caso o doente não acabe por estar curado em ato, a ação de curar não se terá realizado. Nas ações intransitivas ou imanentes, diversamente, a atualização da potência de agir não é transmitida ao objeto da ação, mas permanece em seu sujeito, na medida em que essa ação produza uma modificação em seu próprio sujeito. Desse modo, por exemplo, a ação de conhecer uma pedra realiza-se não na medida em que se produza alguma modificação na pedra, mas na medida em que aquele que conhece, o sujeito da ação, passe possuir em ato um conhecimento da pedra.

Ora, se numa ação transitiva a produção de uma alteração no objeto da ação realiza-se na medida em que a atualização da potência de agir é transmitida ao objeto da ação, então é necessário que nesse tipo de ação o modo de ser do objeto seja o mesmo que o modo de ser da ação. Diversamente, se numa ação imanente não há alteração no objeto da ação na medida em que a atualização da potência de agir permanece no agente, embora seja necessário, nesse tipo de ação, que o modo de ser do sujeito seja o mesmo que o modo de ser da ação, não é necessário que o modo de ser da ação e o de seu objeto sejam o mesmo. Posto que conhecer é uma ação imanente, não é necessário que o objeto de conhecimento tenha ser do mesmo modo que o ato de conhecer, ou seja, a imanência do conhecimento permite que conheçamos imaterialmente coisas que não existem imaterialmente. No caso das potências sensíveis, a imaterialidade segundo a qual a coisa sentida está no sujeito é uma imaterialidade restrita, posto que a sensibilidade é uma potência que, sendo forma de um órgão corporal, está presa às condições da matéria; no caso da potência intelectual, diversamente, trata-se de uma imaterialidade plena, posto que o intelecto não é ato de nenhum órgão corporal, como vimos na sub-seção II. 2. 1. Claro está que, embora o caráter imanente da ação de conhecer faça com que conhecer imaterialmente não necessariamente equivalha a conhecer algo imaterial, tal caráter imanente não exclui a possibilidade de que o objeto de conhecimento seja imaterial. De fato, como veremos, assim como é possível conhecer algo sem conhecê-lo como imaterial, também é possível conhecer coisas materiais, como as próprias espécies pelas quais se conhece.

Sabemos, até o presente ponto, que o objeto da ação de inteligir não necessariamente inclui o modo de ser intelectual e, portanto, estritamente imaterial, do agente que entende.

Sabemos, portanto, que, a princípio, a abstração II é possível. Vejamos, agora, o que faz com que as espécies inteligíveis sejam, de fato, abstratas II. Para isso, tendo como base o artigo 2 da questão 85 da *Suma Teológica*, vejamos que papel a espécie inteligível desempenha no conhecimento humano e como esse papel justifica a atribuição de um caráter abstrato II a essas espécies.

No artigo 2 da questão 85 da *Suma Teológica*, Tomás procura demonstrar que a espécie inteligível se refere à ação de conhecer como aquilo pelo qual essa ação se realiza, isto é, como aquilo pelo qual algo é inteligido. Essa demonstração é feita a partir de duas premissas: a) toda ação, seja transitiva, seja imanente, se realiza por meio de uma forma; b) a forma pela qual toda ação se realiza é uma semelhança do objeto da ação. A partir delas, dado que a espécie inteligível é uma semelhança imaterial de uma natureza corpórea, conclui-se que a espécie inteligível se refere ao ato de inteligir como aquilo pelo qual a natureza corpórea é inteligida.

Nenhuma dessas premissas é explicitamente justificada nesse contexto, mas são tomadas como decorrendo de condições gerais que todo tipo de ação deve obedecer. Limitar-nos-emos, aqui, a indicar algumas razões que podem contribuir para a compreensão dessas premissas.

