

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A abstração segundo Tomás de Aquino em *Super Boetium De Trinitate*, questão 5.

**Tiago Grande**

- versão corrigida -

São Paulo  
2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A abstração segundo Tomás de Aquino em *Super Boetium De Trinitate*, questão 5.

**Tiago Grande**

- versão corrigida -

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

São Paulo  
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G751a Grande, Tiago  
A abstração segundo Tomás de Aquino em Super  
Boetium De Trinitate, questão 5 / Tiago Grande;  
orientador Carlos Eduardo de Oliveira - São Paulo,  
2022.  
142 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Tomás de Aquino. 2. Filosofia Medieval. 3.  
Abstração. 4. Ciências especulativas. 5. Metafísica.  
I. Oliveira, Carlos Eduardo de, orient. II. Título.

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

**Nome do (a) aluno (a):** Tiago Grande

**Data da defesa:** 30/09/2022

**Nome do Prof. orientador:** Carlos Eduardo de Oliveira

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 21/11/2022

DocuSigned by:



76B9B441CC504ED...

**(Assinatura do (a) orientador (a))**

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, em especial aos meus pais e irmãos, por me apoiarem neste e em tantos outros momentos.

Aos meus bons amigos, sempre presentes.

Ao meu orientador, Carlos Eduardo de Oliveira, pela atenção e pela paciência com que se dispôs em minha orientação de mestrado. Agradeço pelas aulas, pelos apontamentos, pelas discussões e pelas lições importantíssimas que contribuíram em minha formação acadêmica. Muito obrigado pela oportunidade!

Aos professores da banca de qualificação, Moacyr Ayres Novaes Filho e Gustavo Barreto Vilhena de Paiva, pelos apontamentos, críticas e dicas que foram de suma importância para finalização deste trabalho.

Ao professor José Carlos Estevão, pelas discussões e debates em sala de aula.

Agradeço aos membros do CEPAME (Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo) pelas tardes de fecundos debates intelectuais; agradeço também aos membros, em especial ao professor Lorezo Mammi, do GELM (Grupo de Estudos de Latim Medieval) pelos momentos de aprendizado da língua latina.

Aos trabalhadores da FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) por manterem a estrutura e o funcionamento de nossa faculdade.

Agradeço aos professores da banca de defesa, Gustavo Barreto Vilhena de Paiva, José Carlos Estevão e Marco Aurélio Oliveira da Silva, pela ótima arguição deste trabalho, que me proporcionou repensar e corrigir alguns pontos.

Por fim, agradeço ao CNPQ, pela bolsa de mestrado.

**Resumo:**

Esta dissertação trata do papel da abstração nas ciências especulativas, sobretudo, na questão 5 do *Super Boetium De Trinitate* de Tomás de Aquino. Para tanto, os capítulos desta dissertação apresentarão os quatro artigos que compõem a questão citada mostrando como Tomás distingue diferentes operações do intelecto e modos de abstração ao considerar o modo de proceder das três partes das ciências especulativas: a matemática, a física e a metafísica.

**Palavras-chave:** Abstração; Separação; Ciências Especulativas; Intelecto; Tomás de Aquino.

**Abstract:**

This dissertation deals with the role of abstraction in speculative sciences as exposed mainly in the 5<sup>th</sup> question of Thomas Aquinas's *Super Boetium De Trinitate*. For this purpose, the chapters of this dissertation will follow the four articles that make up the question showing how Aquinas distinguishes different operations of the intellect and ways of abstraction while considering the way of proceeding of the three parts of the speculative sciences: mathematics, physics, and metaphysics.

**Keywords:** Abstraction; Separation; Speculative Sciences; Intellect; Thomas Aquinas.

## Abreviaturas das Obras de Tomás de Aquino

<i>DEE</i> .....	<i>De ente et essentia</i>
<i>In Phys</i> .....	<i>Commentaria in octo libros Physicorum</i>
<i>BDT</i> .....	<i>Super Boetium De Trinitate</i>
<i>ST</i> .....	<i>Summa Theologiae</i>
<i>QDA</i> .....	<i>Quaestiones disputatae De anima</i>
<i>In Post</i> .....	<i>Expositio libri Posteriorum</i>
<i>In Met</i> .....	<i>Sententia libri Metaphysicae</i>
<i>DPN</i> .....	<i>De principiis naturae</i>
<i>In Sent</i> .....	<i>Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombard</i>
<i>QDV</i> .....	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>DP</i> .....	<i>De potentia</i>
<i>DSS</i> .....	<i>De Substantiis Separatis</i>

\* Para as citações das obras *De ente et essentia* e *Super Boetium De Trinitate* utilizamos o texto latino das edições leoninas de 1976 e 1992 e as traduções de Nascimento de 1995 e 1999; para as citações da *Summa Theologiae* utilizamos o texto latino leonino da versão paulina de 1962, reproduzida na tradução bilingue de Nascimento de 2016; e para citações da *Sententia libri Metaphysicae* utilizamos a versão Marietti de 1950 e a tradução de Nascimento e Souza Netto de 1982 reproduzida em Nascimento 1999.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>I Boécio e a ciência ao longo do medievo.....</b>	<b>10</b>
<b>II Tomás de Aquino comentador de Boécio: <i>De Trinitate</i>.....</b>	<b>12</b>
<b>III A abstração e a divisão das ciências especulativas.....</b>	<b>13</b>
<b>IV A disputa acerca da abstração: os comentadores.....</b>	<b>16</b>
<b>V Proposta e divisão do nosso trabalho.....</b>	<b>18</b>
<b>1. A DIVISÃO DAS CIÊNCIAS ESPECULATIVAS.....</b>	<b>20</b>
<b>1.1 Comentário ao capítulo II do Tratado sobre a Trindade de Boécio.....</b>	<b>20</b>
<b>1.2 A divisão das ciências especulativas.....</b>	<b>25</b>
<b>1.2.1 A divisão das partes especulativas da filosofia.....</b>	<b>25</b>
<b>1.2.2 O todo e as partes: o ente e o sujeito das ciências especulativas.....</b>	<b>28</b>
<b>1.2.3 A ordem das ciências especulativas.....</b>	<b>30</b>
<b>1.3 A divisão aristotélica das ciências especulativas.....</b>	<b>32</b>
<b>1.4 Intelecto e ciência: das partes teóricas e práticas.....</b>	<b>34</b>
<b>1.4.1 Hábito e objeto.....</b>	<b>38</b>
<b>1.4.2 Os sujeitos das ciências especulativas.....</b>	<b>44</b>
<b>1.4.3 Os objetos especuláveis e os gêneros da filosofia especulativa.....</b>	<b>48</b>
<b>2. CIÊNCIA NATURAL E ABSTRAÇÃO DO TODO.....</b>	<b>50</b>
<b>2.1 A condição individual das coisas sensíveis.....</b>	<b>50</b>
<b>2.2 A crítica de Tomás à via platônica.....</b>	<b>56</b>
<b>2.2.1 <i>Materia communis et materia signata</i>: natureza comum e indivíduo.....</b>	<b>58</b>
<b>2.2.2 Ciência e indivíduo.....</b>	<b>63</b>
<b>2.3 O papel dos fantasmas no processo de abstração.....</b>	<b>67</b>
<b>3. MATEMÁTICA E ABSTRAÇÃO QUANTITATIVA.....</b>	<b>71</b>
<b>3.1 Da impossibilidade da abstração matemática: matéria e movimento.....</b>	<b>71</b>
<b>3.2 As operações do intelecto.....</b>	<b>79</b>
<b>3.3 A abstração da forma e a abstração do todo.....</b>	<b>86</b>
<b>3.3.1 Abstração e separação.....</b>	<b>100</b>



<b>4. CIÊNCIA DIVINA: ABSTRAÇÃO X SEPARAÇÃO.....</b>	<b>104</b>
<b>4.1 A ciência divina no que diz respeito à matéria e ao movimento.....</b>	<b>104</b>
<b>4.2 Os princípios da ciência divina.....</b>	<b>112</b>
<b>4.3 Da imaterialidade do sujeito da ciência divina.....</b>	<b>124</b>
<b>4.4 A descoberta do sujeito da metafísica.....</b>	<b>126</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>134</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>138</b>

## INTRODUÇÃO

### I Boécio e a ciência ao longo do medievo

A noção de ciência ao longo do medievo possuía um sentido distinto das noções modernas e contemporâneas. A divisão entre ciência e filosofia, como hoje conhecemos, ainda não havia sido traçada ao longo da Idade Média. Neste sentido, os termos ciência e filosofia eram empregados de modo muito mais íntimo e similar. A título de exemplo, as chamadas partes especulativas da filosofia eram também conhecidas como ciências. Herança da filosofia dos gregos antigos, em especial da divisão aristotélica entre: física, matemática e metafísica, tais disciplinas eram conhecidas como ciências especulativas ou teóricas; enquanto disciplinas como a ética, eram classificadas como ativas ou práticas. Assim, as noções de filosofia e ciência eram empregadas com sentidos muito próximos ao longo das obras de diversos autores medievais.

Como lembra Weisheipl, o termo *scientia* era empregado, antes do período medieval latino, como sinônimo de discernir, penetrar ou de uma compreensão intelectual de um dado objeto ou situação<sup>1</sup>, de modo que tal noção expressava um aspecto intelectual e especulativo. Contudo, no período medieval, como observa Weisheipl, o termo ciência foi empregado para nomear diversos campos de empenho intelectual, ou seja, abrangendo, além das ciências teóricas, campos práticos do saber:

Em outras palavras, no uso medieval, o termo ciência foi dado a todos os campos de empenho intelectual em que verdadeiras explicações causais poderiam ser descobertas.<sup>2</sup>

A possibilidade de investigação e formalização das causas, fossem elas especulativas ou práticas, nortearam a possibilidade de produção científica no século XIII. Em especial, ao longo do século citado, Weisheipl aponta três fontes intelectuais e culturais que ali afloraram: (i) a herança greco-romana das artes liberais; (ii) a profunda influência dos trabalhos de Boécio; e (iii) as traduções feitas ao longo dos séculos XII e XIII de trabalhos de autores árabes e gregos para o latim<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. WEISHEIPL, 1965, p. 54

<sup>2</sup> WEISHEIPL, 1965, p. 54. (Tradução nossa): “In other words, in medieval usage the term 'science' was given to every field of intellectual endeavor in which true causal explanations could be discovered”.

<sup>3</sup> Cf. WEISHEIPL, p. 54-55

No entanto, vale ressaltar que a influência e a divisão das ciências especulativas, oriundas da tradição grega, mateve-se em virtude do esforço de Ancius Manlius Torquatus Severinus Boecius. O empenho intelectual e cultural de Boécio foi de grande importância para a posterioridade medieval. Nas palavras de Gilson e Boehner:

Deixou aos pósteros um rico depósito de termos e fórmulas, que serviram para estimular, sempre de novo, o pensamento especulativo. O ideal científico, delineado em sua obra, irá inspirar e orientar, de contínuo, os esforços dos filósofos medievais em demanda de sua realização.<sup>4</sup>

Boécio, leitor de Platão e Aristóteles, legou, portanto, à posterioridade o espírito da tradição filosófica dos antigos. Preocupado com a tradição cultural de sua época, Boécio empenhou-se em propagar a tradição e os escritos, sobretudo de Aristóteles, aos olhos e mãos dos leitores de sua época e das gerações seguintes a ele.

Um dos importantes legados de Boécio diz respeito à divisão aristotélica da filosofia entre especulativa e ativa, isto é, entre teórica e prática. Em especial, no que diz respeito ao escopo e objeto de nosso trabalho, a divisão proposta por Boécio, ao longo do capítulo II do *De Trinitate*, apresenta a divisão e classificação das ciências especulativas. Especificamente, Boécio apresenta a divisão tripartida da filosofia especulativa entre as três seguintes partes: natural, matemática e teologia. Divisão muito similar à feita no livro da VI da *Metafísica* de Aristóteles ao designar três filosofias ou ciências especulativas: matemática, física e teologia<sup>5</sup>

As três partes ou ciências especulativas foram divididas, por Boécio, segundo três modos respectivos de proceder, considerando as realidades que cada parte da filosofia trata:

Eia, pois, apliquemo-nos e examinemos cada um na medida em que pode ser inteligido e apreendido. Pois, assim como parece ter sido dito de maneira excelente, é próprio do homem instruído tentar obter certeza a respeito de cada um do modo como ele é. Ora, há três partes da especulativa: a natural, no movimento, o inabstrato, *anupexairetos*. Considera, de fato, as formas dos corpos com a matéria, que não podem ser separadas em ato dos corpos, os quais corpos são no movimento, como a terra é levada para baixo, o fogo para cima e a forma da matéria conjunta tem movimento. A matemática, sem movimento, o inabstrato. De fato, esta considera as formas dos corpos sem a matéria e por isto sem movimento, as quais formas, como são na matéria, não podem ser separadas destes. A teologia, sem movimento, o abstrato e separável. Pois, a substância de Deus é isenta de matéria e de movimento. Portanto, será preciso tratar raciocinativamente

<sup>4</sup> Cf. BOEHNER e GILSON, 1970, p. 222

<sup>5</sup> Cf. in *Met.* VI, lec. 1-2

no que é natural, disciplinativamente no que é matemático e intelectivamente no que é divino, sem estender-se a imaginações, mas antes inspecionar a própria forma.<sup>6</sup>

Os três modos estabelecidos por Boécio: racionativamente (*rationabiliter*), disciplinativamente (*disciplinaliter*) e intelectivamente (*intellectualiter*) foram alvo, segundo Weisheipl, de várias interpretações ao longo do período medieval<sup>7</sup>. Há, além da divisão citada, outro ponto interessante em relação ao texto de Boécio: nomear as partes natural e matemática como inabstratas e a divina como abstrata. No entanto, vale notar que a nomenclatura apontada por Boécio denota a condição dos entes naturais, matemáticos e divinos. Assim sendo, as coisas naturais são inabstratas pois são na matéria e no movimento, enquanto a matemática trata daquilo que é na matéria, mas considera as formas que não dependem da matéria; contudo, quanto à teologia, as coisas divinas não são ditas serem na matéria, por isso são nomeadas como abstratas, ou seja, formas separadas da matéria. Assim, no que tange às ciências citadas, há condições distintas quanto para os sujeitos tratados por essas ciências.

A citação de Boécio, reproduzida acima, se mostrará como ponto norteador para Tomás, que reproduzirá preocupação similar ao comentar o início do capítulo segundo do texto de Boécio, base das questões de número 5 e 6 da obra *Super Boetium de Trinitate*.

## II Tomás de Aquino comentador de Boécio: De Trinitate

Dois dos tratados teológicos (*opuscula sacra*) de Boécio foram base para comentários de Tomás: o *De Hebdomadibus* e o *De Trinitate*. Apesar de serem dois tratados conhecidos ao longo do medievo, Tomás, ao longo do século XIII, foi praticamente o único a comentar o *De Trinitate*<sup>8</sup>. Quanto ao interesse de Tomás, muito se discutiu sobre as intenções do autor, que, durante o período de composição do comentário, segundo Torrell, ainda era um estudante de teologia, ou seja, ainda estava em processo de redação

---

<sup>6</sup> BDT, BOETII. *De Trinitate*, II, p. 69, lin. 65-84: (trad: Nascimento, 1999, p. 93) “Age igitur ingrediamur et unumquodque ut intellegi atque capi potest dispiciamus; nam, sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est ita de eo fidem capere temptare. Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta 'anupexairetos' (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est.”

<sup>7</sup> Cf. WEISHEIPL, 1965, p. 60-61

<sup>8</sup> Cf. TORRELL, 2004, p. 80

dos comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, atividade comum e necessária aos alunos que almejam o título sentenciário de Mestre em *Sacra Pagina*. Além disso, “do ponto de vista literário”, Nascimento aponta a semelhança do gênero escolhido, por Tomás, para as duas obras<sup>9</sup>. Quanto ao gênero dos comentários, Torrell aponta um gênero literário paralelo à *Lectura e Disputatio*.

As intenções do comentário, ou melhor, da *expositio* de Tomás, são ainda, como aponta Torrell, obscuras, apesar dos esforços dos comentadores e biógrafos<sup>10</sup>. No que tange às especulações e trabalhos acerca da data do trabalho de Tomás, cogita-se que a redação tenha sido composta por volta de 1257-1258 ou início de 1259. Há, além disso, outros fatores importantes sobre o manuscrito de Tomás, por exemplo um autógrafo de Tomás, correções da redação do texto e o estado inacabado da obra<sup>11</sup>. No entanto, esses fatores e as incertezas históricas, que rondam a obra, não suplantam a grandeza das elaborações epistemológicas propostas por Tomás ao longo dos comentários. Fato que se mostra notável ao encontrarmos uma razoável produção acerca da obra e dos temas apresentados por Tomás.

### III A abstração e a divisão das ciências especulativas

Enquanto obras e capacidades do intelecto humano, as ciências tratam especificamente de fatores e condições comuns acerca dos entes. Quanto ao ente, segundo Tomás, afirma-se a primeira condição apreendida pelo intelecto<sup>12</sup>, pelo qual podemos afirmar os dez gêneros ou predicamentos. Assim sendo, o que é dito, é dito a partir do ente<sup>13</sup>. Mas cumpre-se notar que, dada a diversidade dos entes, podemos, então, assegurar também uma diversidade de noções (*rationes*) e essências, pois, além do ente, a essência é tomada como objeto do intelecto. Há, portanto, como os primeiros apreendidos pelo homem: o ente e a essência<sup>14</sup>.

Ademais, no que se refere ao ser (*secundum esse*) algumas coisas são na matéria e outras não, como foi dito acima pelas palavras de Boécio, de modo que convém consi-

---

<sup>9</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 12

<sup>10</sup> Cf. TORRELL, 2004, p. 80

<sup>11</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 27 e nota 28

<sup>12</sup> Cf. DEE, *prologvs*

<sup>13</sup> Cf. DEE, cap. I

<sup>14</sup> Cf. DEE, *prologvs*

derarmos duas condições para o ente: como composto ou simples. Os compostos hilemórficos<sup>15</sup> englobam em sua constituição e essência: a forma e a matéria<sup>16</sup>; no caso dos simples, os entes estão delimitados segundo a sua própria forma, isto é, constituídos de modo imaterial<sup>17</sup>. Dado isso, podemos notar a possibilidade de duas realidades: uma material e outra imaterial. Ora, se há uma diversidade de entes e essências, cabe estipular como é possível conhecer entidades tão distintas.

No que diz respeito à possibilidade de conhecimento, recordemo-nos da conhecida sentença atribuída aos peripatéticos, a qual afirma que nada está no intelecto sem antes ter passado pelos sentidos, ou seja, aquilo que é tomado pelo intelecto, de algum modo, depende, como ponto de partida, da apreensão dos sentidos<sup>18</sup>. Com efeito, a capacidade sensorial é a primeira possibilidade de conhecimento das coisas sensíveis, posição esta que será reproduzida por Tomás. No entanto, o que é propriamente tomado, de modo intelectual, das coisas sensíveis?

Dado isso, segundo Tomás, são os acidentes ou qualidades das coisas sensíveis que atingem a capacidade dos órgãos sensoriais<sup>19</sup>. Quanto aos órgãos corporais, afirmam-se realidades materiais correspondentes à capacidade da alma, que, sem o corpo, não encontrariam a perfeição material correspondente<sup>20</sup>. Todavia, as noções que temos das coisas, não dizem respeito às qualidades conhecidas das coisas sensíveis, pois o conhecimento sensível, mesmo sendo necessário ao processo cognitivo, não é capaz de atualizar o intelecto, ou seja, não é capaz de fornecer ao intelecto noções necessárias e universais<sup>21</sup>. Quanto a isso, notemos a diferença entre o que diz respeito ao intelecto e à constituição individual das coisas sensíveis, explicitada por Tomás ao longo da questão 84 da Suma de Teologia e do artigo 2 da questão 5 da *expositio* sobre a Trindade de Boécio. Nos exemplos citados, Tomás aponta a teoria do conhecimento platônica como alvo do problema ao longo da abordagem sobre a possibilidade do conhecimento humano.

Aliás, se a capacidade de conhecer e atualizar o intelecto é possível em função da capacidade intelectual humana, cabe determinar os meios intelectuais para tal empreitada, além disso cabe estabelecer o modo de proceder das ciências. Eis a intenção do texto de Boécio e da questão dedicada ao tema por Tomás ao longo do artigo primeiro da questão

---

<sup>15</sup> Sobre o hilemorfismo, cf. MANNING, 2013, p. 173-187 e LOTTIN, 1932, p. 21-41

<sup>16</sup> Cf. *DEE*, cap. II; *DPN*, cap. II

<sup>17</sup> Cf. *DEE*, cap. IV: DSS, c.5 e *ST I*, q. 50, a. 1-2

<sup>18</sup> Cf. *ST I*, q. 85, a. 1; *QDV*, q. 2, a. 3, arg 19

<sup>19</sup> Cf. *ST I*, 85, a. 1-2; *in Met.* II, l. 1

<sup>20</sup> Cf. *ST I*, q. 78, a. 3; *QDA*, q. 13

<sup>21</sup> Cf. *ST I*, q. 84, a. 6, resp

5, que diz respeito ao modo de proceder das ciências especulativas. Porém, qual é a noção de ciência para Tomás de Aquino? Qual o alcance terminológico do termo *scientia*? Segundo Mac Donald, que recorre ao comentário de Tomás aos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, para Tomás, “o termo *scientia* designa um tipo de estado ou disposição mental”, ademais o comentador também cita uma segunda noção, ao dizer que o termo também designa um conjunto de proposições acerca de um assunto ou sujeito (*subiectum*), isto é, um corpo ou todo organizado de uma ciência ou teoria<sup>22</sup>. Acerca da posição de Mac Donald, Nascimento aponta, ao elencar diversos exemplos na obra tomasiana, que, de fato, há uma dupla caracterização da noção de ciência por parte de Tomás<sup>23</sup>. Assim, enquanto “estado mental”, podemos supor uma condição qualitativa, isto é, “uma qualificação estável do intelecto” a partir dos hábitos adquiridos; no caso de um corpo de conhecimento organizado, requer consideramos uma “determinada ciência segundo o conjunto de proposições e razões da mesma”, mas, enquanto uma qualidade na alma, temos algo que é distinto das coisas materiais e individuais existentes fora do intelecto.

Como já foi dito: é a partir das coisas materiais e individuais que os sentidos conhecem. No entanto, no que tange ao intelecto, as qualidades das coisas sensíveis não são adequadas à natureza imaterial do intelecto. Assim, uma vez que tais coisas tenham sido apreendidas pelos sentidos, cabe investigar o proceder da ciência e do intelecto quanto ao resultado da apreensão das coisas. Logo, é preciso estabelecer como cada ciência trata daquilo que diz respeito ao ser e ao intelecto. Ora, a preocupação de Tomás, ao longo da questão 5, é estabelecer o modo de proceder das ciências especulativas. Assim, Tomás recorrerá à operação de abstração da matéria. Acerca da possibilidade de o intelecto abstrair a essência da matéria unida à forma, Tomás visa estabelecer o que é próprio e adequado à natureza do intelecto e aos hábitos de ciência, afinal é do necessário e universal que trata as ciências<sup>24</sup>.

Portanto, o distanciamento da matéria em relação ao modo de ser das coisas e das considerações das ciências, isto é, os seus objetos especuláveis, será o ponto que norteará a discussão, posição esta que será apresentada ao longo do artigo primeiro. Quanto aos demais artigos da mesma questão de número 5, Tomás apresentará um artigo para lidar com cada uma das partes especulativas, de modo que a ciência natural ou física será apresentada ao longo do artigo segundo, a matemática ao longo do artigo terceiro e, por fim,

---

<sup>22</sup> Cf. MAC DONALD, 1996, p. 188-189

<sup>23</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999a, p. 73-74

<sup>24</sup> Cf. BDT, q. 5, a. 2, resp e ad 4m

a metafísica, teologia ou ciência divina será apresentada ao longo do artigo quarto. Cada artigo se propõe a apresentar o modo de proceder de cada uma das ciências especulativas, além disso outros temas correlatos à classificação das ciências surgem ao longo dos artigos. Assim, no que se refere à física e à matemática, as coisas são segundo o ser na matéria e no movimento, no entanto quanto aos objetos especuláveis, isto é, o inteligido, a física considerará a matéria sensível, comum às espécies inteligidas; por outro lado, no que tange ao objeto da matemática, a consideração tomada será feita segundo a quantidade formal, a saber, considerará das coisas sensíveis suas dimensões sem a matéria sensível. Porém, no caso da metafísica, o ser e o inteligido não são na matéria, portanto o objeto especulável será tomado considerando a condição citada, pois o sujeito da metafísica é dito, quanto à sua constituição, separado da matéria segundo o ser.

Dadas essas distinções, o processo de abstração visa o todo, no caso da física, e a forma quantitativa, no caso da matemática, porém, no que diz respeito à metafísica, o problema tange ao que é exposto por Boécio, ao dizer que não convém nós entregarmos à imaginação quanto a isso, mas à investigação da própria forma<sup>25</sup>, posição, por sinal, que Tomás reitera ao tratar da metafísica. Dada essa relação segundo o ser e o inteligido, a abstração é central para Tomás ao lidar com o proceder das ciências especulativas, como a física e a matemática, porém, quanto à metafísica, há de se considerar um modo distinto dos processos abstrativos citados.

#### **IV A disputa acerca da abstração: os comentadores**

Uma das principais disputas entre os comentadores, quanto ao texto da questão 5, visa a posição de Tomás sobre o processo de abstração da matéria, em especial tomando como objeto o artigo 3 da questão quinta. Como aponta Nascimento, os debates acerca da abstração segundo Tomás de Aquino ganham relevância e força a partir do pós-guerra<sup>26</sup>. Um dos trabalhos mais conhecidos sobre o tema é o trabalho de 1947 de Geiger sobre o artigo terceiro, que fomentou o debate até o final da década de 1960, mas que ainda se faz presente em diversos trabalhos da atualidade. O trabalho citado de Geiger foi o grande responsável por propor uma espécie de denúncia à interpretação dos três graus de abstração como posição coerente à teoria da abstração de Tomás de Aquino:

Para designar o conjunto que comumente chamamos de três graus de abstração, S. Tomás utiliza-se do termo *distinctio*. Deve-se dizer, portanto, para traduzir fielmente o seu pensamento, que é a distinção que é como o

---

<sup>25</sup> Cf. nota 6

<sup>26</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 28



termo genérico e que ela compreende, quase como espécies ou modos, por um lado a abstração propriamente dita, de outro a *separatio*. A *distinctio* se aplica indiferentemente à apreensão simples e ao julgamento. A abstração concerne apenas à primeira operação, enquanto a *separatio* diz respeito à segunda. A abstração corresponde à física e à matemática, a *separatio* à metafísica.<sup>27</sup>

Um dos principais pontos diz respeito à *separatio* e ao sujeito da metafísica. No que tange a esse tema, é a princípio estranho atribuir um processo de abstração ao que, segundo o ser, é separado da matéria e do movimento, dado que o processo de abstração visa a abstrair daquelas coisas, que são na matéria e no movimento, as essências e a forma relacionada à categoria da quantidade. No caso da abstração, é notável a referência a este processo no que tange à física e à matemática, contudo, o caso é mais enigmático quanto à metafísica, pois a leitura de alguns comentadores atribui um sentido abstrativo para a noção de separação.