A premissa (a) pode ser, se não justificada, ao menos explicada tendo em vista que uma ação se realiza na medida em que uma potência de agir é atualizada, ou seja, uma ação é um caso de passagem de potência a ato. Uma potência só pode passar a ato por meio de uma forma que, sendo princípio estruturante dessa potência, torne-a atual de um determinado modo. Assim, por exemplo, algo material existe, em ato, como uma cadeira ou um corpo vivo apenas na medida em que a potência da matéria de ser a matéria de uma pedra ou de ser a matéria de um corpo vivo esteja atualizada por meio de um princípio formal, a forma de cadeira ou a forma de um corpo vivo. Do mesmo modo, a potência de esquentar que algo tem só pode ser atualizada mediante um princípio formal pelo qual ela seja quente em ato, a quente, e a potência de inteligir que o intelecto tem só pode ser atualizada através de uma forma mediante a qual ela seja a intelecção de uma certa natureza. Em suma, podemos dizer que toda ação supõe uma forma porque toda passagem de potência a ato requer, além de uma causa eficiente, uma causa formal.

A premissa (b), por sua vez, parece ser um pouco mais problemática, não sendo totalmente claro em que sentido a forma pela qual qualquer ação, seja transitiva como a ação de esquentar, seja imanente como a ação de conhecer, deve ser uma semelhança do objeto da ação. Ao menos no caso das potências cognitivas, porém, essa premissa parece poder ser compreendida

tendo em vista que conhecer é sempre se conformar àquilo que é conhecido, de modo que, para conhecer alguma coisa, aquele que conhece deve ser informado por alguma coisa que tenha algo de comum entre o sujeito cognoscente, na medida em que conhece, e o objeto de conhecimento, na medida em que é conhecido. Como é impossível que as próprias coisas corpóreas, ou suas formas, segundo seu modo de ser material e individual, informem o sujeito cognoscente, somente as semelhanças dessas coisas é que podem informá-lo. No caso da potência intelectual, essas semelhanças são as espécies inteligíveis, que são semelhanças atualmente inteligíveis de naturezas corpóreas na medida em que são frutos da atualização, por meio da abstração I, da inteligibilidade potencial de fantasmas que são eles próprios semelhanças, intrinsecamente individuais, de coisas corpóreas, no sentido em que vimos no item II.2.1.1.

De um modo geral, o fato de aquilo pelo qual uma ação é realizada dever ser responsável por determinar essa ação a ser uma ação determinada é o que faz com que aquilo pelo qual uma ação se realiza deva ser uma semelhança do objeto da ação. Em outras palavras, do fato de que o princípio formal de uma ação tem a função de tornar uma potência um certo ato – dentre os diversos atos aos quais ela pode passar – segue-se que deve haver uma relação de semelhança entre aquele princípio formal e o objeto da ação. Se não houvesse essa relação de semelhança, o princípio formal pelo qual uma ação realiza-se não seria capaz de determinar essa ação a dirigir-se a um certo objeto ao invés de outro. Assim, por exemplo, a ação de construir uma casa é a construção de uma casa e não a construção de um barco na medida em que a ação do construtor seja formalmente determinada pela espécie de casa, que é uma semelhança da casa a ser construída. Do mesmo modo, o ato de inteligir a natureza de pedra só visa à natureza de pedra, ao invés de visar à natureza de cão, na medida em que esse ato é formalmente determinado pela semelhança da natureza pétreia que é a espécie inteligível de pedra.

Sabemos, agora, que a ação de conhecer supõe que a espécie inteligível se relacione ao conhecimento como aquilo pelo qual o sujeito da operação de conhecer conhece. Sabemos, ainda, que a atividade intelectual não pode ter como objeto naturezas corpóreas enquanto existentes material e individualmente. Podemos concluir, a partir do papel das espécies inteligíveis no conhecimento, que tampouco elas podem ser objetos de inteligência?

Não. Na verdade, logo após demonstrar que as espécies inteligíveis são aquilo pelo qual algo é conhecido, Tomás ressalta que nada impede que as espécies inteligíveis sejam tomadas como objetos de conhecimento. Em outras palavras, a espécie inteligível tanto pode ser aquilo

pelo qual algo é inteligido quanto aquilo que é inteligido. Desse modo, provar que a espécie inteligível, sendo uma semelhança de uma natureza corpórea, é aquilo pelo qual algo é inteligido não equivale a provar que a espécie inteligível não é o objeto da atividade intelectual.

O importante, nesse ponto, é notar que, posto que sem uma forma pela qual a ação de conhecer ou entender se dê, essa ação não poderá ser realizada, a função da espécie de ser algo pelo qual algo é conhecido é prioritária em relação à função de ser algo que é conhecido. Apenas uma vez que o intelecto conheça algo em ato é que ele pode refletir sobre seu próprio ato, conhecendo assim não apenas esse ato enquanto ato de conhecer, mas também tudo aquilo de que depende seu ato, particularmente aquilo pelo qual o ato se realiza. Em outras palavras, a espécie inteligível só pode ser tomada como objeto que é conhecido uma vez que o intelecto reflita sobre o próprio ato de conhecer, o que só pode acontecer depois²⁴ que o intelecto conheça em ato; o intelecto só pode conhecer em ato, por sua vez, enquanto a espécie inteligível se refira ao ato de conhecer enquanto aquilo pelo qual algo é conhecido. Desse modo, a espécie inteligível só poderá ser tomada como objeto da atividade intelectual a partir do momento em que já tenha exercido a função de princípio formal de intelecção.

Como não é possível tomar, simultaneamente, algo como princípio da atividade intelectual e objeto dessa atividade, ou seja, como a espécie inteligível não pode ser princípio e objeto de intelecção num mesmo ato, é necessário afirmar que a espécie inteligível não é aquilo que é inteligido em primeiro lugar.

Conclui-se a partir daí que, se a atividade intelectual tem como objetos próprios naturezas corpóreas, mas não pode ter como objetos as naturezas corpóreas enquanto existentes material e individualmente, nem pode ter como objetos, em primeiro lugar, as naturezas corpóreas enquanto existem imaterial e abstratamente no intelecto segundo suas semelhanças – as espécies inteligíveis –, resta afirmar que os objetos primeiros da atividade intelectual são as naturezas corpóreas tomadas independentemente de qualquer modo de existência.

Ora, na medida em que a espécie inteligível, enquanto princípio formal da atividade intelectual, apresente abstratamente como objeto de intelecção uma natureza corpórea tomada independentemente de quaisquer modos de ser, essa espécie inteligível cumpre os dois requisitos, apontados no final da seção II. 1, para que uma entidade mental seja universal. A conjunção do caráter abstrato I, estabelecido na sub-seção II. 2. 1, e do caráter abstrato II, estabelecido nesta

²⁴ Claro está que usamos ‘depois’ e outras expressões temporais no sentido de posterioridade e anterioridade lógica.

sub-seção, é o que permite que a espécie inteligível tenha universalidade como propriedade. Essa conexão entre a dupla abstração da espécie inteligível e sua universalidade, por sua vez, é o que permite que a distinção entre ato de inteligir e conteúdo inteligido, distinção essa decorrente do carácter abstrato II característico das espécies inteligíveis, seja convertida numa distinção entre universalidade e conteúdo apreendido de modo universal.

Posto que inteligir naturezas corpóreas por meio de espécies inteligíveis imateriais não implica que as naturezas assim inteligidas sejam inteligidas como sendo imateriais, torna-se possível distinguir, no que tange ao inteligido em ato, aquilo que é inteligido e o ato de inteligir. O ato de inteligir decorre da imaterialidade irrestrita que permite que o inteligido em ato atualize a capacidade intelectiva do intelecto; nada de material ou restritamente imaterial, como vimos anteriormente, poderia ser inteligido em ato. Essa imaterialidade irrestrita, decorrente da atualização da inteligibilidade potencial do fantasma operada pelo intelecto agente, permite, como também vimos, que as espécies inteligíveis contenham determinações corpóreas de modo abstrato I²⁵. Esse carácter abstrato I, por sua vez, é, juntamente com o carácter abstrato II, responsável pela universalidade da espécie inteligível. Dado, por um lado, que a abstração II permite que distingamos o conteúdo inteligido do modo imaterial segundo o qual esse conteúdo é inteligido por meio da espécie inteligível; e dada, por outro lado, a conexão entre imaterialidade, abstração e universalidade, a abstração II permite que distingamos, a um só tempo, a natureza inteligida do ato de inteligir, do ato de ser abstraída e do ato de ser universalizada, como faz Tomás na segunda resposta do artigo 2 da *Suma Teológica*. Em outras palavras, a distinção entre o objeto inteligido e a imaterialidade da espécie pela qual ele é inteligido implica a distinção entre o objeto inteligido e o ato de inteligir, bem como a distinção entre o objeto inteligido de modo abstrato pelo qual ele é inteligido e a distinção entre conteúdo universalizado e intenção de universalidade.