Assim, o principal ponto de discussão diz respeito à noção de “grau (*gradus*) de abstração”, termo este relevante ao debate citado, mas que não é empregado diretamente por Tomás ao tratar do processo abstrativo. Por outro lado, o termo aparece em alguns momentos na obra de Tomás, mas, como aponta Nascimento, o termo citado é empregado segundo uma perspectiva ontológica:

Está claro que Tomás de Aquino se serve de uma terminologia quantitativa (grau) para indicar diferenças qualitativas. A acreditar nos exemplos citados, trata-se de uma terminologia mais ontológica do que psicológica ou epistemológica.<sup>28</sup>

Além de Nascimento e Geiger, Wippel, Silva, Lafluer & Carrier e Pascual também negam a posição de Tomás quanto aos “graus de abstração”<sup>29</sup>, no entanto comentadores como Ponferrada afirmam que, apesar de Tomás não utilizar a expressão “graus de abstração”, essa noção não é alheia em seus escritos<sup>30</sup>. Apesar de certas distinções, como se verá ao logo desta dissertação, autores como Van Riet, Leroy, Merlan e Ponferrada<sup>31</sup>,

<sup>27</sup> GEIGER, 1947, p. 15. (tradução nossa): “Pour désigner l'ensemble de ce que nous appelons couramment les trois degrés d'abstraction S. Thomas se sert du terme de *distinctio*. Il faut donc dire, pour traduire fidèlement sa pensée, que c'est la distinction qui est comme le terme générique, et qu'elle comprend, à titre de quasi espèces ou de modes, d'une part l'abstraction proprement dite, d'autre part la *separatio*. La *distinctio* s'applique indifféremment à la simple appréhension et au jugement. L'abstraction ne concerne que la première opération, tandis que la *separatio* relève de la seconde. L'abstraction correspond à la physique et à la mathématique, la *separatio* à la métaphysique.”

<sup>28</sup> NASCIMENTO, 1999, p. 40

<sup>29</sup> Sobre os autores citados, cf. GEIGER, 1947; SCHMIT, 1960; WIPPEL, 1978; NASCIMENTO, 1999, p. 11-74; PASCUAL, 1999 e 2003; e SILVA, 2018

<sup>30</sup> Cf. PONFERRADA, 1978, p. 275

<sup>31</sup> Sobre os autores citados, cf. LEROY, 1948; VAN RIET, 1952; MERLAN, 1953; e PONFERRADA, 1978.

continuaram a defender essa noção, dos graus de abstração, e/ou uma noção de abstração metafísica. Ademais, há autores como Ferrari, Simmons<sup>32</sup> que, apesar de apontarem diferenças terminológicas e conceituais entre Tomás e comentadores como Caetano e João de São Tomás, apresentaram uma síntese e/ou uma conciliação entre as posições. A propósito, comentadores como Caetano e João de São Tomás são apontados por Lafleur & Carrier, Silva e Nascimento<sup>33</sup> como influências para as leituras dos graus de abstração e da abstração metafísica. Ora, é interessante notar que, a princípio, Tomás não emprega diretamente essa noção, por outro lado essa noção se mostra presente em diversos comentadores contemporâneos de Tomás como uma importante chave de leitura para noção de abstração.

Dado isso, após as críticas de Geiger, o debate, a partir da década de 50, dividiu-se entre dois eixos: a) dos comentadores que mantiveram a leitura dos graus de abstração e de um modo abstrativo para a metafísica; e (b) dos comentadores que negaram essa interpretação sobre os “graus de abstração” e de uma abstração metafísica como posição coerente ao pensamento de Tomás, aceitando, portanto, a crítica de Geiger. Os autores citados são exemplos de comentadores que fomentaram o debate acerca do tema da abstração em Tomás de Aquino e que pretendemos abordar ao longo deste trabalho.

Posto isso, dada a breve exposição das divergências, nosso trabalho visa um estudo da posição de Tomás de modo a contemplar o texto do próprio autor, em vez das interpretações de Caetano ou João de São Tomás. Afinal, foram os trabalhos e releituras que se ampararam no próprio texto de Tomás, em especial na *Expositio* ao *De Trinitate* de Boécio, que fomentaram o debate acerca do tema da abstração e da divisão das ciências especulativas. Assim sendo, nossa proposta visa comprometer-se com o debate acerca da abstração tendo como principal ponto de partida os comentários contemporâneos que se mantêm mais próximos do corpo textual do próprio Tomás de Aquino.

## **V Proposta e divisão do nosso trabalho**

A proposta desta dissertação tem como objeto a totalidade dos artigos da questão 5 da *Expositio* de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio, tendo em vista o papel dos modos de abstração na classificação e divisão das ciências especulativas segundo a apresentação de Tomás.

---

<sup>32</sup> Sobre os demais autores, cf. SIMMONS, 1955 e 1959; e FERRARI, 1965

<sup>33</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 28; para uma perspectiva histórica da abstração na tradição tomista, cf. LAFLEUR, C. & CARRIER, 2010; sobre Tomás e Caetano, cf. SILVA, 2011.

Os quatro artigos que compõem a questão de número cinco serão apresentados mantendo a ordem crescente ao longo de cada capítulo desta dissertação, assim para cada artigo será destinado um capítulo correspondente ao tema proposto.

Quanto à estrutura dos capítulos, a divisão do texto ocorre da seguinte maneira: primeiro, serão apresentados os argumentos; em segundo lugar, os argumentos contrários (*sed contra*); e, em terceiro lugar, por último, trataremos da resposta ao artigo e em certos momentos de algumas réplicas aos argumentos iniciais. Buscamos, assim, respeitar o desenvolvimento e a estrutura do texto de Tomás, apresentando os principais temas elencados ao longo dos artigos, sobretudo no que diz respeito ao debate sobre os modos de abstração e às dificuldades em se obter, a partir das coisas sensíveis, o conhecimento intelectual. Além disso, também abordaremos a diferença entre a abstração do todo e da forma, de modo a caracterizar a diferença entre os processos abstrativos da física e da matemática. Por fim, nos dedicaremos a elucidar o debate sobre a *separatio* e o objeto da metafísica: o “ente enquanto ente”, por meio do debate entre os comentaristas contemporâneos, citados na introdução, acerca da abstração metafísica e dos graus de abstração.

# CAPÍTULO 1

## A DIVISÃO DAS CIÊNCIAS ESPECULATIVAS

### 1.1 Comentário ao capítulo II do Tratado sobre a Trindade de Boécio

A questão de número 5 da *Expositio* de Tomás de Aquino sobre o *De Trinitate* de Boécio apresenta a exposição acerca da divisão e do modo de proceder das ciências especulativas. A princípio, em alusão a Boécio, Tomás delimita os modos de proceder das ciências que compõem a parte especulativa da Filosofia, bem como a ordem e a divisão das partes especulativas. O modo de proceder de uma ciência diz respeito ao modo pelo qual algo pode ser inteligido e apreendido. Em relação aos modos de proceder das ciências, Tomás infere a necessidade de adequação que diz respeito “tanto a nós quanto às coisas”:

*Eia*, advérbio de exortação, *apliquemo-nos*, isto é, inquiramos a fundo, considerando os próprios princípios recônditos das coisas e perscrutando a verdade como que velada e escondida; e isto do modo adequado; daí, acrescentar *examinemos cada um dos a serem ditos, na medida em que pode ser inteligido e apreendido*, isto é, pelo modo pelo qual possa ser inteligido e apreendido. (p. 94)<sup>34</sup>

Assim, a necessidade de adequação está associada à possibilidade de inteligir e apreender algo, o que depende do modo pelo qual as coisas são examinadas e investigadas. Para tanto, vale notar que as coisas podem ser inteligidas em virtude de sua própria adequação; quanto a “nós”, tal adequação diz respeito à possibilidade de apreensão do intelecto humano. Sobre a adequação, diz Tomás:

“(...) de fato, se não fosse adequado às coisas, as coisas não poderiam ser inteligidas; se, porém, não fosse adequado a nós, nós não poderíamos apreender”. (p. 94)<sup>35</sup>.

A título de exemplo, temos as chamadas coisas divinas, que são consideradas apenas pelo intelecto. Assim sendo, Tomás nega a função da imaginação na intelecção das

---

<sup>34</sup> *BDT*, exp. cap. ii, p. 133, lin. 18-25: “Age, adverbium exhortandi, *ingrediamur*, id est interius inquiramus, ipsa intima rerum principia considerantes, et ueritatem quasi uelatam et absconditam perscrutantes; et hoc modo conuenienti: unde subdit *et unumquodque* dicendorum discutiamus, *ut potest intelligi atque capi*, id est per modum quo possit intelligi et capi.”

<sup>35</sup> *Idem*, lin. 27-29: “nisi enim rebus congrueret, res inteiigi non possent, nisi uero congrueret nobis, nos capere non possemus.”

coisas divinas, pois a imaginação opera com base nos fantasmas oriundos dos sentidos humanos<sup>36</sup>. Segundo Tomás:

Pois as coisas divinas, por sua natureza, exigem que não sejam conhecidas senão pelo intelecto; donde, se alguém quisesse seguir a imaginação na consideração delas, não poderia entender; pois as próprias coisas não são inteligíveis deste modo; se, porém, alguém quisesse ver as coisas divinas por si mesmas e compreendê-las com a certeza, assim como são compreendidos os sensíveis e as demonstrações matemáticas, não poderia apreender deste modo por causa da fraqueza de seu intelecto, embora as próprias coisas sejam, no que lhes respeita, inteligíveis deste modo. (p. 94-95)<sup>37</sup>

Com base no exposto, podemos notar a primeira distinção apontada por Tomás em relação à possibilidade de inteligência das coisas segundo o sensível e das coisas que prescindem do sensível, tal como as coisas divinas. Acerca do modo correto de conhecer as coisas, Tomás elucida o problema ao citar a *Ética* de Aristóteles, afirmando que o homem instruído busca obter de modo correto a certeza de cada modo de proceder; assim, toda investigação requer um modo apropriado em seu proceder em relação às realidades que busca conhecer, para tanto, diz Tomás:

E prova que o modo adequado deve ser observado em qualquer investigação introduzindo a autoridade do Filósofo no princípio da *Ética* e isto é o que acrescenta, Pois, assim como parece ter sido dito de maneira excelente, isto é, por Aristóteles, no princípio da *Ética*, é próprio do homem instruído tentar obter certeza a respeito de cada um do modo como ele é, isto é, pelo modo adequado à própria coisa. Pois, não é possível que seja guardada igual certeza e evidência de demonstração acerca de todas as coisas. As palavras do Filósofo no livro I da *Ética* são estas: “De fato, é próprio do que é instruído buscar tanta certeza de acordo com cada gênero, na medida em que a natureza da coisa comporta”. (p. 95)<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> A imaginação diz respeito aos fantasmas, oriundos do processo de apreensão dos sentidos externos. As sensações obtidas pelos sentidos geram no sentido interno uma espécie de imagem particular do ente apreendido. Para isso, nos fantasmas estão inclusos os acidentes pertencentes ao ente, isto é, os acidentes das coisas que atingem os sentidos externos do homem. Assim sendo, a imaginação está ligada à matéria e às condições individualizantes. Quanto à imaginação, Tomás tratará do tema no artigo 2 da questão 6 da obra em estudo. Além da passagem citada, cf. *ST I*, q. 78, a. 4; *ST I*, q. 84, a. 7; e os trabalhos: MAHONEY, 1982; e WHITE, 2005.

<sup>37</sup> *BDT*, exp. cap. ii, p. 133, lin. 29-39: “Vtpote res diuine ex natura sua habent quod non cognoscantur nisi intellectu ; Unde si aliquis uellet sequi ymaginationem in consideratione earum, non posset intelligere; quia ipsae res non sunt sic intelligibiles; si autem aliquis uellet res diuinas per se ipsas uidere ea certitudine et comprehendere, sicut comprehenduntur sensibilia et demonstrationes mathematicae, non posset hoc modo capere propter defectum intellectus sui, quantumvis ipsae res sint secundum se hoc modo intelligibiles.”

<sup>38</sup> *Idem*, lin. 39-52: “Et quod modus congruus sit in inquisitio qualibet obseruandus, probat inducendo actoritatem Philosophi in principio Ethicorum ; et hoc est quod subiungit *Nam sicut optime dictum uidetur*, scilicet ab Aristotile in principio Ethicorum, *eruditus hominis est ut unumquodque ipsum est*, id est per modum congruum ipsi rei, *ita de eo fidem capere temptare* : non enim de omnibus rebus potest equalis certitudo et euidencia demonstrationis seruari. Et sunt hec uerba Philosophi in I Ethicorum : “Disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus in quantum natura rei recipit ”.”

Ora, como a intenção é abordar as ciências especulativas, Tomás repete, inicialmente, a ordem proposta por Boécio ao longo do capítulo II do *De Trinitate*: filosofia natural ou física, matemática e, por último, a ciência divina ou teologia<sup>39</sup>. O ponto que norteará a ordem e a classificação das ciências citadas, corresponde ao modo de considerar a matéria e o movimento segundo o proceder de cada ciência. A princípio, vale notar que a realidade sensível abarca entidades compostas de matéria e forma, que ocupam, cada qual, em razão de suas dimensões quantitativas, o espaço tridimensional<sup>40</sup>; por essa razão, os entes compostos de matéria, isto é, os corporais ou sensíveis, estão sujeitos ao movimento:

Mas, o que diz e *a forma conjunta da matéria tem movimento* deve ser entendido da seguinte maneira: o próprio composto de matéria e forma, enquanto tal, tem o movimento que lhe é devido, ou a própria forma existente na matéria é princípio de movimento. (p. 96)<sup>41</sup>

Em função da forma, presente em determinada matéria, o composto é sujeito ao movimento e a certas operações que condizem com a sua natureza<sup>42</sup>. Por exemplo, as funções e operações realizadas por uma planta, um animal ou um homem são delimitadas segundo a natureza de cada espécie e indivíduo; ademais, os compostos inanimados e não viventes também estão sujeitos ao movimento, porém de modo distinto dos primeiros exemplos citados, pois os inanimados dependem de que um outro os mova ou desencadeie alguma causa de movimento, como a locomoção, neles<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Segundo Nascimento (1999, p. 15) e Maurer (1986, p. viii-xiv), os nomes das ciências citadas: teologia ou ciência divina são empregadas, por Tomás, de modo intercambiável. O sentido de “ciência divina” citado, assim como o de teologia, é empregado de modo distinto do sentido de doutrina sagrada ou do sentido moderno de teologia. Assim sendo, ao longo do comentário de Tomás, poderemos notar que o emprego dos nomes: ciência divina, filosofia primeira e teologia são empregados, em diversos momentos, de modo intercambiável com o sentido de metafísica ou teologia aristotélica. No entanto, no último artigo, da questão 5, notaremos uma distinção entre teologia racional e teologia da Sagrada Escritura feita pelo autor. Quanto ao sentido de doutrina sagrada e dos outros termos citados, cf. *BDT*, q. 5, a. 4, resp; *ST I*, q. 1, a. 1; e os trabalhos de WEISHEIPL, 1965 e 1974.

<sup>40</sup> Ao longo da mesma obra, nomeadamente, ao longo da questão 4, Tomás aborda a relação entre o lugar e papel da categoria de quantidade (artigos 2 e 3). A categoria quantitativa diz respeito às dimensões das substâncias sensíveis. (Cf. *BDT*, q. 4, a. 2; *DEE*, cap. II). Sobre a papel das dimensões quantitativas na obra de Tomás, BAZÁN, 1983; BOBIK, 1953; e OWENS, 1994.

<sup>41</sup> *BDT*, exp. cap. ii, p. 133, lin.78-83: Quod autem dicit: *habetque motum forma materiae coniuncta*, sic intelligendum est: ipsum compositum ex materia et forma, in quantum huiusmodi, habet motum sibi debitum; uel: ipsa forma in materia existens est principium motus.

<sup>42</sup> O movimento (*motus*), citado por Tomás, é uma categoria ou predicado que diz respeito aos entes cuja composição integra também a matéria (Cf. *BDT*, q. 4, a. 2 e a. 3) Assim, certas características do movimento apenas dizem respeito aos seres compostos de matéria e forma, seja o movimento de nutrição, mutação ou locomoção, tais potencialidades estão presentes nos entes restritamente sensíveis. No entanto, é em razão da forma substancial que um ente está apto ou disposto a certos tipos de movimentos e operações, pois é pela forma que um ente possui uma atualidade e natureza determinada. (Cf. *In Phys.* I e II)

<sup>43</sup> A forma é razão de movimento das coisas moventes, contudo certos entes, como uma pedra ou uma cadeira, não possuem, segundo a natureza, uma capacidade autônoma de movimento para mover o próprio

Dadas essas distinções, certas ciências considerarão aspectos distintos de um mesmo ente. O primeiro exemplo será o da física, seguindo a própria ordem estabelecida, tal ciência procederá em sua investigação considerando a matéria e o movimento das coisas naturais:

Visto, digo eu, haver três partes, a natural, que é uma delas, *é no movimento, inabstrata*, isto é, sua consideração trata acerca das coisas móveis não abstraídas da matéria. (p. 96)<sup>44</sup>

Como a ciência natural trata das coisas inabstratas, decorre que a sua abordagem considerará também a matéria e o movimento. Por outro lado, no caso da matemática, o seu proceder não levará em consideração a matéria e, por conseguinte, o movimento:

*De fato, esta, isto é, a matemática, considera as formas sem a matéria e por isto sem movimento*, pois onde quer que há movimento, há matéria, como se prova no livro IX da *Metafísica*, pelo modo pelo qual há aí movimento e, assim, a própria consideração do matemático é sem matéria e movimento. (p. 96)<sup>45</sup>

Ora, mesmo que a abordagem matemática necessite da categoria quantitativa no que se refere ao seu objeto, as formas, que o matemático considera, serão tomadas sem a matéria e o movimento. Contudo, as formas dos compostos não são separadas da matéria, pois as formas, de acordo com o ser, são na matéria, e, assim, não podem ser tomadas por separação da matéria, mas serão exclusivamente consideradas, por parte do matemático, sem o movimento e a matéria. Assim, a matemática e a física são ciências que consideram a realidade inabstrata (*inabstracta*), isto é, dependem, inicialmente, das coisas que estão unidas à matéria. No caso da física, nota-se uma dependência da matéria e do movimento ao tratar da natureza, todavia o caso é mais enigmático com a matemática, que, mesmo partido das coisas sensíveis, não considera o movimento e a matéria sensível.

Ainda sobre as diferenças, Tomás cita a diferença que diz respeito à teologia em relação à matemática:

De fato, as coisas divinas são abstraídas da matéria e do movimento, de acordo com o ser, mas as matemáticas inabstratas são, porém, separáveis pela consideração; mas, as coisas divinas, inseparáveis, pois, nada é separável, a não ser que esteja conjunto. Donde, as coisas divinas não serem

---

corpo; sendo assim, quanto ao movimento, dependem de um motor ou de uma causa extrínseca. (Cf. *In Phys.* II, lec. 5; *QDA*, q. 6, ad. 5m)

<sup>44</sup> *BDT*, exp. cap. ii, p. 133, lin. 74-77: “Cum, inquam, sint tres partes, naturalis, quae est una earum, *est in motu, inabstracta*, id est uersatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas.”

<sup>45</sup> *Idem*, lin. 92-97: “*Hec enim, scilicet mathematica, speculatur formas sine materia ac per hoc sine motu*, quia ubicumque est motus, est materia, ut probatur in IX *Metaphisice*, eo modo quo est ibi motus; et sic ipsa speculatio mathematici est sine materia et motu.”

separáveis da matéria de acordo com a consideração, mas abstratas de acordo com o ser; no entanto, as coisas matemáticas ao contrário. E prova isto pela substância de Deus, acerca da qual a ciência divina considera primordialmente. (p. 96-97)<sup>46</sup>

A separação proposta pela matemática é feita segundo um modo de consideração distinto, portanto, do empregado na teologia, pois a teologia opera por separação em razão de entes que, no que se refere ao ser, são separados da matéria. Enquanto prova para tal, Tomás recorre à posição de Boécio, citada no excerto, acerca da natureza imaterial da substância de Deus<sup>47</sup>. A princípio, nota-se que a teologia opera apenas por via do intelecto. Assim, dada a imaterialidade do intelecto, podemos supor que o sujeito da ciência divina esteja relacionado às coisas imateriais, ou seja, separadas da matéria e do movimento. Acerca disso, de fato, a substância divina difere das substâncias compostas de matéria e forma<sup>48</sup>. Assim, a investigação das formas, por parte da teologia, necessariamente considerará a própria forma sem o movimento e a matéria. Ademais, neste caso, vale notar que o processo de separação da forma – em relação à matéria e ao movimento – não procede do mesmo modo como na matemática, pois a matemática, ainda que considere as coisas sem a matéria e o movimento, parte da realidade segundo as coisas compostas pela matéria e sujeitas ao movimento.

Dado o exposto, podemos notar que o modo como cada ciência opera em relação às coisas abstratas e inabstratas<sup>49</sup> nos conduz ao proceder das ciências especulativas no que diz respeito às diferenças entre as operações que cada ciência abarca. Além disso, a ordem de aprendizado das ciências definirá o traçado de um modelo de avanço intelectual,

---

<sup>46</sup> *Idem*, p. 134, lin. 107-116: “Res enim diuine sunt secundum esse abstracte a materia et motu, set mathematice inabstractae, sunt autem consideratione separabiles; sed res divinae inseparabiles, quia nihil est separabile nisi quod est coniunctum; unde res <diuine> non sunt secundum considerationem separabiles a materia, set secundum esse abstracte; res uero mathematice e contrario. Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia diuina considerat principaliter”

<sup>47</sup> Cf. BOETHI, *De Trinitate*. cap. II

<sup>48</sup> Diferentemente das substâncias compostas, Deus não possui a matéria em sua composição. Sendo assim, no caso de Deus, o seu ser subsiste em si mesmo, não dependendo de que seja recebido em outro, como é o caso do ser das substâncias compostas, que é recebido na matéria. Assim, Deus é o seu próprio ser e não necessita da matéria, pois em virtude de sua perfeição e simplicidade não requer a matéria para findar a sua existência; ademais, como Deus é dito ser “ato puro” a matéria não faria, portanto, parte de sua substância, pois a matéria está sob o prisma da potencialidade. (Cf. *DPD*, q. 1, a. 1, a. 7 e arg. 7; *DP*, cap. II, *ST I*, q. 3, a. 1, a. 2. e a. 7; *BDT*. q. 5, a. 4, ad 4m)

<sup>49</sup> Ao longo do comentário ao capítulo II, Tomás emprega as noções “abstrata” e “inabstrata” segundo a condição das coisas que são sujeitos para as ciências especulativas. De tal modo, o emprego da noção de “coisas abstratas” não condiz com a operação de abstração, mas com o estatuto das coisas que são separadas da matéria.



o que também justificará a ordem proposta por Tomás para o estudo das ciências especulativas. Posto isso, é necessário atentarmo-nos para os modos de proceder das partes especulativas da filosofia, pois eles culminarão na distinção e ordem dessas ciências.

## **1.2 A divisão das ciências especulativas**

A divisão das ciências especulativas é o tema central do artigo primeiro da questão 5, ao longo desse artigo discute-se a correta divisão das ciências especulativas. Ademais, temas acessórios e de suporte ao tema central surgem ao longo do artigo primeiro, tais como a subordinação das ciências e a divisão das ciências teóricas e práticas. Ao apresentar o modo de proceder de cada ciência, Tomás estabelece no artigo primeiro a divisão que se seguirá em relação aos demais artigos no que diz respeito às ciências especulativas. Contudo, circundando o tema da abstração, é mister atentarmo-nos, como nomeou Maurer<sup>50</sup>, à perspectiva do ser quanto à condição dos sujeitos e dos objetos que trata cada uma das ciências especulativas, ou seja, o modo de proceder da física ou ciência natural, da matemática e da metafísica ou teologia.

Assim, o artigo primeiro trata sobre um importante ponto para compreensão da noção de abstração segundo Tomás de Aquino, sobretudo no que se refere aos sujeitos e objetos das ciências com o propósito de estabelecermos as distinções das ciências especulativas. Como afirma Geiger, essa classificação depende da definição dos modos de proceder e dos objetos especuláveis das ciências<sup>51</sup>; ainda, segundo Geiger, a distinção das ciências e dos objetos visa uma espécie de ontologia equilibrada<sup>52</sup>. Ora, como o próprio Tomás estabelece ao longo do desenvolvimento do artigo, faz-se necessário, a princípio, estabelecer a natureza da ciência especulativa, isto é, no que difere a ciência prática da ciência especulativa. Assim sendo, cabe explorarmos dois itens neste primeiro capítulo e artigo: [i] a divisão em vistas da ordem do proceder e do aprendizado das ciências e artes; e [ii] o objeto e sujeito de cada ciência.

### **1.2.1 A divisão das partes especulativas da filosofia**

Os argumentos do artigo primeiro visam questionar a correta divisão da ciência especulativa, a saber, se a divisão das ciências especulativas pode ser tomada segundo a

---

<sup>50</sup> Cf. MAURER, 1986, p. xvii

<sup>51</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 4-5

<sup>52</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 21

ordem: matemática, física e metafísica. Como se verá, os argumentos questionam, baseados em outras divisões teóricas e especulativas da filosofia, a divisão das ciências de inspiração aristotélica. Para tanto, convém listarmos alguns destes argumentos.

O primeiro argumento do artigo primeiro implica na correta divisão das ciências especulativas, buscando traçar as corretas partes das ciências que se configuram como o todo do conjunto especulativo:

Quanto ao primeiro, argumenta-se da seguinte maneira: parece que a especulativa é dividida de modo inadequado nestas três partes. Com efeito, as partes da especulativa são os hábitos que aperfeiçoam a parte contemplativa da alma. Ora, o Filósofo sustenta no livro VI da *Ética* que o que há de científico na alma, que é sua parte contemplativa, é aperfeiçoado por três hábitos: a sabedoria, a ciência e a inteligência. Logo, estes três são as partes da especulativa e não aquelas apresentadas no texto. (p. 98)<sup>53</sup>

Além do tema das partes especulativas, temos um tema capital que Tomás abordará mais a frente, a saber, do papel dos hábitos que aperfeiçoam a parte contemplativa da alma. Assim, ao longo do argumento primeiro, busca-se confrontar a divisão das ciências especulativas, como a parte especulativa que diz respeito ao que “há de científico” na alma. Segundo Tomás, na parte contemplativa da alma, certos hábitos específicos, tais como: a sabedoria, a ciência e a inteligência, são designados para o aperfeiçoamento da parte contemplativa da alma<sup>54</sup>. De modo que as ciências dependem dos hábitos para o seu proceder e operar, logo, em razão disso, toda divisão das ciências especulativas deveria se basear nos hábitos necessários ao aperfeiçoamento da parte especulativa da própria alma. Assim, o argumento estabelece a divisão segundo os hábitos de que se vale a parte especulativa da alma, em vez das ciências preestabelecidas. Há, no entanto, de se considerar se a divisão das ciências pode ser, de fato, substituída ou equivalente aos hábitos dos quais elas se valem em suas operações.

Ainda, sobre o tema das partes especulativas, assim como a diferença entre as ciências práticas, temos o que é abordado ao longo dos argumentos dois, três e quatro,

---

<sup>53</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, arg. 1, p. 136, lin. 10-18: “Ad primum sic proceditur : uidetur quod speculatiua inconuenienter in has partes diuidatur. Partes enim speculatiue sunt illi habitus qui partem contemplatiuam anime perficiunt. Set Philosophus in VI Ethicorum ponit quod scientificum anime, quod est pars eius contemplatiua, perficitur tribus habitibus : scilicet sapientia, scientia, et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculatiue et non illa que in littera ponuntur.”

<sup>54</sup> Os hábitos são disposições qualitativas adquiridas pela alma humana, de modo que os hábitos adquiridos se tornam qualidades inerentes e duráveis na alma humana. Assim, uma vez adquiridos pela alma, resulta-se no aperfeiçoamento das capacidades, sejam elas morais ou intelectuais, do ente humano; mas quando Tomás diz: “na medida em que são virtudes”, denota-se o caráter de excelência dos hábitos adquiridos pela alma humana. (Cf. *ST I-II*, q. 57, a. 2, resp)

dado o número de argumentos destinados, podemos cogitar a importância aferida por Tomás para tal distinção. Os argumentos citados ilustram a discussão acerca das diferenças entre as ciências, sobretudo visando delimitar a noção de ciência especulativa – caracterizando os aspectos teóricos e práticos das ciências.

Posto isso, os argumentos segundo e terceiro versam sobre o papel das artes liberais nas ciências especulativas. O argumento segundo, recorrendo a Agostinho, diz que a lógica está contida sob a filosofia contemplativa ou especulativa. O exemplo da lógica denota o papel das artes liberais em relação à filosofia, contudo o intento do argumento, apresentado por Tomás, é desaprovar a divisão estabelecida sobre as ciências especulativas:

Ademais. Agostinho diz no livro VIII, *De Civitate Dei* que a filosofia racional, que é a lógica, está contida sob a filosofia contemplativa ou especulativa. Portanto, como não faz menção dela, parece que a divisão é insuficiente. (p. 99)<sup>55</sup>

A lógica é um dos saberes que compõem o conjunto das artes liberais<sup>56</sup>, no entanto é tratada pelo argumento como parte da filosofia contemplativa. Assim, ao elencar as artes liberais como partes da filosofia, o argumento evidencia a falha na divisão de inspiração aristotélica das ciências especulativas. Ainda, no terceiro argumento, na classificação das artes liberais, a ciência divina e a filosofia natural não são abarcadas pela tradição de tais artes:

Ademais. Divide-se comumente a filosofia nas sete artes liberais, entre as quais não estão contidas nem a natural nem a divina, mas apenas a racional e a matemática. Portanto, a natural e a divina não deveriam ser colocadas como partes da especulativa. (*Idem*)<sup>57</sup>

Nos dois argumentos agora citados, temos um aparente confronto de tradições, pois a tradição estoica que se baseia nas artes liberais, não é a mesma defendida por Tomás. Assim, ao dizer que a divisão da filosofia é comumente feita com base nas artes

---

<sup>55</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, arg. 2, p. 136, lin. 19-23: “Preterea. Agustinus dicit in VIII De civitate Dei quod rationalis philosophia, que est logica, sub contemplativa philosophia uel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficientis.”

<sup>56</sup> Segundo Nascimento (1999, p. 12), a lógica, assim como a física e a ética, era parte integrante do conjunto proposto pela filosofia de tradição estoica. Dado isso, o autor cogita, quanto aos primeiros argumentos, uma crítica, por parte de Tomás, à divisão das ciências da filosofia estoica. Assim, há, aparentemente, um confronto entre uma leitura aristotélica acerca das ciências e da filosofia em relação à divisão proposta pela tradição dos estoicos. Sobre o panorama das divisões mencionadas, ver, em especial, o capítulo 14 da obra: LINDBERG, 1980.

<sup>57</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, arg. 3, p. 136, lin. 24-28: “Preterea. Communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, set sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculative.”

liberais, podemos supor a intenção de Tomás em desaprovar tal divisão em razão do modelo aristotélico que será defendido. Mas, antes de esclarecermos essas diferenças, entre as artes e a filosofia especulativa, convém avançarmos nos demais problemas que surgem ao longo dos argumentos apresentados no artigo agora tratado.

Em especial, no argumento de número quatro, é citada a medicina com o objetivo de exemplificar dois importantes aspectos das artes e da filosofia: a parte prática e especulativa. Temos, aqui, mais um tema capital para a abordagem de Tomás. Com efeito, não é por mero esmero que Tomás inicie sua resposta ao artigo primeiro apresentando a diferença entre o intelecto operativo ou prático e especulativo ou teórico. Além disso, como já dissemos, a diferença entre o aspecto prático e teórico é também a base de distinção da própria filosofia. Para elucidarmos isso, há o que dito no argumento:

Ademais. Parece que a ciência da medicina é operativa por excelência e, todavia, sustenta-se que nela há uma parte especulativa e outra prática. Logo, pela mesma razão, em todas as outras ciências operativas, uma parte é especulativa; assim, devia ser feita menção nesta divisão da ética ou moral, apesar de ser ativa, por causa de sua parte especulativa. (*idem*)<sup>58</sup>

Primeiro, há de convir que as ciências especulativas são exclusivamente teóricas, enquanto disciplinas como a medicina são operativas por excelência; no entanto, mesmo as operativas, valem-se de princípios teóricos em sua operação. Em razão disso, é feita a comparação com a ética e a moral, que são conhecidas por serem disciplinas de ordem prática, mas que também se valem de princípios para a sua ação. Todavia, parece-nos que o intento de Tomás é o de propor a divisão das disciplinas teóricas ou especulativas por excelência.

### 1.2.2 O todo e as partes: o ente e o sujeito das ciências especulativas

Nos argumentos sexto e sétimo, notaremos pela primeira vez, ao longo do artigo primeiro, uma preliminar noção de sujeito das ciências especulativas. Assim, um dos pontos interessantes dos argumentos citados é que a divisão do ente e dos sujeitos é feita segundo a perspectiva do sujeito da metafísica.

O argumento sexto, a princípio, questiona a posição da metafísica em relação às outras ciências especulativas, que formam o conjunto tripartido das ciências especulativas. Um ponto importante desse argumento surge quando o sujeito da ciência divina é

---

<sup>58</sup> *Idem*, arg. 4, p. 136, lin. 29-35: “Preterea. Scientia medicine maxime uidetur esse operatiua, et tamen in ea ponitur una pars speculatiua et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operatiuis scientiis aliqua pars est speculatiua; et ita debuit in hac diuisione mentio fieri de ethica siue morali quamuis sit actiua, propter partem eius speculatiuam.”

nomeado. Para isso, o argumento relacionará a filosofia primeira de Aristóteles e, por conseguinte, nomeará o ente como sujeito da ciência divina ou metafísica:

Ademais. O todo não deve ser dividido em oposição à parte. Ora, parece que a ciência divina é como o todo com respeito à física e à matemática, visto que os sujeitos destas são partes do sujeito daquela. Pois, o sujeito da ciência divina, que é a filosofia primeira, é o ente, do qual a substância móvel, que o estudioso da natureza considera, é uma parte e igualmente a quantidade, que o matemático considera, como está claro no livro III da *Metafísica*. Logo, a ciência divina não deve ser dividida em oposição à natural e à matemática. (*idem*)<sup>59</sup>

O ente enquanto sujeito da metafísica é considerado em contraposição aos sujeitos da física e da matemática, pois as outras ciências consideram aspectos distintos do ente. Portanto, o modo como as outras ciências consideram determinados aspectos do ente difere do modo como a metafísica considera o ente enquanto seu sujeito. Quanto ao sujeito, temos as condições que serão tratadas por uma determinada ciência, de modo que cada ciência trata de modo distinto sobre ao ente. Assim sendo, do que é móvel, será tratado a partir da física; acerca da quantidade, o fará a matemática, no entanto, no que diz respeito à metafísica ou ciência divina, temos uma consideração especial sobre o ente, que parece justificar as considerações feitas pelas outras duas ciências especulativas. Há, portanto, um aspecto especial e autônomo no caso da metafísica, pois esta ciência trata especificamente do ente, enquanto as outras tratam apenas de certos aspectos e acidentes do ente.

Sobre a divisão do ente e dos itens que podem ser tratados sobre ele, o argumento sétimo propõe que a divisão do ente seja o parâmetro de divisão da filosofia, ao invés da ordem das ciências especulativas supracitadas:

Ademais. As ciências se dividem do mesmo modo que as coisas, como está dito no livro III *Sobre a alma*. Ora, a filosofia trata do ente; é, com efeito, o conhecimento do ente como diz Dionísio na Epístola a Policarpo. Ora, como o ente se divide em primeiro lugar pela potência e ato, uno e múltiplo, substância e acidente, parece que as partes da filosofia deveriam se distinguir por meio destes (p. 99-100)<sup>60</sup>

<sup>59</sup> *Idem*, arg. 6, p. 136-137, lin. 43-51: “Preterea. Totum non debet diuidi contra partem. Set diuina scientia esse uidetur ut totum respectu phisice et mathematice, cum subiecta illarum sint partes subiecti istius: diuine enim scientie, que est prima philosophia, subiectum est ens, cuius pars est substantia mobilis, quam considerat naturalis; et similiter quantitas quam considerat mathematicus, ut patet in III Metaphisice. Ergo scientia diuina non debet diuidi contra naturalem et mathematicam.”

<sup>60</sup> *Idem*, arg. 7, p. 137, lin. 52-59: “Preterea. Scientie diuiduntur quemadmodum et res, ut dicitur in III De anima. Set philosophia est de ente : est enim cognitio entis, ut dicit Dionisius in Epistola ad Policarpum. Cum ergo ens primo diuidatur per potentiam et actum, per unum et multa, per substantiam et accidens, uidetur quod per huiusmodi deberent partes philosophie distingui.”

Segundo o exposto, como o ente é aquilo de que a filosofia trata em sua investigação, a filosofia deveria ser dividida e classificada com base nas considerações feitas em seu sujeito, ou seja, toda a divisão especulativa da filosofia deveria ter como base os itens que são tratados a partir do ente. Ademais, cumpre notar que os itens citados ao longo do argumento, quanto ao ente, são ditos como primeiros, ou seja, dizem respeito aos aspectos mais basilares do ente. Contudo, cabe cogitarmos se essa divisão do ente não deveria ser tratada por uma disciplina específica, em vez de ser a própria divisão da filosofia especulativa.

Ademais, a discussão sobre a divisão e as partes do ente ainda permeia a debate ao longo do argumento oitavo. Neste argumento, propor-se-á a existência de divisões ainda mais essenciais do ente:

Ademais. Há muitas outras divisões dos entes, dos quais tratam as ciências, mais essenciais do que estas que se dão pelo móvel e imóvel, pelo abstrato e não abstrato, ou seja, pelo corpóreo e incorpóreo, animado e inanimado e por outros semelhantes. Portanto, a divisão das partes da filosofia deveria ser tomada antes por meio destas diferenças do que por aquelas que aqui são mencionadas. (p. 100)<sup>61</sup>

Ao citar divisões mais essenciais sobre ente, do que as tratadas pelas ciências especulativas, o argumento infere em uma divisão da filosofia que contraria a divisão feita a partir das partes supracitadas. Desse modo, ao citar as divisões feitas a partir do móvel e do imóvel, abstrato e não abstrato, corpóreo e o incorpóreo, entre outros, temos as divisões que dizem respeito aos sujeitos das ciências da matemática, física e metafísica. No entanto, a divisão da filosofia proposta pelo argumento se baseia em divisões que são mais essenciais do que as mencionadas, de modo que a divisão das ciências seja feita por elas. Mais uma vez, nota-se a tentativa de apresentar argumentos contrários à divisão inicialmente proposta.

### 1.2.3 A ordem das ciências especulativas

O argumento nono apresenta mais uma crítica feita à ordem de divisão das ciências especulativas. Anteriormente, esta divisão fora feita a partir da seguinte ordem: fí-

---

<sup>61</sup> *Idem*, arg. 8, p. 137, lin. 60-67: “Preterea. Multe alie diuisiones sunt entium de quibus sunt scientie, magis essentielles quam iste que sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet diuisio partium philosophie accipi per huiusmodi differentias quam per illas que hic tanguntur.”

sica, matemática e metafísica; contudo, dado o fato das outras ciências extraírem os princípios da metafísica, o argumento infere a necessidade de classificarmos as ciências tendo a metafísica como a primeira ciência elencada na divisão:

Ademais. A ciência da qual as outras extraem seus pressupostos deve lhes ser anterior. Ora, todas as outras ciências extraem seus pressupostos da ciência divina porque cabe-lhe provar os princípios das outras ciências. Logo, deveria colocar a ciência divina antes das outras. (*idem*)<sup>62</sup>

Ora, dado que as ciências inferiores extraem os princípios das ciências superiores, as demais ciências, em consequência disso, são dependentes dos princípios da ciência divina. Portanto, como cabe à ciência divina provar os princípios das outras ciências, a ciência divina deveria ser situada antes das outras ciências que dependem dos seus princípios. Por outro lado, como se verá a seguir, o argumento décimo questiona a ordem da divisão das ciências especulativas baseando-se na progressão de aprendizado, ou seja, na ordem pedagógica das ciências especulativas:

Ademais. A matemática apresenta-se no aprendizado antes da natural, pelo fato de que as crianças podem facilmente aprender matemática, não porém a natural, mas apenas os avançados, como se diz no livro VI da *Ética*. Daí, dizer-se que a seguinte ordem fosse observada entre os antigos no aprendizado das ciências: os humanos estudariam primeiro a lógica, depois a matemática, depois da qual a natural e depois desta a moral e só então as ciências divinas. Portanto, a matemática deveria ser colocada antes da ciência natural. Assim, parece que esta divisão é insuficiente. (*idem*)<sup>63</sup>

Assim, no que diz respeito a seu aprendizado, propõe-se que a ordem das ciências poderia ser estabelecida da seguinte maneira: primeiro, a matemática; em segundo lugar, a filosofia natural; e, por fim, a metafísica. No caso da ordem proposta, a matemática e a física são ditas anteriores à metafísica em razão da capacidade que o homem possui para a aprendizagem das ciências. Desse modo, o argumento pauta a ordem do aprendizado das ciências segundo a facilidade de avanço em relação ao conhecimento de cada ciência. Assim, apesar das coisas naturais serem mais evidentes para nós, em razão da capacidade sensorial humana, a matemática é dita primeira em razão da facilidade de seu aprendizado, o que se justifica ao mencionar a facilidade encontrada nas próprias crianças ao

---

<sup>62</sup> *Idem*, arg. 9, p. 137, lin. 68-73: “Preterea, illa scientia a qua aliae supponunt, debet esse prior eis. Sed omnes alie scientie supponunt a scientia diuina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam diuinam aliis praeordinare.”

<sup>63</sup> *Idem*, arg. 10, p. 137, lin. 73-83: “Preterea. Mathematica prius occurrit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem, nisi prouecti, ut dicitur in VI Ethicorum ; unde et apud antiquos hic ordo in scientiis addiscendis fuisse dicitur obseruatus, ut primo logica, deinde mathematica, post quam naturalis, et post hanc moralis, et tandem diuine scientie homines student. Ergo mathematicam naturali scientie praeordinare debuit ; et sic uidetur diuisio hec insufficiens esse.”

aprender essa ciência. Baseando-se nisso, a divisão mencionada, referente aos antigos, propõe uma divisão distinta da inicialmente proposta, sobretudo ao incluir a moral e a lógica na divisão das ciências sob um aspecto pedagógico. Vale notar que a lógica, também citada no argumento segundo, é listada como parte integrante do conjunto das ciências especulativas, o que também parece ser o caso da moral. Desse modo, ao incluir a moral e a lógica, na ordem de aprendizado, busca-se inferir a insuficiência da divisão entre física, matemática e metafísica.

Ao considerar os dois últimos argumentos citados, vale recordarmos o que diz Tomás sobre Boécio em seu capítulo segundo: a ciência divina é a última em relação a nós<sup>64</sup>. Quanto ao ser a última em relação a nós, isso se deve à possibilidade e à ordem progressiva de aprendizado das ciências especulativas. No entanto, como aponta Nascimento, podemos perceber uma diferença entre a ordem pedagógica e a ordem ontológica das ciências<sup>65</sup>, ou seja, há uma diferença que tange ao aprendizado das ciências e ao modo como cada ciência se coloca em relação ao estudo do ser. Na ordem de aprendizado, como vimos acima, a classificação baseia-se na capacidade intelectual humana, todavia a superioridade da metafísica é dita em razão do conhecimento das causas primeiras, que torna manifestos os efeitos estudados por ela.

No entanto, mesmo que os dois argumentos não neguem as três ciências que formam o conjunto especulativo, o mesmo não pode ser dito acerca da ordem dessas ciências, ponto este que contraria a ordem proposta inicialmente.

### 1.3 A divisão aristotélica das ciências especulativas

Os argumentos contrários, que visam reiterar a divisão inicialmente proposta são constituídos por apenas três itens. Nos dois primeiros argumentos, recorre-se ao livro VI da *Metafísica* e ao livro II da *Física* de Aristóteles; e no terceiro ao *Almagesto* de Ptolomeu. Assim, ambos os argumentos buscam reiterar a divisão das ciências, assim como o modo de proceder correspondente a elas.

O primeiro argumento contrário recorre à divisão proposta por Aristóteles acerca da divisão das disciplinas filosóficas ou teóricas, para isso segue-se a seguinte ordem: matemática, física e teologia:

---

<sup>64</sup> Cf. BDT, exp. cap. ii

<sup>65</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 25



Em sentido contrário, que esta divisão seja adequada é provado pelo Filósofo no livro VI da *Metafísica*, onde diz: “Por isso, haverá três ciências filosóficas e teóricas – matemática, física e teologia” (p. 100-101)<sup>66</sup>

A passagem de Aristóteles, assim como os comentários de Tomás ao livro VI da *Metafísica*, propõe a divisão das ciências especulativas tendo como parâmetro a própria metafísica. Quanto à divisão, o sujeito respectivo de cada ciência será estabelecido segundo aquilo que lhe diz respeito, mas a abordagem dita considera “os princípios do ente enquanto é ente [*principia entis inquantum est ens*]”<sup>67</sup>, isto é, o sujeito da metafísica. Todavia, apesar de o livro citado por Tomás fazer referência ao ente enquanto ente, as três disciplinas citadas visam estabelecer o estudo do ente segundo o próprio ente e suas divisões.

No segundo argumento contrário recorre-se ao livro II da *Física* para discutir os princípios e as causas das ciências e os seus modos de proceder:

Ademais. No livro II da Física são reconhecidos três modos de proceder das ciências que também parecem corresponder a estas três. (p. 101)<sup>68</sup>

Assim, recorrendo a Aristóteles, o argumento reitera a necessidade de estabelecer as causas e o proceder das ciências. Ponto que justifica o que Tomás diz ao comentar o segundo capítulo de Boécio: de que o modo de proceder deve ser buscando antes da própria ciência.

Por fim, o terceiro argumento contrário faz referência à divisão das ciências proposta por Ptolomeu ao longo da obra *Almagesto*: “Ademais. Ptolomeu também usa esta divisão no princípio do Almagesto.” (p. 101)<sup>69</sup>. Quanto a essa referência, Ptolomeu recorre à divisão aristotélica das ciências especulativas, ao tratar dos modos de investigação acerca das coisas imateriais e materiais.<sup>70</sup>

Posto isso, os três argumentos contrários tratam da divisão das ciências, como afirma Nascimento, da ordem ontológica das ciências especulativas, ou seja, metafísica, física e matemática<sup>71</sup>, reafirmando, assim, a ordem proposta por Aristóteles no primeiro argumento contrário.

<sup>66</sup> BDT, q. 5, a. 1, sc 1, p. 137, lin. 84-87: “Set e contra, quod hec diuisio sit conueniens probatur per Philosophum in VI Metaphisice, ubi dicit "Quare tres sunt filosofice et theorice: mathematica, physica, theologia.”

<sup>67</sup> Cf. *In Met*, VI, lec. 1

<sup>68</sup> BDT, q. 5, a. 1, sc 2, p. 137, lin. 88-90: “Preterea. In II Phisicorum ponuntur tres modi scientiarum qui ad has etiam tres pertinere uidentur.”

<sup>69</sup> *Idem*, lin. 91-92: “Preterea. Ptolomeus etiam in principio Almagesti hac diuisione utitur”.

<sup>70</sup> Cf. PTOLOMEU. *Almagesto*, 1.1

<sup>71</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 24-25

#### 1.4 Intelecto e ciência: das partes teóricas e práticas

Como o próprio Tomás estabelece ao longo do desenvolvimento do artigo, é necessário, a princípio, estabelecermos a natureza da ciência especulativa, isto é, no que difere a ciência prática da ciência especulativa. Com efeito, a diferença do fim que cada ciência busca, concatena-se com as capacidades do próprio ente humano. Assim sendo, não é por mero esmero que Tomás inicie sua resposta ao artigo primeiro apresentando a diferença entre o intelecto operativo ou prático e especulativo ou teórico. Além disso, a diferença entre o aspecto prático e teórico é também a base de distinção da própria filosofia, portanto atentemo-nos, por um momento, às diferenças entre a divisão prática e teórica das ciências, assim como às capacidades relativas ao intelecto humano. Dado isso, a resposta de Tomás ao artigo primeiro inicia-se ao distinguir o intelecto teórico ou especulativo do operativo ou prático:

É preciso dizer que o intelecto teórico ou especulativo se distingue propriamente do operativo ou prático nisto: o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, na verdade, ordena a verdade considerada à operação, como a um fim. Assim, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que diferem entre si pelo fim e no II da *Metafísica* diz-se que o “fim da especulativa é a verdade, mas o fim da operativa é a ação”. Ora, como é preciso que a matéria seja proporcionada ao fim, é preciso que a matéria das ciências práticas sejam as coisas que podem ser feitas por nossa obra, de tal modo que o conhecimento delas possa ser ordenado à operação como a um fim. A matéria das ciências especulativas, no entanto, precisa ser coisas que não são feitas por nossa obra; donde, a consideração delas não pode ser ordenada à operação como a um fim. É de acordo com a distinção destas coisas que é preciso distinguir as ciências especulativas. (*idem*)<sup>72</sup>

Quanto às diferenças apresentadas, podemos notar o fim que cada parte do intelecto busca alcançar – segundo à sua própria operação. Para tanto, Tomás afirma que o termo (*pro fine*) que o intelecto especulativo busca é a contemplação da própria verdade, enquanto o intelecto prático está sob o prisma da ação, pois visa um determinado fim (*in finem*) a ser operado<sup>73</sup>. No que tange ao intelecto prático, o conhecimento será ordenado pela razão prática projetando uma operação ou ação, isto é, as obras que são possíveis ao

<sup>72</sup> BDT, q. 5, a. 1, resp, p. 137-138, lin. 93-112: “Responsio. Dicendum, quod theoreticus siue speculatiuus intellectus in hoc proprie ab operatiuo siue practico distinguitur, quod speculatiuus habet pro fine ueritatem quam considerat, practicus uero ueritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem; et ideo dicit Philosophus in III De anima quod differunt ad inuicem fine, et in II Metaphisice dicitur quod finis speculatiue est ueritas, set finis operatiue scientie est actio. Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas que a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit; speculatiuarum uero scientiarum materiam oportet esse res que a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculatiuas distingui.”

<sup>73</sup> Cf. ST I, q. 79, a. 4, ad. 4m; QDV, q. 27, a. 4 e q. 26, a. 1, ad 8m

ente humano realizar. Logo, as artes e as ciências práticas buscam a realização de uma obra em virtude do fim ou termo que é próprio a cada uma realizar ou produzir; em contrapartida, as ciências especulativas não buscam um fim ordenado à operação, mas têm segundo o seu termo a contemplação da própria verdade alcançada, por essa razão, o intelecto especulativo encontra o seu término em si mesmo.

Quanto à essa diferença, cabe recordarmos dos pontos expostos nos argumentos de número dois, três e quatro. A título de exemplo, temos os argumentos segundo e terceiro que abordaram a lógica e conjunto das artes liberais. Por isso, cumpre expormos o papel das artes liberais na filosofia, pois as artes diferem das ciências, sobretudo, das especulativas, que buscam o conhecimento das coisas por si mesmo. Assim, diz Tomás:

Ao segundo, é preciso dizer que as ciências especulativas, como está claro no princípio da *Metafísica*, versam sobre aquilo cujo conhecimento é procurado por si mesmo. Ora, as coisas de que a lógica se ocupa não são das que se deseja conhecer por si mesmas, mas como um certo auxílio para as outras ciências. Portanto, a lógica não está contida sob a filosofia especulativa como parte principal, mas como algo reduzido à filosofia especulativa, na medida em que fornece à especulação seus instrumentos, isto é, os silogismos, definições e *similares*, dos quais necessitamos nas ciências especulativas. (p. 104)<sup>74</sup>

Dado o exposto, algumas artes liberais, a exemplo da lógica, servem como instrumentos para as outras ciências. De modo que tal arte fornece instrumentos necessários para a parte especulativa, tais como os silogismos e as definições de que as ciências especulativas fazem uso em seu proceder. Assim sendo, a lógica é um instrumento da razão em auxílio às ciências especulativas. Esta posição é tomada por Tomás de Boécio, ao afirmar que: “(...) a lógica não é tanto uma ciência, mas antes instrumento da ciência” (p. 104)<sup>75</sup>, em razão disso as artes liberais estão submetidas às ciências especulativas como instrumentos auxiliares, e, portanto, não são classificadas segundo o conjunto das ciências especulativas. Com efeito, como o modo de proceder de uma ciência deve ser buscado antes da própria ciência, vale notar que as sete artes são conhecimentos propedêuticos e anteriores aos que buscam o estudo da filosofia, ou seja, tais artes cumprem a função de preparo na ordem de avanço às ciências filosóficas:

---

<sup>74</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 2<sup>m</sup>, p. 139, lin. 193-204: “Ad secundum dicendum, quod scientie speculatiue, ut patet in principio Metaphisice, sunt de illis quorum cognitio queritur propter se ipsa. Res autem de quibus est logica non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, set ut adminiculum quoddam ad alias scientias; et ideo logica non continetur sub speculatiua philosophia quasi principalis pars, set sicut quiddam reductum ad philosophiam speculatiuam prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet sillogismos, et diffinitiones, et alia huiusmodi quibus in scientiis speculatiuis indigemus.”

<sup>75</sup> *Idem*, lin. 205-207: “Vnde secundum Boetium in Commento super Porphyrium, non tam est scientia quam scientie instrumentum.”

Ao terceiro, é preciso dizer que as sete artes liberais não dividem de maneira suficiente a filosofia teórica, mas, assim como diz Hugo de São Vitor no livro III do seu *Didascalicon*, deixadas de lado algumas outras, enumeram-se sete porque nestas instruía-se primeiro os que desejavam estudar filosofia. São, assim, distinguidas em trívio e quadrívio “porque, por meio delas, como se fossem certas vias, o espírito ardoroso penetra nos segredos da filosofia”. (p. 104)<sup>76</sup>

O ponto exposto por Tomás sobre as artes liberais reforça a investigação sobre a necessidade de entendimento do proceder das ciências. Para Tomás, a arte procede da razão em função de operações que visam à produção de certas obras; por exemplo, a lógica, que produz silogismos e definições para auxiliar a razão e as outras ciências. Logo, a noção de arte implica em um caráter operativo distinto de funções intelectivas ou de conhecimento. Desse modo, as artes liberais tem por finalidade a produção de algo empregado à outra disciplina. Esta capacidade será nomeada por Tomás de *ratio factiva*, pois as artes vão além do conhecimento e dos princípios:

(...) entre as demais ciências, são chamadas de artes porque implicam, não só conhecimento, mas uma certa obra que procede imediatamente da razão, como a construção de um silogismo, formar uma oração, enumerar, medir, compor melodias e calcular o curso dos astros. As demais ciências, na verdade, ou não implicam uma obra, mas apenas conhecimento, como a ciência divina e natural; portanto, não podem ter o nome de arte, pois a arte é denominada uma razão fabricadora, como se diz no livro VI da *Metafísica*. (p. 105)<sup>77</sup>

A importância desta classificação esclarecerá mais uma diferença entre as artes liberais e as ciências especulativas, pois as especulativas implicam apenas em conhecimento, e, conseqüentemente, não almejam a realização de uma obra proveniente da razão. Ainda, outra diferença, sobre o caráter operativo de certas ciências, diz respeito às artes corporais como a medicina, citada por Tomás no argumento quarto. Sobre as corporais, ainda como é dito no argumento terceiro: ciências como a medicina, alquimia e outras semelhantes pertencem ao ente humano “por parte do corpo”. Quanto a isso diz Tomás:

<sup>76</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 3<sup>m</sup>, p. 139, lin. 208-216: “Ad tertium dicendum, quod septem liberales artes non sufficienter diuidunt philosophiam theoreticam, set ideo, ut dicit Hugo de s. Victore in III sui Didascalicon, pretermisiss quibusdam aliis, septem connumerantur quia his primum erudiebantur qui philosophiam discere uolebant; et ideo distinguntur in triuium et quadriuium, “eo quod his quasi quibusdam uis uivax animus ad secreta philosophie introeat.”