Temos, assim, justificadas de um ponto de vista epistemológico, duas teses fundamentais para a compreensão do tratamento de Tomás para a questão dos universais: a atribuição da propriedade de ser universal às espécies inteligíveis e a interdição da possibilidade de que essa

²⁵ Convém ressaltar novamente que a conexão entre imaterialidade e abstração I só vale para naturezas que são individuadas pela matéria, justamente as naturezas corpóreas que estavam presentes segundo uma semelhança potencialmente inteligível na imaginação. O intelecto humano e substâncias separadas são irrestritamente imateriais, mas não são abstratos I, porque sua individuação não é proveniente da matéria.

universalidade seja uma propriedade do conteúdo apresentado de modo universal pela espécie inteligível.

4 Conclusão

Ao longo de nossa dissertação, procuramos investigar que características permitem que algo se predique univocamente de uma multiplicidade de coisas individuais. Essa investigação teve como fio condutor e ponto de partida, de um lado, a necessidade de que um predicado pudesse significar um todo atribuível a cada uma das coisas de que ele é predicável e, de outro lado, o fato de que essas coisas individuais das quais ele é predicável são essencialmente individuais. Pretendemos ter resolvido a tensão entre esses dois aspectos da questão dos universais analisando e distinguindo os elementos constitutivos de um universal, na parte I (‘O argumento da essência absolutamente considerada’) e mostrando como é possível que esses elementos estejam distinguidos e relacionados num universal, na parte II (‘ Universais – produções do intelecto com fundamento real’).

Na primeira seção da parte I, analisamos o primeiro elemento constitutivo que deve caracterizar um universal, a saber, o conteúdo que, nele, é predicado de muitos. Mediante essa análise, mostramos que esse conteúdo não pode ter como propriedade nem a unidade e multiplicidade características daquilo de que ele é predicado, nem, de modo geral, qualquer modo de ser, seja a existência na alma, seja a existência fora da alma.

Na segunda seção da parte I, analisamos o segundo elemento constitutivo do universal, a saber, o modo pelo qual o conteúdo que, nele, é predicado de muitos é significado. Mediante essa análise, através da introdução da noção de significação indeterminada, mostramos que a essência absolutamente considerada que é predicada de muitos deve ser significada com indeterminação de modos de ser. Essa indeterminação segundo a qual o conteúdo do conceito é significado, por sua vez, não é uma propriedade do conteúdo em si mesmo, mas do modo pelo qual o conteúdo é significado.

A partir desses dois elementos constitutivos do universal, pudemos compreender como conceitos podem significar um todo atribuível a suas instâncias. Um conceito pode significar tudo o que está em cada uma de suas instâncias porque não há nada em seu conteúdo que não possa estar, a princípio, em cada uma de suas instâncias e porque o modo de ser de suas instâncias é indeterminadamente significado pelos conceitos. Em outras palavras, a EAC é aquilo que é predicado de muitos na medida em que dela se abstrai, mas não se exclui o modo de ser daquilo de que ela se predica. Esse caráter abstrato, por sua vez, na medida em que decorre do modo de

significação característico do conceito, não é ele mesmo predicado das instâncias individuais do conceito, de modo que, ao se predicar uma EAC de algo individual, não se está a dizer que esse algo individual tem a propriedade de estar abstraído de qualquer modo de ser.

Através dessa compreensão da relação entre conteúdo que é predicado e modo de significação do conteúdo que é predicado, mostramos em que medida essa relação é constitutiva da universalidade do universal. Ela é constitutiva da universalidade do universal porque faz com que o universal tenha unidade e comunidade como propriedade na medida em que permite que o universal se relacione uniformemente com uma multiplicidade de instâncias individuais, isto é, permite que o universal mantenha uma mesma relação de semelhança com cada uma de suas múltiplas instâncias, relação de semelhança essa mediada pela expressão de uma mesma EAC.

Na segunda parte de nossa dissertação, como dissemos, investigamos como é possível que os elementos que constituem o universal estejam distinguidos e relacionados.

Na primeira seção da parte II, mostramos, tomando como pressuposto a necessidade de que conceitos expressem essências absolutamente consideradas, que a incompatibilidade entre universalidade e individualidade implica que universais devem ser entidades mentais abstratas em relação ao modo de ser individual das coisas individuais existentes fora da alma e que deve ser possível tomar como objeto de intelecção apresentado por essas entidades mentais apenas as determinações corpóreas que nela estão presentes de modo abstrato, sem tomar como objeto o modo de ser que essas determinações têm na alma.

Na segunda seção da parte II, mostramos como é possível que as determinações das coisas corpóreas estejam presentes abstratamente na alma e porque isso não implica falsidade para os conceitos. Para isso, dividimos a seção em duas sub-seções.

Na primeira sub-seção, denominada ‘O papel da abstração I no fundamento real do universal’, analisamos como uma entidade mental pode ser abstrata em relação ao modo de ser individual das coisas individuais existentes fora da alma. Primeiramente, mostramos que determinações corpóreas podem estar presentes abstratamente na alma segundo sua semelhança na medida em que o intelecto agente atualize a inteligibilidade potencial do fantasma, imprimindo uma espécie abstrata e, portanto, inteligível em ato, no intelecto possível. Como o fantasma já era em certo sentido, ainda que apenas que de modo apenas potencialmente inteligível, uma semelhança de algo sensível individual, aquela atualização faz com que determinações corpóreas estejam presentes no intelecto segundo semelhanças abstratas e

atualmente inteligíveis. Em segundo lugar, determinamos o que pode e o que não pode deixado de lado mediante um processo abstrativo, a saber, respectivamente, coisas que estão realmente unidas àquilo que é retido numa abstração e coisas de que a inteligibilidade em ato de uma certa natureza depende.

Na segunda sub-seção, denominada ‘Abstração II’, mostramos que a imaterialidade irrestrita – de que decorre o caráter abstrato dessas espécies – segundo a qual naturezas corpóreas são recebidas no intelecto não deve fazer parte do conteúdo de intelecção, ou ao menos não deve fazer parte, primariamente, desse conteúdo. Isso, na medida em que a intelecção é uma atividade imanente em que a espécie inteligível desempenha a função de aquilo pelo qual algo é inteligido. Com isso, é apenas secundariamente, mediante uma reflexão, que o intelecto pode tomar como objeto uma natureza corpórea enquanto existente segundo sua semelhança no intelecto. É necessário, assim, que os conteúdos apresentados por conceitos como objetos de intelecção sejam naturezas corpóreas tomadas independentemente do modo de ser mental que têm no intelecto. Extraímos, por fim, como corolário da distinção entre objeto inteligido e modo imaterial de intelecção, a distinção entre conteúdo expresso universalmente e a intenção de universalidade segundo a qual um conteúdo é expresso.

Através dessas duas sub-seções, assim, mostramos como é possível que os objetos de intelecção apresentados por conceitos não sejam nem naturezas corpóreas segundo um modo de existência individual fora da alma, nem naturezas corpóreas segundo seu modo de existência na alma, ou seja, mostramos como é possível que o intelecto tenha por objetos, mediante conceitos, naturezas corpóreas tomadas independentemente de qualquer modo de ser. Em suma, mostramos quais características e processos permitem que a espécie inteligível tenha a propriedade ser universal.

Apresentados os resultados obtidos ao longo de nossa dissertação, resta indicar que repercussões esses resultados podem ter, particularmente em relação à teoria da predicação de Tomás de Aquino. Indicaremos essas repercussões de modo genérico e superficial.

No que diz respeito à primeira parte de nossa dissertação, o fato de universais significarem conteúdos tomados independentemente de qualquer modo de ser com indeterminação quanto a esses modos de ser permite que harmonizemos ao menos duas caracterizações distintas, e, ao que nos parece, complementares, da estrutura lógica da predicação. Trata-se, de um lado, da analogia entre a relação sujeito-predicado e a relação

matéria-forma; e, de outro lado, da explicação da forma lógica do juízo como uma razão de identidade. O juízo pode ser visto como uma razão de identidade na medida em que o predicado pode significar indeterminadamente tudo aquilo que está no sujeito, de modo que tudo aquilo que está no sujeito está no predicado, ainda que de modo indeterminado. E, no juízo, o predicado é capaz de determinar o sujeito na medida em que pode significar de modo determinado determinações que não eram expressas determinadamente pelo conceito-sujeito, de modo análogo ao qual uma forma pode determinar a matéria a ser um certo algo. Além disso, o fato de o conteúdo de um conceito, na medida em que é predicável, abstrair da unidade e multiplicidade numéricas características das coisas individuais de que é predicado pode contribuir para que se compreenda a tese de que não é possível quantificar predicados.