<sup>77</sup> *Idem*, lin. 229-238: “(...) inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, set opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem sillogismi uel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Alie uero scientie uel non habent opus set cognitionem tantum, sicut scientia diuina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiua, ut dicitur in VI Metaphisice.”

“Daí, não poderem ser chamadas de artes liberais porque tais atos pertencem ao ente humano pela parte pela qual não é livre, isto é, por parte do corpo.” (p. 105)<sup>78</sup>. Quanto à limitação das artes ao corpo humano, a posição de Tomás infere que toda a produção gerada em função da arte está delimitada segundo a capacidade do corpo humano em produzir determinadas obras ou instrumentos, isto é, valendo-se da parte corporal do ente humano - é possível ao homem intervir nas coisas e realizar certas obras.

Por conseguinte, recordemo-nos do argumento quarto, donde é citado a *Medicina* de Avicena ao distinguir as partes teórica e prática das artes e da filosofia. O parâmetro de distinção apresentado é estabelecido segundo o termo de cada arte ou disciplina da filosofia, ou seja, da finalidade pela qual cada arte ou ciência está ordenada:

De fato, quando a filosofia ou mesmo as artes são distinguidas pelo teórico e o prático, deve-se tomar sua distinção a partir do fim, de tal modo que seja dito teórico o que se ordena exclusivamente ao conhecimento da verdade, e prático o que se ordena à operação. (p. 105-106)<sup>79</sup>

No caso das disciplinas teóricas, tais ciências buscam o alcance da verdade como intenção final, ordenando-se, portanto, puramente ao conhecimento; em contrapartida, as ciências e disciplinas práticas almejam a operação em vista de alguma mudança ou efeito, por isso a medicina almeja a cura em sua operação. Como exemplo, temos ainda o que é dito na objeção ao argumento quarto: “Chama-se prática a parte da medicina que ensina o modo de operar em vista da cura, por exemplo, que tais remédios devem ser ministrados para tais abcessos”<sup>80</sup>. Contudo, a medicina também possui uma parte teórica, que se configura como a parte necessária ao ensino dos princípios sobre o modo correto de proceder por parte do ente humano. Segue-se, assim, que a medicina, mesmo classificada como uma ciência operativa e corporal, também se vale de conhecimentos teóricos para proceder e operar. No entanto, a parte teórica de uma ciência não é necessariamente classificada como especulativa. E isto difere da divisão da filosofia – entre prática e teórica. Ainda, em outro exemplo, Tomás cita o duplo aspecto da felicidade: que diz respeito ao caráter contemplativo e ativo da filosofia, razão pela qual o ente humano está ordenando em relação ao fim que a sua natureza almeja atingir:

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 140, lin. 240-243: “Unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa qua non est liber, scilicet ex parte corporis.”

<sup>79</sup> *Idem*, q. 5, a. 1, ad 4<sup>m</sup>, p. 140, lin. 256-261: “Cum enim philosophia, uel etiam artes, per theoreticum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoreticum dicatur illud quod ordinatur ad solam cognitionem ueritatis, practicum uero, quod ordinatur ad operationem.”

<sup>80</sup> *Idem*, lin. 283-287: “Illa enim pars medicinae dicitur practica, que docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda.”

Há, porém, a seguinte diferença quando assim se divide toda a filosofia e as artes: na divisão da filosofia faz-se referência ao fim da beatitude ao qual toda a vida humana se ordena. Com efeito, como diz Agostinho no livro XIX de *A cidade de Deus*, a partir das palavras de Varrão: “não há nenhum outro motivo para o ente humano filosofar, a não ser para que seja feliz”. Ora, como os filósofos afirmam uma dupla felicidade, uma contemplativa e outra ativa, como é patente no livro X da *Ética*, de acordo com isto distinguiram também duas partes da filosofia, a moral, que denominaram prática, e a natural e racional, que denominaram teórica. (p. 106)<sup>81</sup>

Com efeito, a parte teórica da filosofia envolve um aspecto contemplativo delineado pelas ciências especulativas, por outro lado a parte prática envolve o aspecto moral, ou seja, ativo, que diz respeito à ação humana. Contudo, há uma certa “distância” entre o aspecto teórico dessas ciências corporais – em relação ao fim que buscam alcançar, pois a divisão da medicina entre teórica e prática não é considerada em relação ao seu fim. Ora, quanto a isso, a medicina difere da filosofia, pois a razão de filosofar do ente humano visa à busca da felicidade como termo próprio, enquanto a parte teórica da medicina visa estabelecer os meios específicos para operação médica, ao intervir na cura de um corpo natural. Não há, portanto, na parte teórica da medicina, um fim em si mesmo, pois a parte teórica é tomada como meio ou modo para a operação corporal da arte médica.

#### 1.4.1 Hábito e objeto

Após diferenciar os aspectos prático e teórico do intelecto e, assim, das ciências, Tomás considerará essas diferenças entre as ciências para que se possa delimitar corretamente os objetos respectivos de cada ciência. Para tanto, os hábitos ou as potências, que dizem respeito aos objetos, são distinguidos com base nas diferenças que lhes competem. O tema sobre os hábitos foi abordado logo no primeiro argumento do artigo primeiro. A título de exemplo, na réplica ao argumento agora citado, nota-se a inteligência como um dos hábitos responsáveis pelo aperfeiçoamento da parte especulativa da alma:

De fato, a parte especulativa da alma é aperfeiçoada pela inteligência, que é o hábito dos princípios pelo qual algo se torna evidente por si mesmo, de maneira diferente da maneira pela qual se conhecem as conclusões demonstradas a partir destes princípios, quer a demonstração parta das causas

---

<sup>81</sup> *Idem*, lin. 261-273: “Hoc tamen interest curn in hec diuiditur philosophia totalis et artes, quod in diuisione philosophie habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana uita ordinatur: ut enim dicit Agustinus XIX De ciuitate Dei ex uerbis Varonis: "Nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit"; unde curn duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplatiua et alia actiua, ut patet in X Ethicorum, secundum hoc etiam duas partes philosophie distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam.”

inferiores, como se dá na ciência, quer das causas mais elevadas, como se dá na sabedoria. (p. 103)<sup>82</sup>

No caso da inteligência, é a partir dos hábitos adquiridos pelo intelecto, que atuam e aperfeiçoam a parte especulativa da alma, que o intelecto humano é capaz de operar segundo os princípios evidentes. Segundo Nascimento, o aperfeiçoamento da alma, em razão dos hábitos adquiridos, diz respeito a uma condição de qualificação estável do intelecto<sup>83</sup>, pois as ciências dependem de um conjunto de princípios para as suas demonstrações; afinal, as demonstrações são os resultados do processo das ciências a partir dos princípios conhecidos pelo intelecto<sup>84</sup>.

Contudo, os hábitos que aperfeiçoam as partes especulativas não são os parâmetros para a divisão correta das ciências, pois, segundo a réplica ao argumento, as distinções das ciências são feitas considerando o objeto de que se ocupa cada ciência, isto é, a divisão das ciências não se baseia em seus princípios de operação, mas é traçada em conformidade com as considerações sobre as coisas:

No entanto, quando se distinguem as ciências, na medida em que são certos hábitos, é preciso que sejam distinguidas de acordo com seus objetos, isto é, de acordo com as coisas de que tratam as ciências. (p. 103-104)<sup>85</sup>

Portanto, mesmo que os hábitos desempenhem um papel imprescindível na capacidade operativa das ciências (ao atualizar e aperfeiçoar o intelecto), é de acordo com o modo pelo qual cada ciência trata as coisas, ou seja, o modo como cada ciência considera o ente, que a distinção das ciências será estabelecida. Dado isso, a divisão das ciências não se vale dos hábitos que aperfeiçoam o intelecto, mas dos objetos que cada ciência considera.

Retornando ao corpo da resposta do artigo primeiro, Tomás busca estabelecer com mais precisão a relação dos hábitos e dos objetos das ciências:

---

<sup>82</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 1m, p. 139, lin. 181-187: “Est autem alius modus quo pars anime speculatiua perficitur per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex se ipsis nota fiunt, et quo cognoscuntur conclusiones ex huiusmodi principiis demonstrate, siue demonstratio procedat ex causis inferioribus sicut est in scientia, siue ex causis altissimis ut in sapientia”.

<sup>83</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 78-81

<sup>84</sup> Cf. *ST I*, q. 2, a. 2, ad 1m-3m; *In Post*, I, lec. 13

<sup>85</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 1m, p. 139, lin. 188-190: “Cum autem distinguuntur scientie ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes res de quibus sunt scientia.”

Ora, é necessário saber, que quando os hábitos ou as potências são distinguidos pelos objetos, não são distinguidos de acordo com quaisquer diferenças dos objetos, mas de acordo com aquelas que competem, por si, aos objetos na medida em que são objetos. (p. 101)<sup>86</sup>

Quanto ao exposto, é importante elencarmos os objetos da potência especulativa e os hábitos que aperfeiçoam o intelecto, pois a potência especulativa e o hábito de ciência são os itens citados por Tomás ao tratar dos objetos especuláveis. Neste sentido, há, portanto, dois pontos a se considerar: primeiro, quanto ao intelecto, deve-se considerar a sua natureza puramente imaterial; segundo, quanto ao hábito de ciência, cumpre notar que a ciência diz respeito ao necessário, isto é, ao que não está sujeito à mudança ou à contingência. Para tanto, diz Tomás:

Ora, ao especulável, que é o objeto da potência especulativa, compete algo da parte da potência especulativa e algo da parte do hábito de ciência pelo qual o intelecto é aperfeiçoado. Com efeito, da parte do intelecto compete-lhe que seja imaterial, porque também o próprio intelecto é imaterial; da parte da ciência, compete-lhe, na verdade, que seja necessário, porque a ciência diz respeito ao necessário, como se prova no livro I dos *Segundos Analíticos*. (p. 102)<sup>87</sup>

Com efeito, o necessário não pode ser afirmado acerca das coisas que estão sujeitas à mudança, pois os princípios da ciência são tidos como necessários e evidentes. A imaterialidade do intelecto e a necessidade da ciência estão relacionados à separação da matéria e do movimento no que diz respeito aos objetos das ciências especulativas. Aliás, observa-se, na abordagem de Tomás, uma espécie de adequação, ou proporção, da natureza do intelecto e dos hábitos com as condições dos objetos das ciências especulativas, de modo que o objeto especulável requer características adequadas ao intelecto e ao hábito de ciência. Assim, os objetos especuláveis dizem respeito ao intelecto humano, baseando-se nas capacidades da alma, isto é, os objetos das ciências dizem respeito às condições que são naturalmente possíveis ao intelecto. Logo, ao relacionar o necessário que diz respeito à ciência e ao imaterial que tange ao intelecto, temos, segundo Porro, a imaterialidade e a necessidade como dois aspectos essenciais aos objetos especuláveis<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> *Idem*, p. 138, lin. 113-117: “Sciendum tamen quod quando habitus uel potentie penes obiecta distinguntur, non distinguntur penes quaslibet differentias obiectorum, set penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta.”

<sup>87</sup> *Idem*, p. 138, lin. 123-131: “Speculabili autem, quod est obiectum speculatiue potentie, aliquid competit ex parte intellectiue potentie et aliquid ex parte habitus scientie quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte uero scientie competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I Posteriorum.”

<sup>88</sup> Cf. PORRO, 2016, 113-114



Assim sendo, uma vez estabelecidas a natureza e as condições dos objetos da potência especulativa, Tomás proporá a diferença entre os objetos especuláveis como parâmetro ao distinguir as ciências especulativas:

Assim, pois, ao especulável, que é o objeto da ciência especulativa, compete por si a separação da matéria e do movimento ou a aplicação a estes. Assim, as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento. (*idem*)<sup>89</sup>

A respeito da ordem de afastamento da matéria e do movimento – condição esta que sugere, a princípio, o fato de algumas ciências estarem, segundo suas considerações respectivas, mais próximas à matéria e ao movimento, enquanto outras necessitam se afastar mais ou por completo da matéria e do movimento – podemos estabelecer o ponto basilar, para Tomás, das ciências especulativas, que se distinguem segundo suas considerações do ente, ou seja, ao considerar certos aspectos de um ente, cada ciência distancia-se da matéria e do movimento segundo certa ordem de afastamento. A separação e distanciamento da matéria e do movimento estão associadas às ciências e aos gêneros da filosofia, dando origem a seus respectivos objetos especuláveis. Alguns especuláveis dependem da matéria no que se refere ao ser (*secundum esse*), pois certos entes existem sob as circunstâncias da corporeidade e da matéria, isto é, encontram-se unidos à matéria, logo os especuláveis tomados da matéria sensível são inteligidos integrando a materialidade em suas definições. Acerca do ente, Tomás afirma que ele é dotado de ser e essência<sup>90</sup>. Essa posição de Tomás volta-se ao modo como determinada coisa tem ser, isto é, se a coisa tem ser na matéria ou possui o ser enquanto coisa destituída de matéria, como no caso das substâncias separadas da matéria:

Há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão na matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. (*idem*)<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 1m, p. 139, lin. 135-140: “Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientie speculatiue, per se competit separatio a materia et motu uel applicatio ad ea. et ideo secundum ordinem remotiois a materia et motu scientie speculatiue distinguuntur.”

<sup>90</sup> *Cf. DEE*, cap. I

<sup>91</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 1m, p. 139, lin. 143-149: “Et hec distinguuntur: quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis, unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa; et de his <est> phisicea siue scientia naturalis.”

No entanto, há uma diferença entre a matéria inteligida e a matéria sensível de um determinado ente individual. Acerca da matéria posta na definição, Tomás cita, no exposto acima, a definição de ente humano. No caso do ente humano, a sua constituição diz respeito ao composto de alma e corpo, ou seja, da forma unida à matéria, por isso, em decorrência das partes que constituem o composto de homem, a definição de ente humano abarcará, além da forma, a matéria sensível; mas, a matéria é parte da definição de ente humano em virtude da constituição que diz respeito ao ser do ente humano e, por conseguinte, ao que dele será inteligido. Assim, carne e ossos estão inclusos na definição de homem, ou seja, a matéria que diz respeito ao ente homem será posta em sua definição, contudo cumpre notar que, na definição de homem, carne e ossos são tomados de modo absoluto, isto é, a matéria de ente humano, que faz parte de sua definição, não se refere à matéria individual de um determinado indivíduo, mas diz respeito à matéria comum (*materia communis*) do ente homem<sup>92</sup>; portanto, a definição que abrange a matéria comum não diz respeito à matéria de um indivíduo humano. A distinção apontada por Tomás refere-se à matéria individual dos entes compostos em contrapartida à essência ou quiddidade das coisas. No caso da essência ou quiddidade das coisas, temos o caráter imaterial dessas realidades, assim sendo o pensamento está no domínio das quiddidades ou essências.

Desse modo, certas ciências, como a ciência natural, consideram e integram a matéria em suas definições. No entanto, há outras ciências que, mesmo partido daquilo que depende da matéria, não abarcam a matéria quanto ao inteligido:

Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. (*idem*)<sup>93</sup>

A matemática, assim como a física, aborda as coisas que não podem ser sem a matéria, porém a matemática não inclui a matéria no que se refere ao seu inteligido. Logo, a matéria sensível não está inclusa nas definições matemáticas. A exemplo disso, temos a linha e o número que, em suas definições, não dependem da matéria sensível, mas são

<sup>92</sup> Quanto ao exposto, Tomás tratará da distinção citada ao longo do artigo 2 da mesma questão.

<sup>93</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad *1m*, p. 139, lin. 149-154: “Quaedam uero sunt, quae quamuis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus; et de his est mathematica.”

definidas, formalmente, segundo a categoria da quantidade desvinculada da matéria sensível<sup>94</sup>. Ora, quanto ao inteligido, a matemática ignora a matéria sensível presente nas coisas sensíveis. Assim, cumpre notar que a matemática, diferentemente da física, não considera o inteligido segundo a matéria, mesmo que, no que se refere ao ser, as coisas sejam na matéria, isto é, possuam ser na matéria.

Ademais, há um terceiro caso em que o afastamento da matéria e do movimento, quanto ao inteligido, é tomado de modo absoluto. Neste caso, os especuláveis não dependem da matéria e do movimento nem quanto ao ser nem quanto ao inteligido. Há dois especuláveis deste tipo segundo Tomás: (a) os que não são na matéria, ou seja, entidades completamente afastadas da matéria e do movimento, como Deus e os anjos; e (b) os que também podem ser sem a matéria:

Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. (p. 102-103)<sup>95</sup>

Quanto ao item (a), Deus e os anjos encontram-se totalmente separados da matéria. Portanto, no que se refere ao ser, a matéria não é parte integrante de tais entidades. No entanto, no item (b), podemos notar que, ao considerarmos os gêneros e categorias citadas, é possível abarcarmos as coisas sensíveis e compostas assim como as não sensíveis e simples. Assim, os exemplos citados por Tomás abarcam além das entidades compostas, também as entidades simples, ou seja, isentas da matéria em suas constituições, tais como Deus e os anjos. A título de exemplo, temos o gênero da substância, que abarca a totalidade das substâncias simples e compostas, ou seja, no gênero da substância, podemos encontrar tanto o homem como o anjo, mesmo que a constituição dos citados seja inteiramente distinta. Contudo, os itens elencados por Tomás podem ser considerados restritamente segundo as coisas totalmente separadas da matéria e do movimento. Por

<sup>94</sup> A categoria de quantidade diz respeito às categorias que compõem a primeira acepção de ente. No caso das categorias, elas dependem para a sua existência da substância, e, assim, são afirmadas segundo o ente. (cf. *DEE*, cap. I) A categoria de quantidade é um acidente que ocorre às substâncias compostas de matéria e forma (cf. *DEE*, cap. I). No entanto, quanto à matemática, os acidentes quantitativos são tomados de modo abstrato e formal, ignorando, portanto, a relação da quantidade com a matéria sensível. Sobre o exposto, Tomás abordará o processo de abstração relativo à matemática no artigo terceiro da questão 5.

<sup>95</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 1<sup>m</sup>, p. 139, lin. 154-162: “Quaedam uero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, siue numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, siue in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus.”

mais que as duas condições citadas busquem delimitar o objeto especulável da teologia ou ciência divina<sup>96</sup>, a intenção de Tomás é delimitar o sujeito da ciência que, quanto ao ser e ao inteligido, trata daquilo que é separado da matéria e do movimento.

#### 1.4.2 Os sujeitos das ciências especulativas

Como foi exposto acima: o objeto especulável diz respeito às considerações feitas por uma determinada ciência. Com efeito, as considerações das ciências abarcam certos aspectos do ente, e, assim, são tomados os objetos especuláveis de cada ciência. Contudo, em qualquer ciência, há de se considerar seus objetos, assim como os sujeitos que cada uma delas trata. De modo geral, as ciências especulativas tratam do ente e de suas partes, no entanto, mesmo que o ente seja o sujeito e assunto da filosofia, Tomás reconhece a diferença que cada ciência trata quanto ao ente. Ora, as diferenças entre as ciências não são apenas tomadas pelos objetos de modo separado dos sujeitos que cada ciência trata. Para Nascimento, a posição de Tomás infere a necessidade do conhecimento do sujeito por parte da ciência, isto é, o conhecimento do sujeito é o que deve ser buscando na ciência<sup>97</sup>. Desse modo, visa-se à condição de cada um dos sujeitos das respectivas ciências. Para tal, é interessante ater-nos às respostas aos argumentos sexto e sétimo da questão primeira. Quanto ao sexto:

Pois, cada uma das ciências toma uma parte do ente, de acordo com um modo particular de considerar distinto do modo pelo qual o ente é considerado na metafísica. Onde, falando propriamente, o sujeito dela não é parte do sujeito da metafísica; pois, não é parte do ente, de acordo com a determinação pela qual o ente é sujeito da metafísica, mas considerando-se esta determinação, ela própria é uma ciência particular distinta das outras. (p. 107-108)<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> O nome metafísica está ligado à ordem do aprendizado das ciências, ou seja, recebe o nome ‘metafísica’ a ciência que será estudada após o aprendizado da matemática e da física; ademais, dá-se o nome “filosofia primeira” em virtude dos princípios que esta ciência supõe em relação às outras ciências; e o nome “ciência divina” é dado em virtude desta ciência tratar de Deus e das coisas ditas divinas. Contudo, a diferença entre os nomes receberá outra classificação por parte de Tomás ao longo do comentário ao prólogo da *Metafísica* de Aristóteles. No texto citado, Tomás propõe uma nova classificação aos nomes dados ao longo dos comentários ao *De Trindade* de Boécio. Quanto a isso, podemos notar que tais nomes, segundo a classificação de Tomás, versam sobre as partes da metafísica. Sobre a distinção citada, cf. NASCIMENTO, 2017.

<sup>97</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 85

<sup>98</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 6m, p. 141, lin. 325-333: “Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum speciale modum considerandi, alium a modo quo consideratur ens in metaphisica. Vnde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphisice: non enim est pars entis secundum illam rationem qua ens est subiectum metaphisice, set hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis conditiua.”

No que se refere ao modo de considerar o ente por parte metafísica, as noções de potência, ato, uno e de semelhança são elencadas com o intento de classificar e delimitar o sujeito da metafísica. Os itens citados compõem as divisões relativas ao ente, ademais os gêneros de substância e acidente também fazem parte das divisões das coisas sensíveis.

Quanto ao sétimo:

Ao sétimo, é preciso dizer que aquelas partes do ente exigem o mesmo modo de tratar que o ente em comum, porque também elas não dependem da matéria, e, portanto, a ciência que trata delas não se distingue da ciência que trata do ente em comum. (p. 108)<sup>99</sup>

Contudo, as partes do ente, elencadas no argumento sétimo: " pela potência e ato, uno e múltiplo, substância e acidente", não necessariamente dependem da matéria, de modo que a ciência que trata dessas partes do ente requer o mesmo modo de proceder da ciência que trata do "ente em comum" (*ente communi*), isto é, a metafísica. Quanto ao exposto, vale notar que o argumento sétimo nomeará, especificamente, *o ens commune* como o sujeito da metafísica ou ciência divina. O que antes fora tratado como sujeito da metafísica, no argumento sexto, surge, agora, especificamente nomeado no argumento sétimo, ou seja, a princípio o argumento nomeia o ente sem especificação como sujeito da metafísica, porém, em seguida, especifica-se o ente comum como sujeito próprio da dessa ciência. Ora, vale lembrar que ao longo do comentário ao capítulo II de Boécio, Tomás cita, como exemplo, a constituição de Deus, que carece de qualquer materialidade. O exemplo dado por Tomás diz respeito à imaterialidade de Deus, assim como a imaterialidade segundo a constituição do *ens commune*, no entanto, quanto aos exemplos, não se trata especificamente de Deus, mas da constituição imaterial de Deus e do ente comum. Posto isso, no argumento agora tratado, o ente geral, dito de modo comum, é nomeado como o sujeito da metafísica ou ciência divina<sup>100</sup>. Ora, nota-se, a princípio, que a noção de ente comum é dita segundo os acidentes do ente que não necessariamente dependem da matéria.

<sup>99</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, ad 7<sup>m</sup>, p. 141, lin. 338-342: "Ad septimum dicendum, quod illae partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent ad materiam; et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia que est de ente communi."

<sup>100</sup> Segundo Wippel, Tomás nomeará, em vez de Deus, *o ens commune* como sujeito da metafísica. Para Wippel, esta discussão permeia as posições de Avicena e Averróis sobre o sujeito da metafísica. Ainda segundo o autor, Deus e os anjos são realidades a serem conhecidas, o que significa afirmar que, segundo a ordem de conhecimento, isto é, do sensível ao não sensível, Deus ou de outras substâncias separadas não são pré-concebidas como existentes, mas são realidades a serem alcançadas pela investigação metafísica. Para a posição de Wippel acerca da discussão sobre o sujeito da metafísica, cf. WIPPEL, 1999 e 1978

A partir disso, podemos cogitar que a noção de *ens commune* compactua com o proceder da metafísica, pois a metafísica não trata daquilo que é na matéria, mas considera as características gerais do ente que não dependem necessariamente da matéria<sup>101</sup>. Segundo Pascual, o ente enquanto ente justifica a necessidade de uma ciência própria, pois a metafísica, dado o sujeito que lhe compete, é particularmente distinta das outras ciências especulativas, que tratam do ente a partir de considerações distintas da ciência citada<sup>102</sup>.

Uma vez nomeado o sujeito da metafísica, apresentado nos argumentos sexto e sétimo, cumpre notar que os objetos das ciências, ou seja, as considerações feitas pelas ciências, estão relacionados aos sujeitos das ciências. Dado isso, as considerações científicas são possíveis uma vez que os sujeitos das ciências sejam corretamente estabelecidos. Com efeito, não são apenas os objetos, mas também os sujeitos que diferem nas diversas ciências. Assim, com base nas condições de um sujeito, as considerações são tomadas pelas ciências. Ao falarmos do sujeito ou do objeto de uma ciência, tomamos as condições e as considerações segundo o ente. Há, para tanto, nas considerações científicas sobre o ente, a dependência da divisão e as partes do ente. No entanto, tais divisões não abarcam de modo científico o caráter cognoscível das ciências. Assim sendo, as distinções entre as ciências não são estabelecidas tendo como parâmetro os itens que se referem à divisão do ente. Posto isso, o argumento oitavo, assim como outros citados acima, busca questionar os parâmetros de classificação e distinção das partes especulativas da filosofia a partir do seu assunto principal, isto é, o ente. Tal como é dito na réplica ao argumento oitavo:

Ao oitavo, é preciso dizer que as demais diversificações das coisas que o argumento menciona não são diferenças a elas pertinentes por si na medida em que são cognoscíveis cientificamente; daí, as ciências não se distinguem de acordo com elas. (p. 108)<sup>103</sup>

A divisão citada diz respeito aos predicamentos e/ou condições do ente tomadas pelas ciências, contudo as possíveis divisões do ente não são tomadas como objetos das ciências, mas como itens relativos aos sujeitos das ciências. Assim, uma vez estabelecido o sujeito de uma ciência, é possível a ela tecer suas considerações, ou seja, considerar o ente segundo certas condições ou atributos. O conhecimento do ente, segundo Tomás, segue de modo correlato ao avanço das capacidades humanas conforme se valem do uso

---

<sup>101</sup>Cf. NASCIMENTO, 2017, p. 238-239

<sup>102</sup>Cf. PASCUAL, 1999, p. 1809

<sup>103</sup>*BDT*, q. 5, a. 1, ad 8<sup>m</sup>, p. 141, lin. 343- 346: Ad octauum dicendum, quod aliae diuersitates rerum quas obiectio tangit, non sunt differentie per se earum in quantum sunt scibiles; et ideo penes eas scientie non distinguuntur.

das ciências. As considerações feitas pelas ciências avançam segundo a capacidade intelectual humana, portanto a capacidade intelectual humana diz respeito ao modo como as faculdades humanas avançam no conhecimento sensível, das coisas compostas de matéria até um modo de conhecimento puramente intelectual e desprovido de matéria. Eis, para tanto, a necessidade de traçar as diferenças entre os sujeitos e os objetos das três ciências especulativas, assim como o alcance específico de cada ciência.

Ora, uma vez que as coisas sensíveis são naturalmente mais evidentes para o homem, o ente imaterial, ou seja, separado da matéria e do movimento, é posterior ao conhecimento das coisas sensíveis. Contudo, vale notar que é em virtude do conhecimento das coisas sensíveis, captadas primeiro pela capacidade sensitiva e intelectual humana, que poderemos alcançar as realidades simples, partido do composto ao simples<sup>104</sup>. Assim, como o sensível é naturalmente mais acessível aos homens, a ciência da metafísica, que considera os aspectos do ente de modo puramente imaterial, é posta depois da física e da matemática. Acerca das ciências da física e da matemática, a réplica ao argumento décimo propõe que o aprendizado da matemática é anterior ao estudo da física em virtude da facilidade de aprendizagem da matemática em relação à física. Mas no corpo da resposta ao artigo primeiro evidencia-se a metafísica quanto à ordem de conhecimento das ciências:

A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela. (p.103)<sup>105</sup>

Com efeito, as coisas naturais são naturalmente mais evidentes para nós, por conseguinte o conhecimento sensível é anterior ao conhecimento das coisas matemáticas, pois o conhecimento matemático necessita de um processo de abstração das coisas materiais. Entretanto, isso não significa afirmar que o aprendizado da ciência natural seja anterior ao da ciência matemática, mesmo que a matemática necessite também do conhecimento sensível que será a base para as suas abstrações. De fato, a ciência natural requer tempo e experimento, por isso seu aprendizado é posterior ao aprendizado da ciência matemática. Por outro lado, quanto à metafísica, tem-se aquela que é a última segundo a

---

<sup>104</sup> Cf. *DEE*, cap. I

<sup>105</sup> *BDT*, q. 5, a. 1, resp, p. 138, lin. 162-167: “Que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia deuenire; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur.”

ordem do conhecimento humano, dada a grandeza e a dificuldade ao tratar daquilo que, no que se refere ao ser, é separado da matéria.

Posto isso, a posição de Tomás sobre as ciências está intimamente ligada à capacidade sensorial e cognitiva do homem, tendo em vista o modo como podemos alcançar aquilo que é separado da matéria e do movimento.

### 1.4.3 Os objetos especuláveis e os gêneros da filosofia especulativa

Os objetos especuláveis, considerados segundo a perspectiva do ser, definem o número dos gêneros da filosofia. Com efeito, ao longo do corpo da resposta ao artigo primeiro, notamos a presença de três objetos especuláveis, justificando, portanto, a presença das três ciências especulativas que compõem a parte especulativa e os gêneros da filosofia. Assim, alinhado aos seus sujeitos respectivos, é possível estabelecer os objetos especuláveis das ciências especulativas. Há, portanto, uma relação entre o que se refere ao inteligido e o que diz respeito ao ser das coisas investigadas, ou seja, no que se refere ao sujeito das ciências e suas considerações feitas.

Assim, no que diz respeito aos gêneros e setores da filosofia, há certa concordância entre o ser das coisas e o que pode ser inteligido acerca delas. De modo que, no que se refere ao ser e ao inteligido, não é possível, segundo Tomás, um quarto gênero para a filosofia especulativa:

Não é possível que haja algumas coisas que, no que se refere ao inteligido, dependam da matéria e não no que se refere ao ser, pois o intelecto no que lhe cabe é imaterial; por isso, não há um quarto gênero de filosofia além dos precedentes. (p. 103)<sup>106</sup>

Ora, se as coisas segundo o ser não dependem da matéria, não seria possível quanto ao inteligido ser referente à matéria, todavia o contrário é possível, como no caso da matemática. Assim, se algo, no que se refere ao ser, é composto pela matéria, seria possível quanto ao inteligido abarcar a matéria comum, como no caso da física ou ciência natural. No entanto, o argumento de Tomás refere-se a algo destituído da matéria, isto é, separado da matéria e das condições individualizantes, assim sendo não seria possível estabelecer uma ciência que considerasse a matéria segundo o seu objeto especulável,

---

<sup>106</sup> *Idem*, lin. 168-172: “Non est autem possibile quod sint alique res que secundum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus quantum est de se immaterialis est: et ideo non est quartum genus philosophie preter predicta.”



sendo que o sujeito relacionado a ela não integra a matéria em sua constituição substancial, logo, quanto ao especulável, a matéria não seria posta em sua definição.

Como exposto acima, a posição de Tomás visa estabelecer os parâmetros das coisas e dos objetos das ciências especulativas. Finda-se, na abordagem de Tomás, a relação dos objetos das ciências com o ser das coisas. Com efeito, o modo como algo tem ser possibilita certas considerações sobre o ente, ou seja, as possibilidades das ciências abordarem e considerarem o ente. Portanto, nota-se, uma ligação entre o ser das coisas e os objetos das ciências. Para tanto, a perspectiva do ser, mencionada por Maurer, é um parâmetro incontestável na perspectiva acerca da ciência em Tomás de Aquino.

Os pontos abordados por nós, quanto ao artigo primeiro, são de suma importância para o que se seguirá nos demais artigos, sobretudo no que tange à posição de Tomás acerca da operação da abstração.

## CAPÍTULO 2

### CIÊNCIA NATURAL E ABSTRAÇÃO DO TODO

O artigo segundo propõe-se a apresentar o proceder da ciência natural. No entanto, como nota Nascimento, o presente artigo não se ocupa de fato do problema postulado, isto é, “se a filosofia natural trata do que é no movimento e na matéria”, mas apresenta o como é possível “haver ciência do que é sensível”<sup>107</sup>. Com efeito, a preocupação de Tomás mostra-se mais enfática ao elencar as dificuldades de se obter o conhecimento a partir das coisas sensíveis, que, como dito no artigo primeiro, são segundo a matéria e o movimento. Dado isso, a discussão presente retomará a doutrina de Platão e a sua defesa das ideias separadas como alvo de Tomás, retomando, assim, a discussão iniciada por Heráclito em relação à realidade sensível. Quanto à realidade material, isto é, individual e movente, que tange ao modo de ser das coisas sensíveis, Tomás se valerá da teoria da individuação da *materia signata* a fim de estabelecer a realidade individual dos compostos de matéria e forma. O papel da individuação é empregado no artigo buscando estabelecer a distinção entre o particular, que diz respeito ao indivíduo, e o universal ou comum, que diz respeito às quiddidades e às noções (*ratio*), isto é, aos objetos das ciências. Veremos que os hábitos intelectuais, necessários para atualizar o intelecto, são possíveis em virtude do processo de abstração. Assim, a posição de Tomás, ao defender a abstração do todo, do universal desde o particular, visará estabelecer a diferença da matéria indicada (*materia signata*) e da matéria não indicada (*materia non signata*) e, por conseguinte, a possibilidade do conhecimento necessário e imaterial.

#### 2.1 A condição individual das coisas sensíveis

O primeiro argumento do artigo 2 apresenta uma das principais dificuldades acerca da possibilidade de conhecimento por parte da ciência natural: como é possível uma ciência tratar do que é no movimento e na matéria, considerando que a matéria é o princípio de individuação? Ora, como dito no primeiro artigo, a ciência trata do necessário e não mutável, ou seja, das condições que não estão sujeitas ao movimento. No entanto, ao afirmar que a matéria é o princípio de individuação, reafirma-se, além do movimento e das condições corpóreas, o caráter individual das coisas naturais presentes na realidade

---

<sup>107</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 25-26

sensível. Esta dificuldade conduz o debate à oposição entre a realidade universal e necessária, da qual trata a ciência, e o estatuto individual e contingente das coisas naturais:

Com efeito, a matéria é o princípio de individuação. Ora, nenhuma ciência trata dos indivíduos, mas somente dos universais, de acordo com a sentença de Platão apresentada em Porfírio. Portanto, a ciência natural não trata do que é na matéria. p. 109-110)<sup>108</sup>

A distinção citada deve ser considerada porque as coisas individuais, ou seja, o contingente e individual, constituem aquilo a partir do qual toda investigação científica iniciará o seu proceder. Tomás, ao recorrer ao princípio de individuação, estabelece a matéria como princípio possível para a individuação das formas, isto é, o estatuto individual e indivisível das substâncias compostas é consequência do processo de individuação das formas recebidas na matéria<sup>109</sup>.

Assim, ao enfatizar a individuação das formas presentes nos entes compostos, conseqüentemente, Tomás afirmará que não há ciência do indivíduo, pois a ciência trata daquilo que é imaterial, universal e necessário. Com efeito, as condições individualizantes da matéria indicada não tangem à natureza dos objetos da ciência natural, mesmo que, no que se refere ao ponto de partida da ciência natural, as coisas sejam determinadas pela matéria individual. Assim, há, logo no primeiro argumento, a oposição entre a realidade dos compostos individuais e as condições necessárias para os objetos das ciências especulativas.

Posto isso, no primeiro argumento, é mister notar que as condições da matéria, enquanto princípio de individuação, são empecilhos para o processo de conhecimento das ciências. Contudo, se a origem do conhecimento se perfaz pelos sentidos e, portanto, tem a realidade individual e sensível como ponto de partida, faz-se necessário investigarmos qual o processo que torna possível o conhecimento científico, ou seja, como é possível ao intelecto ignorar ou desvencilhar-se dessas condições individualizantes da matéria.

A matéria é princípio de individuação conforme está sob dimensões determinadas, isto é, a matéria, que individua as formas, depende do predicado quantitativo para que as

---

<sup>108</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, arg. 1, p. 142, lin 3-7: “Materia enim est individuationis principium. Set nulla scientia est de individuis, set de solis uniuersalibus, secundum sententiam Platonis, que ponitur in Porphirio. Ergo scientia naturalis non est de his que sunt in materia.”

<sup>109</sup> Quanto ao princípio de individuação, Tomás afirma que a geração dos compostos depende dos princípios naturais da forma e da matéria prima. Com efeito, de modo geral, as formas dos entes compostos dependem da matéria para sua geração e existência sensível. A título de exemplo, temos a composição do ente humano, que integra a forma e a matéria como partes integrais da sua substância. Sobre a individuação, segundo Tomás, *cf.* BAZÁN, 1983; BOBIK, 1953; e OWENS, 1994.

dimensões quantitativas sejam aplicadas a um indivíduo. Assim, a condição da matéria individualizante diz respeito à matéria tomada sob dimensões que determinam o aspecto quantitativo do ente sensível. Ora, as dimensões de um determinado ente não são as mesmas de um outro ente, ou seja, as dimensões que determinam a corporeidade de um indivíduo humano diferem das dimensões que determinam outro ente; logo, a *materia signata* é princípio de individuação das formas recebidas nas matérias, mas o resultado da individuação desencadeia na individualização de coisas distintas, a saber, a forma recebida em uma matéria é individualizada, e, assim, torna-se um indivíduo autônomo e indivisível. Com efeito, essa distinção não diz respeito apenas às dimensões, mas também aos predicados que compõem cada ente, mesmo que ambas pertençam a uma mesma espécie. Assim sendo, as dimensões de determinado ente são distintas das dimensões de outro ente.

Em suma, o que, de fato, é importante salientar no argumento citado por Tomás é a natureza contrária e distinta do ente individual para com o intelecto e a ciência. Como exemplo, o argumento segundo relacionará a ciência como pertencente ao intelecto e as condições da matéria como aquilo pelo qual o intelecto abstrai, isto é, afirmará que é a partir da matéria e das condições materiais que o intelecto abstrai:

Ademais. A ciência pertence ao intelecto. Ora, o intelecto conhece abstraído da matéria e das condições da matéria. Portanto, não pode haver ciência nenhuma do que não for abstraído da matéria. (p. 110)<sup>110</sup>

Acerca da matéria e das condições materiais e corporais, vale notar parte do que foi exposto no argumento primeiro, sobretudo no que diz respeito à matéria indicada e aos princípios individualizantes, ou seja, às condições da matéria individual. Ainda, quanto ao caráter material das coisas naturais, o argumento quarto questiona a relação do movimento com o contingente. Dado isso, como é possível à ciência natural tratar daquilo que está sujeito ao movimento?

Ademais. Toda ciência trata do necessário. Ora, tudo que se move, enquanto tal, é contingente, como se prova no livro IX da *Metafísica*. Portanto, não pode haver nenhuma ciência das coisas móveis, e assim, nem ciência natural. (*idem*)<sup>111</sup>

O argumento segundo é enfático ao afirmar que não há ciência a não ser daquilo que for abstraído da matéria, mas, no caso do argumento quarto, nega-se a possibilidade

---

<sup>110</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, arg. 2, p. 142, lin 8-11: “Preterea. Scientia ad intellectum pertinet. Set intellectus cognoscit abstraendo a materia et io a conditionibus materie. Ergo de his que non sunt a materia abstracta nulla scientia esse potest.”

<sup>111</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, arg. 4, p. 142, lin. 17-20: “Set omne quod movetur, in quantum huiusmodi est contingens, ut probatur in IX Metaphysice. Ergo nulla scientia potest esse de rebus mobilibus, et sic nec scientia naturalis.”

de ciência daquilo que está sujeito ao movimento. Ora, a existência do movimento natural diz respeito às coisas compostas pela matéria. Assim sendo, Tomás divide as dificuldades para o proceder da ciência natural, ao mesmo tempo em que elenca dois importantes pontos que abordam o caráter científico das ciências: [i] a ciência pertence ao intelecto e [ii] toda ciência trata do necessário.

Os argumentos dois e quatro, aparentemente, discordam em suas conclusões, pois se a ciência abstrai da matéria, e ela está sujeita ao movimento, conclui-se que, de algum modo, a ciência abstrai também das coisas móveis, pois as coisas móveis são aquelas cuja a matéria integra a substância das coisas naturais. Assim sendo, o movimento está relacionado à matéria individual. Pois, no que se refere ao ser e ao inteligido, a ciência natural procede segundo o que é na matéria e no movimento, pois as coisas naturais são na matéria e sujeitas ao movimento. Ora, o que aparentar ser um problema para a ciência natural, ou seja, tratar das coisas materiais sujeitas ao movimento, diz respeito à própria condição das coisas tratadas por essa ciência. Assim, se as coisas naturais são na matéria e sujeitas ao movimento, o processo especulativo da ciência natural deve – no que se refere ao ser e ao inteligido – considerar ambos os itens.

Ademais, outros argumentos do artigo segundo ainda exploram as dificuldades da ciência natural. Para tanto, temos o argumento quinto, que estabelece os universais como objetos de ciência, mas a dificuldade apresentada no argumento será tomada em relação ao movimento. Desse modo, o argumento quinto questiona a relação entre o universal e o movimento encontrado nos indivíduos:

Ademais. Nenhum universal se move, pois, o ente humano universal não se cura, mas este ente humano, como se diz no princípio da *Metafísica*. Ora, toda ciência trata dos universais. Portanto, a ciência natural não trata do que é no movimento. (p. 110)<sup>112</sup>

Quanto ao exposto, reitera-se o movimento como condição das coisas individuais, além disso outro importante ponto para o proceder das ciências é afirmado no argumento: os universais como as instâncias a serem consideradas pelas ciências. O exemplo dado, nesse argumento, versa sobre a noção universal em contrapartida ao particular. A noção universal de ente humano diz respeito ao intelecto e à ciência, por outro lado o ente hu-

---

<sup>112</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, arg. 5, p. 142, lin. 16-19: “Preterea. Nullum uniuersale mouetur: homo enim uniuersalis non sanatur set hic homo, ut dicitur in principio Metaphisice. Set omnis scientia de uniuersalibus est. Ergo naturalis scientia non est de his que sunt in motu.”

mano particular, “este ente humano”, diz respeito à condição material sujeita ao movimento, ou seja, diz respeito ao indivíduo pertencente à noção universal de ente humano. Por essa razão, a noção universal de homem não é sujeita à cura, tal como um homem individual, pois noções universais dizem respeito, exclusivamente, ao intelecto e aos objetos das ciências, e, portanto, são distintos das coisas individuais, materiais e sujeitas ao movimento.

Dado isso, podemos listar mais um item relativo às ciências: [iii] toda ciência trata dos universais. Recapitulando os outros dois pontos citados, temos: [i] A ciência pertence ao intelecto; [ii] toda ciência trata do necessário; e, a partir do último argumento citado, [iii] toda ciência trata dos universais. É importante frisar que os três itens citados são condições pertinentes e fundamentais para todas as ciências. Os três itens que elencamos foram citados, de modo breve, ao longo do artigo primeiro. Com efeito, o fato de Tomás retornar a eles, citando-os novamente, demonstra a importância e preocupação do autor ao abordar os aspectos fundamentais das ciências.

Ainda assim, as dificuldades para o proceder da ciência natural permeiam os demais argumentos do artigo segundo. A título de exemplo, temos o argumento sexto, que trata do problema das coisas imunes à matéria. Este argumento afirma que o estudo da ciência natural também trata, de certo modo, da alma e da forma. Com efeito, como a alma e a forma são realidades imateriais, seguir-se-ia que a ciência natural não trata apenas do que é na matéria e no movimento:

Ademais. Na ciência natural determina-se a respeito de algo que não se move, como é a alma, como se prova no livro I Sobre a alma, e a Terra, como se prova no livro II Sobre o céu e o mundo; e até mesmo todas as formas naturais não vêm a ser nem se corrompem e, pela mesma razão, não se movem senão acidentalmente, como se prova no livro VII da Metafísica. Portanto, nem tudo de que trata a física é no movimento. (*idem*)<sup>113</sup>

Em relação ao argumento exposto, há de se considerar dois aspectos: a imobilidade e incorruptibilidade das formas, pois, assim como a alma, as formas das coisas naturais também são imunes à corrupção<sup>114</sup>, no entanto o movimento que é dito sobre a alma

---

<sup>113</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, arg. 6, p. 142, lin. 26-33: “Preterea. In scientia naturali determinatu de quibusdam que non mouentur, sicut est anima, ut probatur in I De anima, et terra, ut probatu in II Celi et mundi ; et etiam omnes forme naturales non fiunt nec corrunpuntur, et eadem ratione non mouentur nisi per accidens, ut probatur in VII Metaphisice. Ergo non omnia de quibus est phisica sunt in motu.”

<sup>114</sup> Quanto à corrupção das coisas naturais, a corrupção do sensível é possível em razão da matéria que integra os compostos de matéria e forma, pois o movimento de corrupção, no que se refere à natureza sensível, depende da matéria quanto ao movimento. (*Cf. DPN*, cap. I)

é possível de modo meramente accidental, pois dada a imobilidade da alma não seria possível outra forma de movimento, a não ser de modo accidental. Quanto a isso, convém recordarmo-nos do comentário ao capítulo 2 de Boécio, em que Tomás afirma que a forma é o princípio de movimento do composto, sendo assim é em razão da perfeição da forma, que determina a natureza das coisas, que o composto é passível de operações e movimentos. Logo, o movimento das coisas naturais diz respeito à forma que integra o composto, ou seja, à sua perfeição.

Mas, quanto ao que inicialmente fora exposto, sobre as coisas que trata a ciência natural, ou seja, da matéria e do movimento, podemos notar que o argumento sexto acrescenta outros itens que são considerados pela ciência natural. Assim sendo, se a ciência natural também trata das formas e das almas, que não são sujeitas ao movimento e a corrupção, segue-se que a ciência natural trata além disso de instâncias totalmente distintas das inicialmente expostas.

Diante das dificuldades, presentes nos argumentos, é interessante o que é dito no segundo argumento contrário. Neste argumento podemos notar uma genuína preocupação por parte do autor no que diz respeito ao estudo do ente:

Ademais. É preciso que haja alguma ciência especulativa a respeito do que é na matéria e no movimento; do contrário, a transmissão da filosofia, que é o conhecimento do ente, não seria perfeita. Ora, nenhuma outra ciência especulativa trata disto, pois nem a matemática nem a metafísica o fazem. Portanto, a ciência natural trata disto. (p. 111)<sup>115</sup>

Assim sendo, se as coisas naturais são na matéria e sujeitas ao movimento, o processo especulativo da ciência natural deve considerar ambos – matéria e movimento – no que se refere ao ser e ao inteligido. Acerca dessa possibilidade, o segundo argumento contrário afirma o caráter especulativo da ciência natural, baseando-se na diferença entre as outras ciências especulativas citadas por Tomás. Sobre a passagem citada, convém retomarmos as distinções expostas no artigo primeiro – acerca da diferença entre os objetos que cada ciência especulativa considera, pois, a distinção das ciências se vale dos objetos que cada uma considera. Assim, a ciência natural é a única capaz de considerar as coisas que são na matéria e no movimento, pois o modo de proceder das outras ciências, no que se refere ao ser e ao inteligido, é distinto do da ciência natural. De fato, quanto ao inteligido, a matemática não considera a matéria e o movimento; e no caso da metafísica,

---

<sup>115</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, sc 2, p. 142, lin. 46-51: “Praeterea. De his que sunt in materia et motu oportet esse aliquam scientiam speculatiuam, alias non esse esset perfecta traditio philosophie que est cognitio entis. Set nulla alia speculatiua scientia est de his, quia neque mathematica nec metaphisica. Ergo est de his naturalis.”

o ser e o inteligido dizem respeito às coisas separadas da matéria e do movimento. Logo, em relação ao ente, a ciência natural é a única ciência capaz de tratá-lo segundo a matéria e o movimento. Há, portanto, um modo específico de tratamento do ente por parte da ciência natural, sobretudo ao considerar certos aspectos do ente. Assim, quando lemos no argumento contrário, agora tratado, que: “nem a matemática nem a metafísica o fazem”, aponta-se a diferença entre os objetos das ciências especulativas.

## 2.2 A crítica de Tomás à via platônica

Quanto ao problema proposto no artigo segundo, Tomás dá início à resposta ao citar a posição tomada por Platão perante a opinião de Crátilo e Heráclito no tocante à realidade sensível. A opinião dos autores é retomada por Tomás ao citar o livro I da *Metafísica* de Aristóteles, livro no qual Aristóteles cita a posição de Heráclito e Crátilo no que diz respeito à realidade sensível: “os sensíveis estão sempre em fluxo”. Assim, segundo Tomás, dada a posição dos dois filósofos citados, Platão afirmou as ideias ou espécies inteligíveis como fonte para o conhecimento humano:

Resposta. É preciso dizer que, por causa da dificuldade desta questão, Platão foi obrigado a afirmar as ideias. Pois, como diz o Filósofo no livro I da *Metafísica*, crendo que todos os sensíveis estão sempre em fluxo, de acordo com a opinião de Crátilo e Heráclito e, assim, julgando que não pode haver ciência a respeito deles, afirmou certas substâncias separadas dos sensíveis, a respeito das quais tratariam as ciências e seriam dadas as definições. Ora, ocorre aqui uma falha pelo fato de que [Platão] não distinguiu o que é por si do que é de acordo com o acidente; assim, de acordo com o acidente, falham frequentemente até os sábios, como se diz no livro I dos *Elencos*. Ora, como se prova no livro VII da *Metafísica*, visto na substância sensível encontrar-se o próprio todo, isto é, o composto, e a noção, isto é, sua forma, por si gera-se e corrompe-se o composto, mas não a noção ou forma, mas apenas acidentalmente. (p. 111-112)<sup>116</sup>

A posição platônica está inserida em um contexto e histórico de debate que é aludida por Tomás em virtude de sua influência aristotélica. Com efeito, a citação de Tomás remete-se aos livros de Aristóteles ao criticar Platão. Contudo, acerca disso, convém

---

<sup>116</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, resp, p. 142-143, lin. 54-72: “Responsio. Dicendum, quod propter difficultatem huius questionis coactus est Plato ad ponendum ydeas: cum enim, ut dicit Philosophus in I Metaphisice, crederet omnia sensibilia semper esse in fluxu secundum opinionem Cratuli et Eracliti, et ita existimaret de eis non posse esse scientiam, posuit quasdam substantias a sensibilibus separatas, de quibus essent scientie et darentur diffinitiones. Set hic defectus accidit ex eo quod non distinxit quod est per se ab eo quod est secundum accidens: nam secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, ut dicitur in I Elencorum, ut autem probatur in VII Metaphisice, cum in substantia sensibili inueniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma eius, per se quidem generatur et corrumpitur compositum, non autem ratio siue forma, set solum per accidens.”



cogitarmos quais as consequências da posição de Heráclito e Crátilo, assim como a posição defendida por Platão, pois a posição de *via platônica* será rechaçada por Tomás ao longo do corpo da resposta<sup>117</sup>. A princípio, ambos os autores citados concordariam que a realidade sensível está sujeita à mudança e ao movimento, no entanto Heráclito e Crátilo, ao afirmarem que os corpos são mutáveis e, assim, sujeitos à contínua mudança, julgaram que seria impossível ao intelecto conhecer e obter certeza sobre as coisas sensíveis<sup>118</sup>.

Assim sendo, a consequência de assumir tal posição resultaria na impossibilidade de conhecer as coisas sujeitas ao movimento, assim como na imperfeição das ciências especulativas em determinar o conhecimento dos entes. Quanto a essa posição, Platão, então, assumiu as ideias separadas da matéria e das coisas sensíveis como fonte segura do conhecimento. Contudo, as ideias separadas, defendidas por Platão, não eram acessíveis aos homens por meio do sensível, mas por via da reminiscência da alma<sup>119</sup>. Desse modo, os objetos inteligidos não seriam tomados por operações dos sentidos em relação ao intelecto. Assim sendo, Tomás apela à constituição aristotélica dos entes sensíveis contra a posição platônica, ou seja, assume que as formas ou espécies inteligíveis não estão separadas das coisas sensíveis.

Ademais, a defesa das ideias, por parte de Platão, parecia ser plausível em razão da imutabilidade de tais substâncias frente à realidade sensível, frequentemente sujeita à mudança. Assim, enquanto realidades separadas e imutáveis, as ideias não estão sujeitas à corrupção ou à geração, mantendo-se, portanto, como realidades universais e necessárias. Contudo, o erro de Platão, segundo Tomás, foi não considerar a distinção entre a razão *per se* e os acidentes presentes nas coisas sensíveis. Além disso, a geração e a corrupção não são capazes de alterar a noção (*ratio*) que diz respeito a uma determinada natureza, ou seja, os movimentos de corrupção e geração não alteram a natureza de homem, mas alteram as naturezas individuais, a saber, os compostos individuais da espécie homem:

“De fato, não se faz a casa ser”, como se diz no mesmo lugar, “mas esta casa”. Ora, o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que não se refere a ele por si; assim, as formas e noções, ainda que sejam de coisas existentes em movimento, na medida em que são consideradas em si, são sem movimento. É assim que dizem-lhes respeito as ciências e as definições como o Filósofo diz no mesmo lugar. Pois, as ciências das substâncias

<sup>117</sup> A crítica de Tomás, quanto à posição de Platão, será apresentada de modo mais detalhado ao longo da questão de número 84 da *Suma de Teologia*. Sobre a crítica de Tomás, na referida questão, entre outras subsequentes, ver o capítulo VIII, parte II, de HENLE, 1970

<sup>118</sup> Cf. *ST I*, q. 84, a. 1, resp

<sup>119</sup> Sobre a reminiscência da alma, cf. ACKRILL, 1973; e TRABATTONI, 2019.

sensíveis não se baseiam sobre o conhecimento de algumas substâncias separadas dos sensíveis, como se prova no mesmo lugar. (p. 112)<sup>120</sup>

Ora, se as coisas sensíveis estão em constante movimento, não seria possível ao homem conhecer a realidade a partir das próprias coisas sensíveis. De modo que o intelecto não seria capaz de formular qualquer juízo sobre as coisas que são na matéria e no movimento<sup>121</sup>, afinal, em um instante, as coisas, que o intelecto pretendia conhecer, deixariam de ser, tornando-se outras sucessivamente. Por conseguinte, para Platão, todo o conhecido necessário para as ciências seria provido pelas ideias separadas da realidade sensível. No entanto, a ciência natural trata daquilo que é segundo a matéria e o movimento, dado isso, não seria possível, baseando-se na posição de Platão, conhecer as coisas sensíveis valendo-se de noções separadas da própria realidade sensível e individual.