No que diz respeito à segunda parte de nossa dissertação, o fato de o intelecto só poder ter como objeto direto de intelecção naturezas corpóreas tomadas independentemente de seu modo de ser individual fora da alma indica que, para que o conhecimento humano tenha como objetos essas naturezas enquanto existentes individualmente fora da alma, é necessária a concorrência de uma faculdade cognitiva que possa ter uma semelhança intrinsecamente individual das coisas individuais. Essa faculdade é a imaginação, e sua participação no processo cognitivo se dá mediante o retorno ao fantasma. Assim sendo, para que o intelecto possa se adequar, formando um juízo, às coisas individuais existentes fora da alma, é necessário que o intelecto se volte por meio de um certo tipo de reflexão aos fantasmas formados na imaginação. Essa reflexão é o retorno ao fantasma.

Referências

ANSCOMBE, G. E. M.; GEACH, P. T.. **Three Philosophers**. Oxford: Basil Blackwell, 1961.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6**. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. **Commentaire du *Peryermenias* d'Aristote**. Tradução de Bruno e Maylis Couillaud. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

_____. **Commentary on Aristotle's *De Anima***. Tradução de Kenelm Foster e Silvester Humphries. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1994.

_____. **Commentary on Aristotle's *Metaphysics***. Tradução de John P. Rowan. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.

_____. **O Ente e a essência**. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. **Sobre os Anjos**. Tradução de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. **Suma Teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2002. v. II.

_____. De Veritate. In: _____. **Verdade e Conhecimento**. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 138-281.

_____. Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana. In: _____. **Verdade e Conhecimento**. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 284-297.

_____. **A Unidade do Intelecto contra os Averroístas**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

ARISTÓTELES. De Anima. In: BARNES, J.(ed.). **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de J. A. Smith. Princeton: Princeton University Press, 1985. vol. 1.

_____. De Interpretatione. In: BARNES, J.(ed.). **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de J. A. Smith. Princeton: Princeton University Press, 1985. vol. 1.

_____. Metaphysics. In: BARNES, J.(ed.). **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de J. A. Smith. Princeton: Princeton University Press, 1985. vol. 2.

BOÉCIO. From his Second Comentary on Porphyry's Isagoge. In: SPADE, P.(Org). **Five Texts on the Mediaeval Problem of the Universals**. Tradução de Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994. p. 20-25.

CAJETANO. **On Being And Essence**. Tradução de Lottie H. Kendzierski e Francis C. Wade. Winsconsin: Marquette University Press, 1964.

CUNNINGHAM, F. A theory of abstraction on St. Thomas. **The Modern Schoolman**, vol. 35, p.249-270, 1958.

EDWARDS, Sandra. Realism of Aquinas. In: DAVIES, B.(Org.). **Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives**. New York: Oxford University Press, 2002. p. 97-116.

GEACH, Paul. Form and existence. In: _____. *God and soul*. Londres: Routledge, 1968.

GILSON, Etienne. **Being and some philosophers**. 2ª ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

MARITAIN, Jacques. **Breve tratado acerca de la existência y de lo existente**. Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1949.

_____. **Distinguer pour unir. Les Degrés du savoir**. 6ª ed. Paris: Desclee de Brouwer, 1959.

_____. **Elementos de Filosofia II – A ordem dos conceitos**. Tradução de Ilza das Neves. 9ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1980.

MCINNERNY, R. Being and predication. **Studies in Philosophy and the History of Philosophy**, vol. 16, p. 173 – 228, 1986.

OWENS, Joseph. Quiddity and real distinction in St. Thomas Aquinas. **Mediaeval Studies**, Toronto, vol. 27, p.1-22, 1965.

_____. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. **Mediaeval Studies**, vol. 21, p. 211-223, 1959.

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature**. New York: Cambridge University Press, 2002.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. New York: Routledge, 2002.

WEIDEMANN, Hermann. Logic of Being in Thomas Aquinas. In: DAVIES, B.(Org.). **Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 77-96.

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