### **2.2.1 *Materia communis et materia signata: natureza comum e indivíduo***

A crítica de Tomás, como se verá mais a frente, afirmará que a ciência considera aquilo que é *per se* nas coisas investigadas, isto é, a ciência busca estabelecer as características comuns das coisas de uma determinada espécie; ignorando, portanto, as características acidentais encontradas no indivíduo. De fato, como o movimento é uma característica acidental à forma de um composto, cabe à ciência considerar as coisas segundo as características essencialmente comuns aos indivíduos de uma espécie. Considerando-se isso, as coisas cuja matéria é parte integrante diferenciam-se segundo a matéria individual e comum, a saber, segundo a matéria que integra a definição e a matéria que integra a substância dos indivíduos de determinada espécie. Assim sendo, a substância dos indivíduos não está separada da *ratio* que lhe diz respeito, e, assim, é possível ao homem conhecer as coisas, mesmo aquelas que, no que se refere ao ser, são na matéria e no movimento. Por isso, os acidentes que a substância carrega não desencadeiam mudanças substanciais nos indivíduos, mas apenas mudanças de ordem acidental<sup>122</sup>. Tomás relaciona a posse desses acidentais aos indivíduos sensíveis:

As noções deste tipo, que as ciências que tratam das coisas consideram, são consideradas sem movimento; assim, é preciso que sejam consideradas sem aquilo de acordo com o que cabe o movimento às coisas móveis. Ora,

---

<sup>120</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, resp. p. 143, lin. 72-82: “Non enim fit domum esse, ut ibidem dicitur, set hanc domum. Unumquodque autem potest considerari sine omnibus his que ei non per se comparantur, et ideo forme et rationes rerum quamuis in motu existentium, prout in se considerantur absque motu sunt; et sic de eis sunt scientie et diffinitiones, ut ibidem Philosophus dicit. Non autem scientie sensibilibus substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum a sensibilibus separatarum, ut ibidem probatur.”

<sup>121</sup> *Cf. ST I*, q. 84, a. 1, resp

<sup>122</sup> *Cf. DPN*, cap. I

como todo movimento é medido pelo tempo e o primeiro movimento seja o movimento local, o qual removido, nenhum outro movimento se encontra, é preciso que algo seja móvel na medida em que é aqui e agora; ora, isto acompanha a própria coisa móvel, na medida em que é individuada pela matéria existente sob dimensões indicadas. Donde, é preciso que tais noções, de acordo com as quais as ciências podem tratar das coisas móveis, sejam consideradas sem a matéria indicada, e sem tudo o que se segue à matéria indicada, mas não sem a matéria não indicada, pois de sua noção depende a noção da forma que determina para si uma matéria. (*idem*)<sup>123</sup>

No que tange às coisas móveis, o movimento é uma condição das coisas individuais e o princípio de individuação das entidades sensíveis diz respeito à matéria existente sob dimensões indicadas, que estão presentes no tempo e no espaço sensível. Assim, a matéria encontrada nos indivíduos é a matéria individual, isto é, a *materia signata*, sob dimensões indicadas. A posição de Tomás, quanto ao exposto, estabelece a distinção entre à matéria encontrada nos indivíduos naturais e a matéria que diz respeito à noção (*ratio*). Acerca dos individuais naturais, denota-se a condição da matéria individual encontrada nos indivíduos; quanto às noções das coisas naturais, toma-se a matéria comum, não indicada, como considerações das ciências que tratam das coisas móveis

Assim, a matéria indicada, presente nos compostos individuais, não é a matéria considerada pelas ciências, por outro lado a matéria não indicada (*materia non signata*) será tomada pela ciência natural em virtude da noção (*ratio*) da forma presente na matéria. Logo, a matéria individual e a matéria comum diferem quanto ao estatuto singular e universal da matéria:

Por isso, a noção de ente humano, que a definição indica e de acordo com a qual a ciência argumenta, é considerada sem estas carnes e sem estes ossos, mas não sem as carnes e os ossos de modo absoluto. Visto que os singulares incluem na sua noção a matéria indicada e os universais a matéria comum, como se diz no livro VII da *Metafísica*, por isso a supracitada abstração não é denominada da forma em relação à matéria de modo absoluto, mas do universal em relação ao particular. (p. 112-113)<sup>124</sup>

<sup>123</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, resp, lin. 83-100: “Huiusmodi autem rationes quas considerant scientie que sunt de rebus, considerantur absque motu ; < et > sic oportet quod considerentur absque illis secundum que competit motus rebus mobilibus. Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientie, considerentur absque materia signata et absque omnibus his que consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio forme, que determinat sibi materiam.”

<sup>124</sup> *Idem*, lin. 100-108: “Et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, uniuersalia uero materiam communem, ut dicitur in VII Metaphysice, ideo predicta abstractio non dicitur forme a materia absolute, set uniuersalis a particulari.”

Nesse trecho, Tomás recorre, mais uma vez, ao exemplo do ente humano com a finalidade de traçar as diferenças entre matéria do composto individual e a matéria relativa à definição, da qual tratará a ciência natural. Ao afirmar que a matéria de homem diz respeito à carne e ossos de maneira não indicada, Tomás afirma que a definição de homem abarca a noção de matéria comum, distinta, portanto, da matéria individual. A matéria comum diz respeito à matéria que integra uma determinada definição correspondente a diversos indivíduos, porém a noção de “carne e ossos” relativa à definição de homem difere da condição de “carne e ossos” de um homem específico e individual. As noções comuns e universais tangem ao que tratam as ciências, sendo assim não há definições individuais segundo a esfera científica, ou seja, definições que abarquem apenas a esfera individual. Todavia, o processo pelo qual as ciências partem dos indivíduos sensíveis, buscando chegar às noções universais e comuns, apenas é possível em virtude do processo abstrativo da matéria individual e indicada. Quanto a uma possível noção referente aos individuais, isto é, das coisas individuadas pela matéria, Tomás afirma que uma das características da individuação é a incomunicabilidade (*incommunicabilitas*) da matéria indicada<sup>125</sup>. Em razão disso, a matéria individual não diz respeito a nada para além do próprio indivíduo, cuja matéria é parte integrante do seu conjunto, ou seja, a matéria encontrada no indivíduo, como carne e ossos referentes ao indivíduo Sócrates, não tange à matéria dos outros indivíduos humanos, mesmo que ambos também pertençam a uma mesma espécie e sejam compostos de carne e ossos.

Acerca da matéria e das condições materiais e corporais, o que foi dito acima é parte do que foi exposto no argumento primeiro, sobretudo no que diz respeito à matéria indicada e aos princípios individualizantes, ou seja, às condições da matéria individual; mas, quanto à diferença entre as condições universais e particulares da matéria, há o que se afirma na réplica ao argumento segundo, quando diz que a ciência trata do inteligível, mas abstrai da matéria e das condições da materiais. Assim, há dois pontos a se considerar na réplica ao argumento: (a) o *quid*, que é o objeto do intelecto; e (b) a condição das coisas

---

<sup>125</sup> A incomunicabilidade da matéria, enquanto condição referente à individuação das substâncias sensíveis, diz respeito ao fato da matéria individual, isto é, a matéria encontrada em um indivíduo, ser única e indivisível na composição dos compostos de natureza individual. Assim sendo, a matéria indicada presente em um determinado indivíduo não será a mesma de outro indivíduo, pois o incomunicável não pode ser predicado de muitos. Ora, mesmo que ambos pertençam a uma mesma espécie, tal como a espécie de homem, carne e ossos do indivíduo de nome Sócrates não diz respeito à carne e ossos do indivíduo de nome Platão, ou de outro indivíduo humano. Posto isso, a comunicabilidade diz respeito ao que pode ser dito acerca de muitos, ou seja, diferente das realidades individuais, a comunicabilidade é afirmada segundo a universalidade que tange a diversos indivíduos de uma espécie. (Cf. *BDT*, q. 4, a. 2, ad 3m; *In Sent*, L. I, d. 25, q. 1, a. 1, ad 6m).

naturais, segundo as condições da matéria individual. Ao explicar os dois pontos elencados por nós, podemos notar a matéria posta na definição e a matéria que integra os indivíduos. Como exemplo, temos o que é dito sobre o ente humano e o ente animal: primeiro, no tange à quiddidade do composto e, segundo, no que diz respeito à matéria particular dos indivíduos:

Ao segundo, é preciso dizer que a forma inteligível é a quiddidade da coisa; pois, o objeto do intelecto é o “*quid*”, como se diz no livro III *Sobre a alma*. Ora, a quiddidade do composto universal, como do ente humano ou do animal, inclui em si a matéria universal, mas não a particular, como se diz no livro VII da *Metafísica*. (p. 113)<sup>126</sup>

O objeto relativo ao intelecto mantém-se de modo adequado à natureza do intelecto, a saber, de modo imaterial e universal. Para tanto, a quiddidade da coisa diz respeito aos aspectos gerais e universais do composto. Assim, a quiddidade do composto universal abarca em si a matéria universal. Contudo, quanto ao exposto, há de se considerar a necessidade de uma operação por parte do intelecto, caso contrário a matéria universal não seria posta na definição das coisas compostas, afinal na constituição dos indivíduos compostos é encontrada a matéria individual. No caso da matéria particular e universal, há a diferença entre aquilo pelo qual é abstraído e o resultado do processo de abstração:

Donde, o intelecto comumente abstrai da matéria indicada e de suas condições, mas não da matéria comum na ciência natural; embora, mesmo na ciência natural, não se considere a matéria senão em referência à forma; donde, também a forma ter prioridade sobre a matéria na consideração da ciência natural. (p. 113)<sup>127</sup>

A matéria comum ou universal é o produto do resultado da abstração. Por essa razão, Tomás afirma que o intelecto abstrai da matéria indicada (*materia signata*) e das condições individualizantes. Ora, a matéria comum é posterior ao processo de abstração, portanto a matéria comum não é tratada como uma condição necessária ao processo de abstração, mas é propriamente o resultado dessa operação. O processo de abstração é uma operação do intelecto em relação às coisas presentes na própria realidade sensível – as quais, enquanto sensíveis, possuem a condição material e individual dos compostos. Ademais, a prioridade da forma em relação à matéria é dita segundo o caráter inteligível, pois

<sup>126</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, ad 2<sup>m</sup>, p. 143-144, lin. 126-132: “Ad secundum dicendum, quod forma intelligibilis est quidditas rei: obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III De anima. Quiditas autem compositi uniuersalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam uniuersalem, non autem particularem, ut dicitur in VII Metaphysicae.”

<sup>127</sup> *Idem*, lin. 132-137: “Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali; quamuis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam, unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia.”

a forma é o princípio de conhecimento das coisas. Assim sendo, nos compostos de matéria e forma, o princípio de conhecimento, mesmo da matéria, é possível em razão das formas presentes nos compostos.

Em uma passagem do opúsculo *De ente et essentia*, paralela aos comentários à *Trindade* de Boécio<sup>128</sup>, Tomás afirma uma posição similar ao exposto acima:

Mas, como o princípio de individuação é a matéria, disto talvez parecesse decorrer que a essência, que abarca em si simultaneamente a matéria e a forma, seja apenas particular e não universal. Do que decorria que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição. Por isso, cumpre saber que a matéria é princípio de individuação, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada. Denomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadas. Esta matéria, no entanto, não é posta na definição do homem na medida em que é homem, mas seria posta na definição de Sócrates se Sócrates tivesse definição. A matéria não assinalada é posta, no entanto, na definição do homem. De fato, não se põe na definição do homem esta carne e este osso, mas carne e osso de maneira absoluta, os quais são a matéria não assinalada do homem. (p. 19-20)<sup>129</sup>

A passagem citada reafirma a posição de Tomás quanto à distinção entre a matéria assinalada ou indicada (*materia signata*) e a matéria não assinalada ou não indicada (*materia non signata*). Nas duas passagens, tanto em *De ente et essentia* como em *Super Boetium De Trinitate*, a discussão em pauta permeia a distinção entre as realidades individuais e universais, baseando-se nos estatutos da matéria. Assim, reafirma-se, no começo da passagem do *De ente et essentia*, que a essência diz respeito ao universal. No caso da matéria posta na definição, a essência abarca a matéria universal ou comum, isto é, a matéria não indicada, cuja constituição não integra dimensões determinadas. A exposição de Tomás está centrada na definição, que diz respeito à significação da essência. Enquanto expressão da essência, a definição tange ao universal e ao comum das naturezas. Ademais, a passagem também reafirma a impossibilidade em estabelecer a definição das naturezas individuadas pela matéria, dadas as diferenças acidentais e dimensionais presentes nos

<sup>128</sup> Cf. TORELL, 2004, p. 80-81

<sup>129</sup> *DEE*, cap. II, p. 371, lin. 67-84: “Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.”

indivíduos. Posto isso, a ciência depende do processo de abstração atentando para aquilo que é comum aos indivíduos de determinada espécie.

### 2.2.2 Ciência e indivíduo

O indivíduo enquanto tal é uma instância da natureza comum, de modo que não se relaciona com o intelecto enquanto objeto especulável que lhe seja próprio. Retomando a resposta ao argumento segundo, afirma-se que o objeto próprio do intelecto é o *quid* – neste sentido, como notam Geiger e Ferrari, o objeto próprio ao intelecto diz respeito à essência ou quiddidade das coisas<sup>130</sup>. Segundo os comentadores, o pensamento não está sob a ordem das coisas individuais, mas está sob o domínio da quiddidade. Ora, quanto a isso, cabe notar que não há um modo direto e apropriado para o intelecto tratar sobre os indivíduos, pois não há uma adequação perfeita entre as naturezas individuadas pela matéria e o intelecto. Dado isso, como aponta Nascimento, assumir uma adequação perfeita entre o intelecto e as coisas individuais, redundaria na possibilidade de ciências cabíveis aos individuais, ou seja, de ciências particulares que tratariam de modo respectivo cada um dos indivíduos pertencentes a uma mesma espécie<sup>131</sup>. Logo, como consequência de tal adequação, as ciências, em especial as especulativas, seriam fragmentadas e reduzidas em diversas ciências pormenorizadas. Daí, cada ciência seria apenas capaz de tratar de um único individual, de modo que todo o seu alcance estaria reduzido ao campo individual. Grosso modo, seria o mesmo que afirmar a possibilidade de uma ciência restrita ao indivíduo natural de nome Paulo, em vez da ciência que trata do ente natural humano, isto é, da ciência que trata da essência referentes aos indivíduos pertencentes a uma espécie.

Posto isso, seguindo a posição de Tomás, as ciências não tratam dos indivíduos de modo direto, mas tratam de modo secundário – segundo a quiddidade que se refere a eles. Para tanto, a definição dos entes naturais é a designação da quiddidade ou essência de tais entes hilemórficos, isto é, dos compostos naturais de matéria e forma; mas, uma vez que a quiddidade é o objeto próprio do intelecto e o termo médio do qual se vale a ciência, faz-se necessário cogitar qual a possibilidade do intelecto, a partir do ente individual, apreender as características puramente essenciais do ente natural. Ora, quanto a essa possibilidade, Tomás recorre à operação de abstração das coisas sensíveis e individuais, ou seja, a partir da matéria indicada sob dimensões determinadas. Assim, ao longo do artigo

---

<sup>130</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 16-17; FERRARI, 1961, 73-74

<sup>131</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999a, p. 86

segundo, Tomás apresenta, mesmo que de modo breve, a primeira operação de abstração, que diz respeito ao processo de abstração do particular para o universal. O processo de abstração que visa o todo não diz respeito apenas à forma que integra um composto, mas abarca outras partes essenciais ao composto natural, tal como a matéria que integra também a natureza universal abstraída do composto individual.

Dado isso, se a física trata do ente natural, é requerido a ela considerar a constituição do ente natural segundo a sua totalidade. Para isso, a física deve considerar a matéria e a forma, que integram a quiddidade dos entes naturais. Como dito anteriormente: a *materia signata* não integra a definição das coisas naturais, pois é a matéria comum que é posta na definição do ente natural. De tal modo, o processo de abstração do todo visa considerar a matéria comum e a forma<sup>132</sup>. No entanto, há outras partes que também se referem aos, ou integram, os compostos de matéria e forma, mas, quanto essas, tais partes integram os compostos de modo não-essencial. De fato, não é essencial ao homem ter braços e pernas, mas, sim, ser constituído de corpo e alma, que, de modo respectivo, são a matéria comum e a forma dos indivíduos da espécie ‘homem’. Assim sendo, pensemos em um indivíduo humano: o fato de tal indivíduo ter braços, pernas ou ser branco não tange, de modo essencial, à *ratio* de homem. Ainda, alguém poderia afirmar que é comum aos indivíduos de uma espécie, tal como a de homem, ter braços, pernas e dedos polegares, todavia tais fatores, corriqueiros e triviais acerca dos indivíduos da espécie humana, não dizem respeito às características necessárias e essenciais à quiddidade de homem<sup>133</sup>, que integram a definição ou quiddidade de tal espécie. Dado isso, é um traço accidental que os indivíduos sejam dotados das características corporais citadas. Por outro lado, é essencial que sejam constituídos de corpo e alma, pois, sem um dos dois, não seria o todo que é, contudo seria homem mesmo sem os braços, pernas, polegares e/ou a brancura. Logo, busca-se estabelecer a essência segundo as partes específicas que integram o composto, ou seja, com base nas partes consideradas de modo necessário à definição; e que na ausência de uma delas, não seria possível estabelecer o todo essencial respectivo a determinado ente.

Assim sendo, a partir das partes que integram o todo, é possível cogitar a natureza comum ou essência respectiva aos indivíduos. Com efeito, os predicamentos ou gêneros são accidentais ao ente, contudo no que diz respeito à essência o intelecto vale-se do necessário e não contingente, isto é, das partes que integram essencialmente o ente. Ora, é

---

<sup>132</sup> Cf. SILVA, 2011, p. 178-179

<sup>133</sup> Cf. GALLUZZO, 2004, p. 133-134



ao necessário que a ciência diz respeito. Logo, não é essencial a homem ter “tais ossos e carne”, mas carne e ossos de modo absoluto. Os elementos essenciais a uma quiddidade estarão presentes no intelecto, sendo estes elementos destituídos dos princípios individualizantes e da matéria individual. Todavia, o acesso a essa essência, que apenas pertence ao intelecto, é possível em razão do processo de abstração. No que diz respeito à abstração, as noções ou *rationes* são consideradas de dois modos segundo Tomás:

Tais noções assim abstraídas podem, portanto, ser consideradas de dois modos. De um modo, de acordo com elas próprias e, assim, são consideradas sem movimento e matéria indicada, e isto não se encontra nelas senão de acordo com o ser que têm no intelecto. De outro modo, na medida em que se referem às coisas das quais são noções, as quais coisas são na matéria e no movimento. E, assim, são princípios para conhecê-las, pois toda coisa é conhecida pela sua forma. Deste modo, através de tais noções imóveis e consideradas sem matéria particular, tem-se conhecimento na ciência natural das coisas móveis e materiais existentes fora da alma. (p. 113)<sup>134</sup>

A expressão “de acordo com elas próprias” refere-se à natureza imaterial e necessária. Quanto a isso, a abstração diz respeito ao que é adequado à natureza do intelecto. O primeiro modo elencado por Tomás tange à quiddidade, ao *quid*, do qual se valerão as ciências segundo o objeto formal conhecido pelo intelecto<sup>135</sup>. Desse primeiro modo, temos o objeto especulável segundo a adequação do intelecto e das potências ou hábitos. Do segundo modo, as coisas são “na matéria e no movimento”, pois, como visto anteriormente, esta é a condição própria das coisas naturais existentes na realidade sensível. No entanto, as coisas sensíveis e individuais não estão isentas de noções respectivas, de modo que essas noções, que se referem às coisas, são o princípio de conhecimento dos entes.

Assim, as noções que dizem respeito às coisas são possíveis ao intelecto em virtude do processo abstrativo. Ao longo do artigo segundo, como já dissemos, Tomás não é enfático quanto ao processo de abstração. De fato, ao modo como é apresentado, o processo de abstração poderia sugerir que tal operação fosse um processo simplesmente imediato da coisa individual em relação ao intelecto. Todavia, há um ponto, citado ao longo do comentário ao capítulo II do *De Trinitate* de Boécio, em que o Tomás afirma que a

---

<sup>134</sup> *BDT*, q. 5, a. 2, resp, p. 143, lin. 109-121: “Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter: uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non inuenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu; alio modo secundum quod comparantur ad res quarum sunt rationes; que quidem res sunt in materia et motu, et sic <sunt> principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus.”

<sup>135</sup> *Cf. SIMMONS*, 1959, p. 48

metafísica não se vale das imaginações em seu processo operativo, no entanto o mesmo não é dito sobre a matemática e a ciência natural. Quanto à possível ressalva feita por Tomás, no que diz respeito à matemática e à ciência natural, podemos cogitar o uso das imaginações nessas duas ciências. Inicialmente, qual o papel no processo abstrativo as imaginações poderiam nos sugerir? Com efeito, a posição de Tomás parece indicar que a imaginação está relacionada às sensações e produtos adquiridos pelos órgãos sensoriais. Tomás relacionará as imaginações com os sentidos humanos ao longo do artigo segundo da questão sexta, mas é importante notar que a preocupação de Tomás, na questão citada, diz respeito à ciência divina. Assim sendo, as questões de número cinco e seis não abordam diretamente o papel das imaginações nas ciências da matemática e da física. No entanto, na resposta ao artigo segundo da questão sexta, Tomás fará uma breve referência aos fantasmas:

O princípio de qualquer conhecimento nosso está no sentido, pois da apreensão do sentido se origina a apreensão da fantasia que é “um movimento feito pelo sentido”, como diz o Filósofo; da qual origina-se também em nós a apreensão intelectual, visto os **fantasmas** estarem para a alma intelectual como objetos, como é patente no livro III Sobre a alma. (p. 154)<sup>136</sup>

A passagem citada é praticamente a única ocorrência da noção de *phantasma* citada ao longo do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Como observa Silva<sup>137</sup>, ao longo da questão de número cinco do *Comentário à Trindade de Boécio*, Tomás não faz referência ao papel dos fantasmas no processo de abstração. Ademais, ocorrências de termos como imaginação não ocorrem ao longo da questão quinta. Posto isso, todo o papel que a imaginação e os fantasmas desempenham no processo de abstração, não será tratado ao longo da questão 5, além disso, como já fora dito, a questão sexta também não cumpre um trato direto do papel dos fantasmas no processo abstrativo da ciência natural e da matemática. Ainda assim, o tema tão pouco será abandonado por Tomás, que, como se verá a seguir, terá um contorno mais detalhado em suas obras de maturidade.

<sup>136</sup> *BDT*, q. 6, a. 2, resp, p. 164, lin. 71-77: “Principium igitur cuiuslibet nostre cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasie, que est " motus a sensu factus ", ut dicit Philosophus ; a qua item oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectiva anime ut obiecta, ut patet in III De anima.”

<sup>137</sup> Cf. SILVA, 2011 p. 181

### 2.3. O papel dos fantasmas no processo de abstração

A partir dos acidentes sensíveis, provenientes das coisas sensíveis, os sentidos externos humanos são afetados pelas características das coisas presentes na realidade sensível; em decorrência disso, os fantasmas são formados no sentido interno humano. As cores, sabores, odores, sons, texturas e temperaturas atingem os sentidos externos humanos diante da presença dos entes sensíveis. Os acidentes sensíveis são propriedades presentes nos próprios entes, portanto inerentes ao indivíduo composto. A título de exemplo, imaginemos as cores presentes em uma maçã ou em um cavalo. Ambas são acidentalmente inerentes às substâncias desses entes. Assim, diante da presença de entes sensíveis, os sentidos apreendem os acidentes das coisas, conforme a potência sensitiva de cada órgão corporal. No entanto, tais acidentes são apreendidos em virtude da capacidade do sentido interno humano, caso contrário os efeitos sensíveis cessar-se-iam na ausência das coisas sensíveis. Há, portanto, na capacidade interna sensitiva, a possibilidade apreensiva das coisas conhecidas pelos sentidos externos. Assim sendo, para uma discussão mais detalhada, sobre o tema dos fantasmas, faz-se necessário recorrermos às questões a partir da questão 84 da Suma de Teologia de Tomás, pois, como afirma Silva, a operação abstrativa é feita a partir dos fantasmas<sup>138</sup>.

A capacidade citada, primeiro, se vale da similaridade entre o modo de existir (*modum existendi*) das propriedades sensíveis, conforme estão inerentes à matéria individual, e das potências sensitivas<sup>139</sup>. Assim, os acidentes sensíveis imprimem nas potências sensitivas uma semelhança das propriedades encontradas nas coisas sensíveis.

Como resultado do processo de apreensão dos acidentes sensíveis, os fantasmas, formados e presentes no sentido interno, mantêm a semelhança com os indivíduos presentes na realidade sensível<sup>140</sup>. Logo, os fantasmas são de caráter individual e material, de modo que neles estão contidas condições individualizantes. Dado isso, nos fantasmas estão presentes as características segundo às semelhanças dos indivíduos e, portanto, não possuem o mesmo modo de existir das espécies contidas no intelecto humano:

---

<sup>138</sup> Cf. SILVA, 2011 p. 173-174

<sup>139</sup> Como exemplo, Tomás cita a potência visiva. No caso das cores, o modo de existir de tais qualidades possui o mesmo modo de existir da potência da visão, e, assim, é capaz de imprimir no sentido da visão uma semelhança da cor presente em determinado objeto sensível. (Cf. ST I, q. 85, a. 1, ad 3m)

<sup>140</sup> Cf. ST I, q. 84, a. 7, ad 2m

Ora, **os fantasmas**, visto serem a semelhança dos indivíduos, e existirem nos órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano (p. 139)<sup>141</sup>

Segundo o exposto, nota-se, quanto aos fantasmas, uma natureza individual, similar aos entes sensíveis. Portanto, os mesmos problemas para a intelecção da natureza comum estão presentes nos fantasmas. Como nota Pasnau, essas sensações *per accidens* são limitadas intelectualmente, pois estão associadas a julgamentos circunscritos apenas às coisas sensíveis apreendidas<sup>142</sup>. Por isso, mesmo apreendidos pelo sentido interno, os fantasmas, tomados em si mesmos, não são suficientes para modificar ou atualizar o intelecto humano:

De acordo com isto, portanto, no que concerne aos **fantasmas**, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como os **fantasmas** não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa. (p. 115)<sup>143</sup>

O conhecimento adquirido pelos sentidos, portanto, não é suficiente para imprimir algo no intelecto, ou seja, não é possível ao corpóreo imprimir algo no incorpóreo<sup>144</sup>. Mesmo assim, o conhecimento intelectual necessita dos fantasmas. Para tanto, é requerido um agente mais elevado e nobre, que seja capaz de iluminar esses fantasmas, abstraindo deles as noções e espécies não-sensíveis. Assim, é possível que tais fantasmas se tornem cognoscíveis, a saber, que, a partir deles, seja possível ao intelecto abstrair as quiddidades. Para tanto, Tomás afirmará a capacidade agente do intelecto. No acaso da capacidade agente do intelecto, o intelecto opera com base nos fantasmas presentes na imaginação, ignorando as condições individualizantes deles, com a finalidade de obter as características essenciais. Esta capacidade será nomeada por Tomás como a possibilidade do intelecto agente de “voltar-se aos fantasmas” [*convertendo se ad phantasma*]<sup>145</sup>. No entanto,

---

<sup>141</sup> *ST I*, q. 85, a. 1, ad 3<sup>m</sup>, p. 138: “Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus.” Apesar de Nascimento, 1999 e 2016, traduzir o termo latino *phantasma* por “fantasia”, optamos pela tradução do termo como “fantasma” – como se vê em negrito.

<sup>142</sup> *Cf.* PASNAU, 2002, p. 278

<sup>143</sup> *ST I*, 84, a. 6, resp, p. 114: “Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.”

<sup>144</sup> *Cf.* *ST I*, q. 84, a. 6, resp

<sup>145</sup> *Cf.* *ST I*, q. 84, a. 7, resp

essa capacidade não diz respeito à possibilidade de o intelecto se valer dos órgãos sensoriais, de modo que o intelecto não se atém às faculdades sensíveis, dada a sua natureza imaterial e intelectual. Assim sendo, os hábitos adquiridos pelo intelecto dependem da capacidade agente, ao transformar os fantasmas em inteligíveis em ato<sup>146</sup>. Há, assim, na capacidade do intelecto, a possibilidade de abstrair as espécies inteligíveis a partir dos fantasmas:

Cumpre dizer que os **fantasmas** tanto são iluminados pelo intelecto agente como por sua vez as espécies inteligíveis são abstraídas delas pela virtude do intelecto agente. De fato, são iluminadas, pois, assim como a parte sensitiva torna-se mais capaz pela conjunção com a intelectiva, também os **fantasmas** tornam-se, pela virtude do intelecto agente, mais aptas para que as intenções inteligíveis sejam abstraídas delas. O intelecto agente abstrai, porém, as espécies inteligíveis dos **fantasmas**, na medida em que, pela virtude do intelecto agente, podemos tomar em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais, de acordo com cujas semelhanças o intelecto possível é enformado. (p. 139)<sup>147</sup>

As espécies inteligíveis são as quiddidades ou essências das coisas, e, a partir delas, o intelecto é atualizado pelos hábitos de ciência. Uma vez abstraídas dos fantasmas, as espécies inteligíveis são recebidas em razão da capacidade possível do intelecto, ou seja, Tomás afirma que há uma potência receptiva no intelecto, capaz de receber as espécies inteligíveis. Eis o que Tomás nomeará como intelecto possível. Com efeito, tais espécies inteligíveis são possíveis ao intelecto em virtude do resultado do processo de abstração. Contudo, enquanto espécies existentes nos particulares, como nos fantasmas e nas coisas individuais, as espécies não são objetos próprios do intelecto, pois, enquanto instanciadas na realidade ou no sentido interno humano, elas não são cognoscíveis em ato, dada a ligação delas com os princípios individualizante; mas, uma vez abstraídas e consideradas sem os princípios individualizantes, as espécies são possíveis ao intelecto, e, então, podem ser apreendidas pelo intelecto. Assim sendo, temos aqui a primeira operação de abstração tomasiana, que diz respeito ao todo, ou seja, à natureza comum, que, enquanto existente fora do intelecto, encontra-se instanciada de modo individual nas coisas sensíveis.

---

<sup>146</sup> Cf. *ST I*, q. 85, a. 1, ad *4m*

<sup>147</sup> *ST I*, q. 85, a. 1, ad *4m*, p. 138: “dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.”

Em suma, o processo abstrativo supracitado tange às ciências que, no que se refere ao inteligido, integram a matéria sensível em suas definições, como no caso da física ou ciência natural. Como afirma Geiger, não é possível abstrair a parte do todo, pois as partes essenciais de uma espécie integram o todo, isto é, a sua definição<sup>148</sup>. Logo, o todo que é o homem, diz respeito à forma e à matéria, que são as partes essenciais que integram a essência de homem. Consequentemente, operações que consideram partes de um ente não são tomadas como abstrações, mas são separações judicativas<sup>149</sup>. Posto isso, justifica-se a afirmação de Tomás, ao dizer que a abstração, de que se vale a física, diz respeito à passagem do particular para o universal; como se verá mais a frente, a abstração de que se vale a física diz respeito ao primeiro modo de abstração.

---

<sup>148</sup> GEIGER, 1947, p. 11-12

<sup>149</sup> Cf. *Idem*

## CAPÍTULO 3

### MATEMÁTICA E ABSTRAÇÃO QUANTITATIVA

O artigo terceiro apresenta o proceder da matemática quanto à matéria e o movimento. Todavia, a importância deste artigo diz respeito aos modos como as ciências especulativas procedem em função das possíveis operações que o intelecto pode realizar. Alvo de diversos debates e críticas, em especial sobre a noção de “graus de abstração” criticada por Geiger<sup>150</sup>, o artigo apresenta os modos como o intelecto humano pode abstrair. Para tanto, Tomás elencará dois modos de abstração, além de uma terceira operação que diz respeito à separação. Essas modalidades de considerar e abstrair estão ligadas às operações do próprio intelecto humano. As considerações feitas pelas ciências são possíveis dada a capacidade do intelecto de distinguir de diferentes maneiras as coisas. Portanto, as diferentes considerações são capacidades operativas do próprio intelecto em relação às coisas. Ademais, no caso da ciência que será tratada agora, ou seja, a matemática, temos um modo distinto de abstração, que difere, assim, da abstração que diz respeito à física ou ciência natural. Contudo, como nota Nascimento, o artigo terceiro se empenha mais em estabelecer quais são as operações do intelecto, do que, de fato, tratar da consideração matemática; ponto este que, ainda segundo o autor, é apresentando de modo “indireto ou aparente” quanto ao que diz respeito às dificuldades do proceder da matemática<sup>151</sup>. Mas, como veremos, a noção de abstração matemática será apresentada, mesmo que de modo indireto, quando Tomás elenca a ordem de intelecção dos acidentes da substância-sujeito. A partir disso, teremos quais são as formas que podem ser abstraídas da matéria, sobretudo no que diz respeito às espécies matemáticas e a categoria de quantidade; assim sendo, como se verá, a matemática se mostrará uma ciência que trata acerca das quantidades<sup>152</sup>.

#### 3.1 Da impossibilidade da abstração matemática: matéria e movimento

Os argumentos do artigo terceiro tratarão das diversas dificuldades e problemas que dizem respeito à abstração matemática. Em algumas passagens será comum comparações com a abstração física, assim, tendo a ciência natural como comparativo, poderemos exemplificar as dificuldades e, a partir disso, traçar as possíveis diferenças entre os

---

<sup>150</sup> Cf. GEIGER, 1947

<sup>151</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 28

<sup>152</sup> Cf. ANDERSON, 1972, p. 231

distintos modos de abstração. Como expomos no capítulo segundo: a consideração da ciência natural depende da adequação do intelecto à natureza da coisa considerada, ou seja, as considerações feitas pela física visam à coisa segundo sua essência e ser; assim sendo, se o ser das coisas sensíveis é dito ser na matéria, a consideração científica decorreria em falsidade se não tomasse a matéria como parte do seu inteligível. Este ponto citado por nós será apresentado logo no primeiro argumento do artigo terceiro, ao questionar a impossibilidade da ciência matemática de tratar sem matéria do que tem ser na matéria. Ora, no que recairia esse problema citado por Tomás? Como se verá, a ciência que trata sem matéria, do que tem ser na matéria, teria como consequência a não adequação do intelecto à coisa:

De fato, como a verdade consiste na adequação da coisa ao intelecto, é preciso que haja falsidade sempre que a coisa é considerada diferentemente do que é. Se, portanto, a matemática considera, sem a matéria, as coisas que são na matéria, sua consideração será falsa, e assim, não será ciência, visto que toda ciência trata do verdadeiro. (p. 115)<sup>153</sup>

No exposto, cumpre notar, além da dificuldade da operação matemática, a preocupação no que diz respeito ao verdadeiro, isto é, no que de fato trata a ciência. Ora, não cabe à ciência tratar do falso, mas do universal, imóvel e verdadeiro. Logo, se a matemática trata das coisas, cujo ser é na matéria, sem matéria, tal ciência seria falsa; ou, por assim dizer, a matemática não seria genuinamente uma ciência. A preocupação de Tomás sobre a adequação do intelecto e a coisa, é retomada do comentário ao capítulo 2 do *Tratado sobre a Trindade* de Boécio. Quando Boécio afirma a preocupação sobre a adequação entre “nós” e as “coisas, Tomás infere, evidentemente, o intelecto como passível de adequação à coisa. A adequação supracitada mostra-se como um parâmetro de justificativa do verdadeiro e do falso. Portanto, se o intelecto não considera as coisas, conforme o ser delas, recairá em falsidade, contudo é necessário notar que a adequação do intelecto com a coisa diz respeito ao modo como a ciência trata e considera as coisas.

Ademais, o principal ponto dos argumentos versa sobre a impossibilidade de a matemática tratar sem matéria do que tem ser na matéria, assim sendo o mesmo se segue com os outros argumentos. Acerca de tal impossibilidade, há o que é dito no argumento segundo:

---

<sup>153</sup> *BDT*, q. 5, a. 3, arg. 1. p. 145. lin. 3-9: “Cum enim ueritas consistat in adaequatione rei ad intellectum, oportet esse falsitatem quocumque res consideratur aliter quam sit. Si ergo res que sunt in materia sine materia considerat mathematica, eius consideratio erit falsa, et sic non erit scientia, cum omnis scientia sit uerorum.”



Ademais. De acordo com o Filósofo, no livro I dos Segundos Analíticos, compete a qualquer ciência considerar seu sujeito e as partes do sujeito. Ora, a matéria faz parte, quanto ao ser, de tudo que é material. Portanto, não pode ser que uma ciência considere a respeito do que é na matéria, sem que considere a matéria. (p. 115-116)<sup>154</sup>

Quanto aos sujeitos da física e da matemática, convém notar que, em ambas ciências, o sujeito tem ser na matéria. Com efeito, as partes, que integram um determinado sujeito, devem ser tomadas como parte integrais de um todo, logo o sujeito de uma determinada ciência é tomado segundo a sua totalidade. Assim, o sujeito da ciência não pode ser considerado cientificamente apenas com base em uma de suas partes. A título de exemplo, temos a física que trata do ente composto, considerando-o segundo a sua constituição. Ora, no que diz respeito ao ser, o ente composto tem ser na matéria, portanto a física trata do que é composto de matéria e forma, ou seja, da totalidade que constitui o ente composto. O exemplo que retomamos sobre a física busca exemplificar a dificuldade posta em relação à matemática, que, como dito inicialmente, parece ignorar a matéria em suas considerações sobre as coisas. Ainda, em comparação à física, o ente é composto de matéria e forma, logo a ciência natural trata da composição do ente, ou seja, do composto de matéria e forma; não há, portanto, separação ou divisão no proceder da física em relação ao ente.

Ao longo do argumento de número três evidencia-se dificuldades mais específicas acerca do proceder da ciência matemática:

Ademais. Todas as linhas retas são da mesma espécie. Ora, a matemática considera as linhas retas enumerando-as; de outro modo não consideraria o triângulo e o quadrado. Portanto, considera as linhas na medida em que diferem em número e se reúnem na espécie. Ora, o princípio de diferenciação dos que se reúnem na espécie é a matéria, como fica claro pelo que foi dito antes. Portanto, a matéria é considerada pelo matemático. (p. 116)<sup>155</sup>

Como se pode notar no exposto, a consideração matemática mostra-se necessária em razão do princípio de distinção das espécies matemáticas. Assim, em razão daquilo que é comum, neste caso, uma natureza comum, certas coisas se reúnem em uma mesma

---

<sup>154</sup> *Idem*, arg. 2, p. 145, lin. 10-16: “Preterea. Secundum Philosophum in I Posteriorum cuiuslibet scientie est considerare subiectum et partes subiecti. Set omnium materialium secundum esse materia pars est. Ergo non potest esse quod aliqua scientia consideret de his que sunt in materia absque hoc quod materiam consideret.”

<sup>155</sup> *Idem*, arg. 3, p. 145, lin. 17-24: “Preterea. Omnes linee recte sunt eiusdem speciei. Set mathematicus considerat lineas rectas numerando eas, alias non consideraret triangulum et quadratum ; ergo considerat lineas secundum quod differunt numero et conueniunt specie. Set principium differendi his que secundum speciem conueniunt est materia, ut ex supra dictis patet. Ergo materia consideratur a mathematico.”

espécie, mas se distinguem em razão da matéria. Contudo, a matéria enquanto princípio de diferenciação diz respeito à matéria encontrada nos indivíduos de uma mesma espécie, e, por isso, não diz respeito à matéria posta na natureza comum de uma espécie. Com efeito, a matéria que diz respeito à espécie ou essência é tomada como matéria comum, por outro lado a matéria que distingue os indivíduos, que se reúnem em uma mesma espécie, não pode ser tomada como comum, mas como individual; ou seja, a matéria individual é razão de distinção entre os indivíduos de uma mesma espécie, em contrapartida àquela que é comum à espécie. Como foi dito no capítulo segundo: carne e ossos de um indivíduo de nome Sócrates, não integram como parte essencial a espécie de homem, mas integram a constituição individual de um determinado indivíduo pertencente à espécie de homem, tal como Sócrates. Por isso, a matéria é princípio de diversidade no que diz respeito à divisão da espécie, isto é, a matéria é razão de diversidade da espécie em função da divisão da matéria.

A referência citada implica na divisão da matéria em função da categoria de quantidade<sup>156</sup>. As diferenças quantitativas estão relacionadas à matéria presente nas coisas individuais. A categoria de quantidade será evidenciada, mais a frente por Tomás, como um ponto importante para compreendermos a abstração e as espécies matemáticas, todavia, por agora, um ponto importante referente ao argumento terceiro é o fato de que a matéria não faz parte do objeto matemático, ou seja, a matemática não considera a matéria como seu inteligível. Quanto aos sujeitos da física e da matemática, cumpre notar que, em ambos, o sujeito tem ser na matéria, mas a mesma condição não pode ser dita sobre o objeto da ciência matemática; desse modo, no que se refere aos objetos das ciências, temos diferenças quanto ao proceder de cada uma delas, assim como em suas considerações.

Ademais, há outros argumentos que inferem a impossibilidade de a operação matemática abstrair totalmente da matéria, ou seja, a abstração matemática não estaria isenta de considerar alguma condição da matéria em seus objetos. Essa impossibilidade pode ser compreendida dada o fato da matemática, aparentemente, não considerar o todo de seu sujeito:

Ademais. Nenhuma ciência que abstrai completamente da matéria demonstra pela causa material. Ora, em matemática fazem-se algumas demonstrações que não podem reduzir-se senão à causa material, como quando se demonstra algo do todo pelas partes; pois, as partes são a maté-

---

<sup>156</sup> Cf. *BDT*, q. 5, a. 3, ad 3<sup>m</sup>

ria do todo, como se diz no livro II da Física. Donde, também nos Segundos Analíticos reduzir-se à causa material a demonstração pela qual se demonstra que o ângulo inscrito no semicírculo é reto, pelo fato de que cada uma de suas duas partes é meio reto. Portanto, a matemática não abstrai inteiramente da matéria. (*idem*)<sup>157</sup>

O argumento quatro, citado acima, equipara as demonstrações matemáticas às demonstrações de ciências como a física, por isso infere a necessidade da matéria nas demonstrações matemáticas. Como exemplo, temos a demonstrações das partes de um todo. Nesse caso, as partes do todo são comparáveis às partes da matéria de um ente sensível, ou seja, que integra a matéria em sua constituição. Mas, se a matemática trata sem matéria, não se sucederia o mesmo em relação à demonstração dessa ciência? Ora, considerando isso, diferentemente da física, a matemática teria suas demonstrações segundo uma base formal pelo fato de não considerar a matéria em seu objeto; portanto, no exemplo demonstrativo específico à matemática, as figuras matemáticas citadas, do semicírculo, reto e meio reto, são comparadas com as partes materiais que integram as demonstrações da ciência natural. No entanto, vale notar que o argumento agora tratado versa sobre a impossibilidade de a matemática abstrair radicalmente da matéria, ponto que se desencadearia na necessidade de demonstrações materiais por parte do matemático.

Ademais, o argumento seguinte elenca matéria e movimento em relação à quantidade:

Ademais. O movimento não pode se dar sem a matéria. Ora, o matemático deve considerar o movimento; pois, visto o movimento ser medido de acordo com o espaço, parece pertencer à mesma noção e à mesma ciência considerar a quantidade do espaço, o que cabe ao matemático, e a quantidade do movimento. Portanto, o matemático não deixa inteiramente de lado a consideração da matéria. (*idem*)<sup>158</sup>

No entanto, o espaço e o movimento não pertencem ao gênero da quantidade, mesmo que participem, de algum modo, do gênero de tal categoria.<sup>159</sup> Portanto, não cabe ao matemático tratar do movimento, tal como trata o físico. A saber, os princípios matemáticos aplicam-se ao estudo do movimento, mas são tratados diretamente pela física.

<sup>157</sup> BDT, q. 5, a. 3, arg. 4, p. 145, lin. 25-36: “Preterea. Nulla scientia que penitus abstrait a materia demonstrat per causam materialem. Set in mathematica fiunt alique demonstrationes que non possunt reduci nisi ad causam materialem, sicut cum demonstratur aliquid de toto ex pars tibus : partes enim sunt materia totius, ut dicitur in Phisicorum ; unde et in II Posteriorum reducitur ad causam materialem demonstratio qua demonstratur quod angulus qui est in semicirculo est rectus ex hoc quod utraque pars eius est semirectus. Ergo mathematica non omnino abstrait a materia”

<sup>158</sup> *Idem*, arg. 5, p. 145, lin. 37-43: “Preterea. Motus non potest esse sine materia. Set mathematicus debet considerare motum ; quia cum motus mensuretur secundum spatium, eiusdem rationis et scientie uidetur esse considerare quantitatem spatii, quod pertinet ad mathematicum, et quantitatem motus. Ergo mathematicus non omnino dimittit considerationem materie.”

<sup>159</sup> Cf. BDT, q. 5, a. 3, ad 5m

Há, assim, uma diferença entre se valer dos princípios da matemática e tratar diretamente do movimento. Com base nos argumentos que relacionam a quantidade, podemos supor que a categoria citada se faz presente no modo de considerar da matemática, contudo de modo distinto do da física. Ainda, em argumentos comparativos entre a física e a matemática, temos o argumento sétimo, que trata da possibilidade de conclusões conjuntas da física e da matemática, o que recairia na necessidade da matemática considerar a matéria em suas conclusões; contudo, um ponto interessante do argumento sétimo é elencar a matéria sensível como fonte da abstração matemática, ponto que se distingue da física, pois a física tem a matéria individual como base de suas abstrações:

Ademais. A consideração do estudioso da natureza é toda acerca da matéria e do movimento. Ora, certas conclusões são demonstradas conjuntamente pelo matemático e pelo estudioso da natureza; por exemplo, se a Terra é redonda e se está no meio do céu. Portanto, não pode ser que a matemática abstraia inteiramente da matéria. Se for dito que abstrai somente da matéria sensível, contra: a matéria sensível se apresenta como a matéria particular, pois os sentidos se ocupam do particular, da qual todas as ciências abstraem; portanto, a consideração matemática não deve ser denominada mais abstrata do que alguma das outras ciências. (p. 117)<sup>160</sup>

Por mais que as ciências citadas possam concluir conjuntamente sobre o ente, há de se considerar que essas ciências não operam do mesmo modo, ou seja, tais ciências distinguem-se em razão do objeto de que cada uma visa em seu proceder. Com efeito, tal como foi dito no capítulo 1, a classificação e divisão das ciências diz respeito ao modo como cada uma delas procede acerca do ente; assim sendo, mesmo que ambas possam demonstrar as mesmas conclusões, não podemos concluir, de imediato, de que as demonstrações sejam de mesma ordem ou natureza<sup>161</sup>. Ora, as ciências podem concluir e demonstrar conjuntamente, mas o mesmo não pode dito sobre o modo como cada ciência considera certos aspectos do ente, caso contrário, suceder-se-ia na impossibilidade de dividir e classificar as ciências, reduzindo-as, portanto, a uma única operação ou ciência. De todo modo, a intenção do argumento é a de inferir que, se a física e a matemática podem conjuntamente demonstrar as mesmas conclusões, se seguiria de que a matemática também

---

<sup>160</sup> *BDT*, q. 5, a. 3, arg. 7, p. 145, lin. 50-61: “Preterea. Naturalis consideratio tota est circa materiam et motum. Set quedam conclusiones demonstrantur communiter a mathematico et naturali, ut utrum terra sit rotunda, et utrum sit in medio celi. Ergo non potest esse quod mathematica omnino abstrat a materia. – Si dicatur quod abstrat tantum a materia sensibili, contra : materia sensibilis uidetur esse materia particularis, quia sensus particularium est, a qua omnes scientie abstraunt ; ergo mathematica consideratio non debet dici magis abstracta quam aliqua aliarum scientiarum.”

<sup>161</sup> *Cf. BDT*, q. 5, a. 3, ad 7<sup>m</sup>

depende da matéria em suas demonstrações. A posição do argumento parece estar relacionada ao modo como as ciências abstraem, para tanto Tomás cita o exemplo da matéria sensível. A matéria sensível que, anteriormente, se portava como o resultado do processo abstrativo da matéria individual, aparece agora como a base da abstração matemática. No entanto, a matéria sensível, no argumento citado, é comparada à matéria individual, base da abstração da ciência natural. Ao equiparar as condições da matéria sensível à matéria individual, o argumento tem como conclusão a impossibilidade matemática de abstrair totalmente da matéria. Mas cumpre notar que matéria sensível não se equipara à matéria individual, tal como foi visto no artigo e capítulo 2. Ainda assim, o argumento infere que a matéria, da qual a matemática abstrai, não é propriamente a matéria individual, tal como na física, mas a matéria sensível. Ora, apesar de o argumento negar a possibilidade da matemática abstrair totalmente da matéria, é importante questionarmos qual a possibilidade dessa ciência abstrair da matéria sensível em contrapartida da matéria individual. Pois, se a matemática abstrai da matéria sensível, ela difere, portanto, da abstração que diz respeito à física.

Nos argumentos contrários, poderemos notar demais preocupações quanto à possibilidade do proceder matemático. Em especial, no segundo argumento contrário, diz-se que há certas coisas cuja definição não dependem da matéria, mesmo que tenham ser na matéria, ou seja, há a possibilidade de algo ser na matéria, sem que sua definição inclua a matéria:

Ademais. Há certas coisas que, embora sejam na matéria, não incluem a matéria em sua definição; por exemplo, o curvo e nisto difere do arrebicado. Ora, a filosofia deve considerar a respeito de todos os entes. Portanto, é preciso que haja alguma parte da filosofia que trate do que é deste tipo, e esta é a matemática, pois não pertence a nenhuma outra. (*idem*)<sup>162</sup>

Comparado aos argumentos citados, o segundo argumento contrário parece nos apresentar uma contradição, contudo, como visto no corpo da resposta do artigo primeiro, há certas considerações e objetos que não dependem da matéria, mesmo que seu sujeito inclua a matéria. Essa possibilidade, segundo o autor, é reservada apenas à matemática, logo os objetos da matemática não incluem a matéria. O exemplo dado no argumento, acerca da diferença entre o curvo e o arrebicado, ilustra a diferença entre a física e a matemática. Quanto ao exemplo, o curvo diz respeito ao que se apresenta de forma arqueada,

---

<sup>162</sup> *BDT*, q. 5, sc 2, p. 146, lin. 72-78: “Preterea. Quedam res sunt que quamuis sint in materia, tamen non recipiunt in sui difinitione materiarn, ut curuum, et in hoc differt a simo. Set philosophia debet de omnibus entibus considerare. Ergo oportet de huiusmodi esse aliquam partem philosophie, et hec est rmathematica, cum ad nullam aiiam pertineat.”

que pode ser tomada sem a matéria ou sem um sujeito determinado, mas, no caso do arrebicado, é dito arrebicado enquanto característica exclusiva do nariz, ou seja, a noção de arrebicado diz respeito a um determinado sujeito ou coisa. Assim sendo, a noção de arrebicado diz respeito a um predicado de um sujeito, por exemplo quando se diz: “nariz da ponta arrebicada”, expressamos predicados específicos de um determinado sujeito, a saber, uma característica própria do nariz. Por outro lado, a noção de curvo não depende da matéria ou de um sujeito para a sua definição, ou seja, não depende de ser em um outro, logo o curvo pode ser inteligido sem a matéria. Essa diferença, como se verá mais a frente, será um importante ponto ao se tratar do proceder da ciência matemática.

Por fim, o terceiro argumento contrário recorrerá à ordem de intelecção das ciências especulativas, retomando uma ordem, muito parecida à ordem pedagógica das ciências especulativas: matemática, física e metafísica. Esta ordem, como já foi dita no artigo primeiro, classifica a matemática como a primeira ciência na ordem de aprendizagem, mas quanto à ordem de intelecção, parece-nos que Tomás busca enfatizar de que a física acrescenta à matemática considerando o conhecimento e as intelecções matemáticas. Para tanto, diz Tomás:

Ademais. O que é anterior de acordo com a intelecção, pode ser considerado sem o ulterior. Ora, o matemático é anterior ao natural, que é na matéria e no movimento, pois se apresenta como acréscimo ao matemático, como se diz no livro III Do céu e do mundo. Portanto, a consideração matemática pode se dar sem a matéria e o movimento. (p. 117-118)<sup>163</sup>

A física é dita ser um acréscimo ao matemático, pois justifica e reafirma as conclusões da matemática segundo o aspecto natural, ou seja, demonstra de modo material certas conclusões antes demonstradas por um viés formal; mas, ao dizer que o matemático é anterior ao natural, o argumento justifica a possibilidade da matemática tratar sem matéria do que tem ser na matéria. Desse modo, infere-se a possibilidade de uma ordem intelectual das ciências especulativas, que trata do ente baseando-se em certas considerações e avanços acerca do conhecimento do ente. De todo modo, o que podemos conjecturar sobre essa ordem de conhecimento: é que as ciências especulativas não são ciências isoladas e, que, ao mesmo tempo, a matemática, a física ou a metafísica, não consideram os mesmos aspectos sobre o ente. Com efeito, a matemática é capaz de tratar

---

<sup>163</sup> *Idem*, sc 3, p. 146, lin. 79-85: “Preterea. Ea que sunt priora secundum intellectum possunt sine posterioribus considerari. Set mathematica sunt priora naturalibus, que sunt in materia et motu : habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in III Cei et mundi. Ergo mathematica consideratio potest esse sine materia et motu.”

do ente sem matéria e movimento, dado o modo como considera o ente. Em razão disso, cabe explorarmos como Tomás justifica distintas considerações sobre o ente.

### 3.2 As operações do intelecto

As diversas ciências e considerações sobre o ente estão relacionadas às operações que o intelecto pode realizar, em especial nos modos de abstração cabíveis ao intelecto humano. Deste modo, se encontramos uma diversidade de ciências, não poderíamos supor o mesmo quanto às operações que o intelecto pode realizar? Ou seja, não seria necessário afirmar também uma diversidade de operações intelectuais?

Dada as diversidades entre as ciências especulativas, Tomás justificará as diferenças entre o proceder das ciências em razão das capacidades de operação do intelecto humano. Assim, a resposta de Tomás ao artigo terceiro se dará segundo o modo como o intelecto pode abstrair, baseando-se nas operações que o próprio intelecto pode realizar. O que veremos a seguir, ao longo da resposta de Tomás, parece-nos a tentativa de justificar, segundo as próprias capacidades do intelecto, a pluralidade de considerações sobre o ente. No início do corpo da resposta diz Tomás:

Resposta. É preciso dizer que, para o esclarecimento desta questão, é preciso ver como o intelecto pode abstrair de acordo com sua operação. Ora, é preciso saber que, de acordo com o Filósofo no livro III Sobre a alma, há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece, de tudo, o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo. (p. 118)<sup>164</sup>

Segundo o exposto, notam-se duas possibilidades de operação do intelecto. Sobre a “inteligência dos indivisíveis”, supõe-se que, deste modo, o intelecto tome de modo geral as essências ou espécies inteligíveis, ou seja, considerando o todo, segundo as partes integrais de um todo; por outro lado, a operação de “compor e dividir”, parece-nos propor uma distinção acerca da primeira, sobretudo ao afirmar a possibilidade desta operação de formar enunciados afirmativos ou negativos sobre as coisas.

Esse quadro geral apresentado por Tomás será apresentado de modo mais detalhado a seguir:

---

<sup>164</sup> *Idem*, resp, p. 146-147, lin. 86-95: “Responsio. Dicendum, quod ad euidetiam huius questionis oportet <uidere> qua< liter> intellectus secundum suam operationem abstraere possit. Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III De anima duplex est operatio intellectus : una que dicitur intelligentia indiuisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est, alia uero qua componit et diuidit, scilicet enuntiationem affirmatiuam uel negatiuam formando.”

Estas duas operações correspondem a uma dupla que há nas coisas. 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 reunião dos princípios da coisa nos compostos ou acompanha a própria natureza simples da coisa como nas substâncias simples. (*idem*)<sup>165</sup>

Segundo a citação, as operações do intelecto visam [i] a natureza da coisa; e [ii] o ser das coisas. Com efeito, como aponta Geiger, a inteligência se distingue de acordo com as várias operações que pode realizar<sup>166</sup>. Assim sendo, no caso [i], o objeto inteligível é tomado segundo a natureza da própria coisa, isto é, as considerações sobre o ente são feitas segundo o todo ou a parte daquilo que o compõe, seja uma parte ou acidente. Por outro lado, quanto ao item [ii], as considerações feitas acerca do ente são tomadas segundo a perspectiva do ser, donde, a partir dos princípios que compõem a coisa, temos o objeto inteligível segundo a totalidade de algo. A título de exemplo, Tomás cita a substância simples, que não é composta de matéria, mas também tem ser. Assim sendo, o ser das substâncias simples acompanha a sua própria natureza. Contudo, quanto às substâncias compostas, temos a constituição que integra matéria e forma; logo, no que diz respeito ao ser das coisas compostas, temos o ser delas na matéria. Portanto, se algo é dito ser na matéria, a natureza tomada desse algo inclui a matéria em suas considerações, ou seja, não é possível considerar as coisas compostas, segundo o ser, ignorando ou excluindo uma de suas partes integrais. Retornando ao item [i], podemos notar uma diferença quanto ao item [ii], pois a operação que visa apenas a natureza da coisa, não se determina segundo o ser da coisa; por essa razão, é possível à primeira operação citada considerar certas partes ou categorias que dizem respeito ao ente. Essa possibilidade diz respeito aos acidentes ou partes do ente que não são consideradas segundo o ser das coisas. Assim sendo, cumpre notar que, ao considerar o ente, a segunda operação citada não toma certo grau do ente, mas o todo que o seu ser determina, ou seja, a totalidade de sua perfeição. Quando Tomás faz referência aos graus, determina-se isso em razão da perfeição da natureza do ente, a saber, uma natureza completa ou parcial que diz respeito ao ente. É importante esclarecer este ponto, pois a única referência ao termo grau é empregada por

---

<sup>165</sup> *Idem*, p. 147, lin. 96-105: “Et hee quidem due operationes duobus que sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obinet, siue sit res completa, ut totum aliquod, siue res incompleta, ut pars uel accidens. Secunda uero operatio respicit ipsum esse rei ; quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, uel ipsam simplicem naturam rei lor concomitatur, ut in substantiis simplicibus.”

<sup>166</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 9



Tomás na passagem acima citada. No entanto, a possível relação que poderia ser feita entre os graus e a inteligência ou a abstração diz respeito propriamente ao ente, e não à inteligência ou ao intelecto. Com efeito, o grau que o ente ocupa tem relação com a completude de sua natureza, assumindo que a totalidade, acerca do ente, tange à perfeição de sua natureza ou essência. Logo, a noção de grau, empregada por Tomás, diz respeito à inteligência apenas no que se refere ao grau de perfeição da natureza do ente, pois a inteligência depende da natureza do ente.

Assim, ao dizermos que o homem branco é composto da brancura e de matéria e forma, infere-se que a natureza de homem tem matéria e forma como partes integrais e essenciais de sua quiddidade, mas, no caso da brancura, temos uma qualidade, isto é, um acidente, inerente ao sujeito homem. Segundo Nascimento, ao dizermos que o “homem é branco” evocamos a composição entre sujeito e acidente, para tanto não se diz que o homem é a brancura, mas que ele é branco<sup>167</sup>. A forma da brancura, assim como outros acidentes e categorias, diz respeito ao ente e a um sujeito determinado, contudo isso não significa afirmar que, quanto à natureza de homem, a brancura seja uma parte essencial do ente humano, mesmo que seja inerente à substância de determinado homem. Quanto ao que dissemos, temos o exemplo dado por Tomás:

E já que a verdade do intelecto provém do fato de que se conforma à coisa, é patente que, de acordo com esta segunda operação, o intelecto não pode verdadeiramente abstrair o que é reunido de acordo com a coisa; pois, ao abstrair, significar-se-ia haver uma separação de acordo com o próprio ser da coisa como, por exemplo, se abstraio ente humano de brancura, dizendo “o ente humano não é branco”, significo que há uma separação na coisa. Donde, se de acordo com a coisa, ente humano e brancura não forem separados, o intelecto será falso. Portanto, através desta operação, o intelecto não pode verdadeiramente abstrair senão aquilo que é separado de acordo com a coisa, como quando se diz: “o ente humano não é o asno”. (p. 118-119)<sup>168</sup>

A citação de Tomás retoma um tema abordado no primeiro argumento desta mesma questão: acerca da adequação do intelecto com a coisa. Assim, no enunciado: “o ente humano não é branco”, presume-se que a natureza de homem não tenha a brancura como parte integral ou essencial, caso contrário o intelecto recairia em erro, ou seja, não

<sup>167</sup> Cf. NASCIMENTO, 1996, p. 209

<sup>168</sup> *BDT*, q. 5, a. 3, resp, p. 147, lin. 105-118: “Et quia ueritas intellectus est ex hoc quod conformatur < rei >, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest uere abstraere quod secundum rem coniunctum est; quia in abstraendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraio hominem ab albedine dicendo ' homo non est albus ', significo esse separationem in re, unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus uere abstraere non potest nisi ea que sunt secundum rem separata, ut cum dicitur ' homo non est asinus '.”

estaria de acordo, ou adequado, com a essência do ente humano. Por outro lado, no enunciado: “o ente humano não é o asno”, temos aquilo que a coisa não é, pois o asno não é um predicado de ente humano. Desse modo, temos uma espécie de conhecimento negativo do ente, que busca separar de um determinado ente, os predicados que não lhe são essenciais, mas, para isso, faz-se necessário de que um não dependa do outro, isto é, que sejam de fato separados.

Após essa primeira exemplificação da segunda operação, Tomás retoma em sua resposta ao artigo a primeira operação do intelecto:

Mas, de acordo com a primeira operação, pode abstrair aquilo que, de acordo com a coisa, não é separado; não tudo, mas algo. Visto que toda coisa é inteligível na medida em que está em ato, como se diz no livro IX da Metafísica, é preciso que a própria natureza ou quiddidade da coisa seja inteligida, quer na medida em que é um certo ato, como acontece acerca das próprias formas e substâncias simples, quer na medida daquilo que é seu ato, assim como as substâncias compostas por meio de suas formas, quer na medida daquilo que está para ela no lugar do ato, assim como a matéria-prima por referência à forma e o vácuo pela privação do localizado. Isto é aquilo a partir do que toda natureza obtém sua determinação. (p. 119)<sup>169</sup>

A primeira operação, portanto, tem por objetivo a natureza segundo o próprio ser da coisa, contudo a intelecção das coisas é possível em razão do ato que determina suas naturezas, que, a saber, se trata daquilo que é o seu princípio de conhecimento. Ora, aquilo que está em ato é passível de conhecimento em razão das formas substanciais que determinam sua atualidade e natureza. Quanto a isso, não se trata daquilo que é separado em relação à coisa, mas trata da própria natureza da coisa. Para tanto, a partir da primeira operação, não se enuncia aquilo que é separado da coisa, como no segundo caso. Ademais, há certas coisas como a matéria-prima e o vácuo, que, dada a aparente falta de determinação ou atualidade, parecer-nos-iam isentas de uma determinação e natureza, mas, que, por referência ao outro, também são dotadas de uma definição.

Os exemplos de Tomás buscam alertar o seu leitor no que diz respeito à intelecção do ente como um todo, como se verá nas exemplificações a seguir:

Portanto, quando, a própria natureza, de acordo com aquilo pelo que é constituída a noção da natureza e pelo que a própria natureza é inteligida,

---

<sup>169</sup> *Idem*, lin. 119-132: “Set secundum primam operationem potest abstraere ea que secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, set aliqua. Cum enim unaqueque res sit intelligibilis secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphisice, oportet quod ipsa natura siue quidditas rei intelligatur uel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, uel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et uacuum per priuationem locati ; et hoc est illud ex quo unaqueque natura suam rationem sortitur.”

comporta uma ordem e dependência em relação a algo de outro, então é certo que tal natureza não pode ser inteligida sem este outro; quer estejam unidos através da união pela qual a parte se une ao todo, assim como o pé não pode ser inteligido sem a intelecção do animal porque aquilo a partir do que o pé recebe a noção de pé depende daquilo a partir do que o animal é animal; quer estejam unidos do modo como a forma se une à matéria, como a parte à contraparte ou o acidente ao sujeito, assim como o arrebitado não pode ser inteligido sem o nariz; quer ainda sejam separados de acordo com a coisa, assim como o pai não pode ser inteligido sem a intelecção do filho, embora estas relações se encontrem em coisas diversas. (*idem*)<sup>170</sup>

Com efeito, as partes que constituem o todo de um ente, não podem ser separadas ou divididas segundo a primeira operação do intelecto, assim há de se considerar nesse processo as partes integrais que constituem o ente; mas, o que Tomás buscar alertar, na passagem, é ao fato de que há uma certa ordem no processo intelectual. Para tanto, o autor cita o exemplo da intelecção do animal e do pé, donde a intelecção de animal pressupõe a do pé, pois a noção de pé, depende da noção de animal. Ora, quando dizemos que o homem tem um par de pernas e um de braços, inferimos que um determinado sujeito, o homem, tem pernas e braços; assim sendo, as partes de um determinado todo são tomadas, a princípio, pelo próprio todo. Logo, nessa primeira operação, temos a intelecção de pé em razão da intelecção de animal, pois o pé é uma parte que integra o todo, que se refere à noção de animal.

Além disso, notemos que Tomás retoma o exemplo do arrebitado, citado no segundo argumento contrário, dizendo que o arrebitado não pode ser inteligido sem o nariz. Ora, o que significa afirmar que algo não pode ser inteligido sem o outro? Quanto a isso, cumpre notar o que foi dito nos argumentos: de que há certas coisas que são na matéria, ou seja, há certas coisas que dependem da matéria para a sua definição. O exemplo do nariz configura-se como uma dessas coisas, donde o arrebitado diz respeito a uma propriedade exclusiva do nariz. Portanto, o arrebitado não pode ser inteligido sem a noção de nariz, pois depende da intelecção do nariz.

No entanto, no segundo argumento contrário, Tomás cita o curvo como algo distinto do arrebitado. No caso do curvo, não se tem uma intelecção anterior a sua própria

---

<sup>170</sup> *Idem*, lin. 132-147: “Quando ergo secundum hoc per quod constituitur ratio nature et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, siue sint coniuncta coniunctione illa qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia illud a quo pes habet rationem pedis dependet ab eo a quo animal est animal; siue sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materie, ut pars comparti uel accidens. subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso; siue etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filli, quamuis iste relationes inueniantur in diuersis rebus.”

noção, de modo que sua noção pode ser inteligida sem depender de uma anterior. Mas, para tanto, seria necessário afirmar que a noção de curvo, assim como de outras espécies matemáticas, não dependem de um outro, como no caso do arrebicado, que depende da intelecção de nariz:

Se, no entanto, um não depende do outro de acordo com o que constitui a noção da natureza, então um pode ser abstraído do outro pelo intelecto de modo a ser inteligido sem ele, não só se forem separados de acordo com a coisa, como o ente humano e a pedra, mas também se forem unidos de acordo com a coisa; quer pela conjunção pela qual a parte e o todo se unem, assim como a letra pode ser inteligida sem a sílaba, mas não o inverso e o animal sem o pé, mas não o inverso; quer ainda sejam unidos do modo pelo qual a forma se une à matéria e o acidente ao sujeito, assim como a brancura pode ser inteligida sem o ente humano e vice-versa. (p. 119-120)<sup>171</sup>

No primeiro exemplo, do excerto agora citado, Tomás cita o ente humano e a pedra, que são separados segundo a coisa, ou seja, a pedra e o ente humano não fazem parte da mesma coisa, mas são separados em razão das noções que pertencem a cada uma dessas coisas. Com efeito, o ente humano não tem a pedra como parte, sujeito ou predicado, pois ambos não fazem parte da mesma coisa ou essência, a saber, não estão unidos, mas antes separados. Diz-se, nesse caso, separados em razão daquilo que um não é ou que não está contido no outro, como quando se diz: “o ente humano não é a pedra”; por outro lado, há o que Tomás cita acerca do que é unido por conjunção, que diz respeito à parte em relação ao todo. Quanto ao unido por conjunção, Tomás afirma que há certas partes que podem ser inteligidas sem necessariamente considerar o todo que formam, como no caso da letra que forma a sílaba. Ora, a sílaba depende da letra em sua conjunção, pois se trata de duas letras articuladas que formam uma sílaba. Assim sendo, a sílaba não pode ser inteligida sem a letra, uma vez que a letra é parte da sílaba e razão de sua conjunção e articulação; no entanto, pode-se afirmar o contrário, ou seja, a letra pode ser inteligida sem a sílaba, tal como acerca da brancura, que pode ser inteligida sem o seu sujeito.

---

<sup>171</sup> *Idem*, lin. 147-158: “Si uero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem nature, tunc unum potest ab altero abstrai per intellectum ut sine eo intelligatur non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, set etiam si secundum rem coniuncta sint, siue ea coniunctione qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine sillaba set non e conuerso, et animai sine pede set non e conuerso ; siue etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materie et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine et e conuerso.”

A possibilidade de tomar certas partes ou acidentes de um todo ou sujeito, aparentam ser intelecções pontuais sobre as coisas, pois, em outros exemplos, não se pode inteligir certas partes do todo que integra o ente, em razão disso Tomás cita o exemplo do pé e do animal, que, a saber, integra a noção de animal, mas que não pode ser inteligido sem a noção de animal. Com efeito, a noção de pé não está separada da noção de animal, mesmo que animal possa ser inteligido sem a noção de pé. Quanto a isso, segundo Ferrari, não podemos entender o todo sem uma das suas partes<sup>172</sup>. Portanto, certas intelecções dependem de outras, pois se configuram como partes que integram o todo de uma determinada noção.

Quanto às operações intelectuais supracitadas, concluí Tomás:

Assim, portanto, o intelecto distingue um do outro, de diferentes maneiras, de acordo com as diversas operações, pois, de acordo com a operação pela qual compõe e divide, distingue um do outro pelo fato de que intelige que um não está no outro; porém, na operação pela qual intelige o que é cada qual, distingue um do outro na medida em que intelige o que é isto, nada inteligindo de outro, nem que seja com ele, nem que seja separado dele; daí, esta distinção não ter propriamente o nome de separação, mas apenas a primeira. Esta distinção é corretamente chamada de abstração, mas apenas quando aquilo que é inteligido sem o outro está junto com ele de acordo com a coisa. (p. 120)<sup>173</sup>

Ao concluir a diferença entre as duas operações, Tomás estabelece a distinção que diz respeito à separação e a abstração. Se a primeira operação citada trata daquilo que é separado, ao afirmar que um não está ou não depende do outro, a segunda operação considera aquilo que é unido segundo o ser de acordo com a coisa. Para isso, temos a separação, que trata do que não é segundo o outro, e, que, portanto, pode ser dito sem esse outro, mas, quanto à abstração, temos o que é tomado da coisa e, assim, considerado segundo o que a coisa é, ou seja, sua própria quiddidade ou essência. Logo, essas duas operações tratam da própria coisa ou daquilo que a coisa não é, tendo em vista um outro, seja uma parte, um predicado ou outra coisa distinta daquela tratada; mas, acerca da abstração, tem-se aquilo que é tomado da coisa segundo o que é unido no ser:

---

<sup>172</sup> Cf. FERRARI, 1961, p. 78

<sup>173</sup> BDT, q. 5, a. 3, p. 148, lin. 159-171: “Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diuersas operationes : quia secundum operationem qua componit et diuidit distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse, in operatione uero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio dum intelligit quid est hoc, nichil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum; unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, set prima tantum. Hec autem distinctio recte dicitur abstractio, set tunc tantum quando ea quorum unum sine altero intelligitur sunt simul secundum rem.”

De fato, não se diz que o animal é abstraído da pedra se for inteligido sem a intelecção da pedra. Daí, não podendo haver abstracção, propriamente falando, senão do unido no ser, de acordo com os dois modos de união supracitados, isto é, pelo qual a parte e o todo se unem ou a forma e a matéria, há uma dupla abstracção, uma pela qual a forma é abstraída da matéria e a outra pela qual o todo é abstraído das partes. (*idem*)<sup>174</sup>

Com efeito, animal não é abstraído da pedra, pois o ente pedra não é parte integral da noção de animal, ou seja, a noção de animal é separada, segundo o ser, do ente pedra; logo, a intelecção que diz respeito à noção de animal, não depende da intelecção de pedra como pressuposto para a inteligir o que diz respeito à animal. Assim sendo, Tomás afirma que todo modo de abstracção diz respeito ao que é unido no ser, pois aquilo que é separado, não depende de um processo de abstracção, isto é, de que seja tomado de outro. Ora, se temos algo unido, seja forma e matéria ou as partes que formam o todo, temos a base para a possibilidade da operação abstrativa, mas, recordemos, que tal operação apenas é possível em virtude daquilo que é unido, caso contrário recairíamos em outro tipo de operação intelectual. Ademais, é mister notar que Tomás cita duas possibilidades de abstracção. Assim, o que parecia restrito ao universal oriundo do particular nas substâncias compostas, é elencado agora pelo autor como uma dupla operação. Ao seguirmos a citação de Tomás, podemos conjecturar, inicialmente, que as duas operações abstrativas estão relacionadas aos dois modos de união supracitados.

Anteriormente, no artigo segundo, Tomás apresentou a abstracção do todo pelas partes, no entanto, agora, Tomás infere a possibilidade de a forma ser tomada da matéria, o que, aparentemente, significaria afirmar que tal operação é capaz de abstrair radicalmente da matéria sensível, ou seja, ignorar por completo a matéria em considerações sobre o ente.

### 3.3 A abstracção da forma e a abstracção do todo

Após apresentar as operações do intelecto e as diferenças entre separação e abstracção, Tomás cita a possibilidade de dois modos de abstracção, como o autor cita: “há uma dupla abstracção”. Assim sendo, a operação abstrativa parece se dividir em dois modos ou possibilidades em relação às coisas sensíveis. Por um lado, temos a abstracção do todo pelas partes, que considera a coisa como um todo, isto é, abstrai de um determinado

---

<sup>174</sup> *Idem*, lin. 172-179: “non enim dicitur animal a lapide abstrai si animai absque intellectu lapidis intelligatur. Vnde cum abstractio non possit esse proprie loquendo nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis predictos, scilicet quo pars et totum uniuntur, uel forma et materia, duplex est abstractio : una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum abstrahitur a partibus.”

particular a quiddidade ou essência. Quanto a esse primeiro modo de abstração, Geiger diz que a primeira operação do intelecto tem por objetivo a mera quiddidade da coisa, ou seja, tem a quiddidade ou essência como objeto da inteligência, apreendendo tudo relacionado à inteligência sem negligenciar do que essa essência depende<sup>175</sup>. A título de exemplo, temos a noção de animal racional, que se refere ao homem. Desta forma, quando se diz que “o homem é um animal racional”, temos a composição da racionalidade e da animalidade, como dois itens conjuntos e integrais; do mesmo modo, temos a noção de corpo e alma, ou seja, de forma e matéria, e, assim, a intelecção que diz respeito à noção de homem. Com efeito, quanto a essas intelecções, não se diz que a parte pode ser abstraída do todo, pois uma depende da outra. Contudo, faz-se necessário questionarmos quais são as formas que podem ser tomadas radicalmente da matéria, ou, por assim dizer, como algo pode ser tomado de um todo? A princípio, como vimos acerca das operações do intelecto, podemos cogitar que as formas que são tomadas da matéria, neste segundo modo de abstração, não são as partes essenciais da coisa, mas antes aquelas partes acidentais do sujeito. Quanto a isso, diz Tomás:

Ora, a forma que pode ser abstraída de alguma matéria é aquela cuja noção da essência não depende de tal matéria; mas, a forma não pode ser abstraída pelo intelecto daquela matéria da qual depende de acordo com a noção de sua essência; donde, como todos os acidentes se acrescentam à substância-sujeito como a forma à matéria e a noção de qualquer acidente depende da substância, é impossível que alguma forma deste tipo seja separada da substância. (p. 121)<sup>176</sup>

Na citação de Tomás, temos as condições em que as formas podem de fato ser abstraídas da matéria, para tanto as formas cujas noções não dependem da matéria, podem ser abstraídas sem a matéria. As condições estabelecidas por Tomás dizem respeito ao modo como as formas unem-se aos seus sujeitos e à substância. Temos, portanto, as condições segundo um dos modos de união citados mais acima pelo autor. No caso desse modo de união, temos o que disse Tomás: “como a forma se une à matéria, como a parte à contraparte ou o acidente ao sujeito”. Assim, o acidente depende da substância para ser na coisa, como quando o homem recebe a brancura, e, então, torna-se branco; mas, o que é importante notar dessa união é que a intelecção de brancura pode ser tomada sem a

<sup>175</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 16-18

<sup>176</sup> *BDT*, q. 5, a. 3, resp, p. 148, lin. 180-188: “Forma autem illa potest a materia aliqua abstrai, cuius ratio essentie non dependet a tali materia, ab illa autem materia non potest forma abstrai per intellectum a qua secundum sue essentie rationem dependet; unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam, et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari.”

noção de homem, mesmo que a brancura, enquanto acidente, dependa da substância de homem. Ora, as formas que podem ser tomadas da matéria, portanto, são as formas acidentais. Logo, conhece-se a brancura ou outras formas acidentais, pois estas não são partes essenciais nem formas substanciais das coisas. No entanto, a passagem de Tomás aponta para uma possível ressalva, ao dizer que: “é impossível que alguma forma deste tipo seja separada da substância”. De fato, as formas acidentais não possuem um estatuto separado da substância, ou seja, a brancura depende do sujeito e da substância de homem, pois existe nele – no sujeito ou substância, e, portanto, a brancura não pode ser uma entidade autônoma da substância ou sujeito. A ressalva feita por Tomás parece apontar para uma impossibilidade de o intelecto conhecer de modo isolado a brancura pertencente à substância. Entretanto, diz Tomás:

Mas, os acidentes sobrevêm à substância numa certa ordem: pois, primeiro, lhe advém a quantidade, depois a qualidade, depois as afecções e o movimento. Donde, a quantidade poder ser inteligida na matéria-sujeito antes que se inteliçam nela as qualidades sensíveis pelas quais é denominada matéria sensível; deste modo, no que diz respeito à noção de sua substância, a quantidade não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível. De fato, removidos os acidentes, a substância não permanece compreensível senão ao intelecto, pelo fato de que as potências sensíveis não alcançam até a compreensão da substância. A matemática, que considera as quantidades e o que acompanha as quantidades, como as figuras e assemelhados, trata destes abstratos. (p. 121)<sup>177</sup>

Com efeito, os acidentes sobrevêm à substância, pois são na substância, ou seja, não podem ser separados dela, no entanto o que agora é tratado diz respeito à inferência de uma ordem. A princípio, poderíamos cogitar que a ordem dos acidentes diz respeito à geração da substância, pois é em razão da quantidade que a matéria é dividida e individualizada – nas diversas partes materiais que formam o ente; contudo, a real importância desse excerto diz respeito à ordem de inteligência proposta por Tomás. Como vimos anteriormente, Tomás infere certa ordem nas inteligências, assim, ao elencar a quantidade como o primeiro acidente, nesta ordem de inteligência, temos a base da abstração matemática, que, como disse Anderson<sup>178</sup>, trata acerca das inteligências quantitativas do ente. Portanto,

---

<sup>177</sup> *Idem*, lin. 189-202: “Set accidentia superueniunt substantie quodam ipso ordine : nam primo aduenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Vnde quantitas potest intelligi in materia subiecta antquam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis ; et sic secundum rationem sue substantie non dependet quantitas a materia sensibili, set solum a materia intelligibili : substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitiue potentie non pertingunt usque ad substantie comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, que considerat quantitates et ea que quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi.”

<sup>178</sup> Cf. ANDERSON, 1972, p. 231



esses acidentes ou formas secundárias são tomadas pelo intelecto. Contudo, cumpre notar a diferença deste modo de abstração, sobretudo quando Tomás diz que a inteligência matemática não depende da matéria sensível, pois a inteligência da quantidade não depende das qualidades sensíveis da matéria. Ora, nas coisas individuais a quantidade diz respeito às dimensões e perfeição dos corpos<sup>179</sup>, mas, no caso das essências, as dimensões não são determinadas segundo a matéria individual. Assim sendo, as inteligências matemáticas não consideram a matéria comum, resultado do processo de abstração do todo. Ainda sobre o excerto, Tomás faz referência às coisas matemáticas como “abstratos”, o que parece significar que essas coisas são totalmente separadas da matéria sensível e das qualidades que lhe sobrevêm.

Dado isso, a diferença que devemos explorar agora é a que tange às diferenças entre matéria sensível e matéria inteligível. Enquanto matéria sensível, temos as inteligências das coisas naturais, cuja matéria comum integra a essência correspondente aos diversos indivíduos de uma espécie. Como aponta Silva, a matéria sensível diz respeito às qualidades sensíveis do ente de modo abstrato, e, assim, não se refere às qualidades sensíveis de um determinado indivíduo<sup>180</sup>. Com efeito, as qualidades sensíveis são acidentes pertencentes a qualquer indivíduo, cuja matéria integra sua constituição, no entanto, ao falarmos da essência das coisas sensíveis, as qualidades sensíveis são tomadas de modo abstrato e não determinado pela matéria individual quando definimos os entes compostos. Ora, se a matemática, de fato, considera sem matéria o que tem ser na matéria, a matéria sensível não seria posta em suas inteligências, logo as qualidades sensíveis, que representam as condições da matéria sensível, não seriam tomadas pelas inteligências matemáticas; aliás, o resultado da abstração matemática descartaria essas qualidades sensíveis. Assim sendo, a quantidade que trata a matemática não seria considerada com as características que lhe sobrevêm, ou seja, a quantidade seria tomada sem as características que dizem respeito à matéria sensível, e, então, teríamos uma inteligência respectiva sobre a quantidade. No entanto, se a matemática não abstrai da matéria individual, como no caso da física, qual a condição da matéria que é a base para as abstrações matemáticas? De certo, as inteligências matemáticas não dependem também da matéria sensível, segundo o exposto de Tomás, mas dependem da matéria inteligível. Ora, se a matemática não depende da matéria sensível, poderíamos supor que a matéria inteligível diz respeito, portanto, às suas considerações?

---

<sup>179</sup> Cf. DEE, cap. II

<sup>180</sup> Cf. SILVA, 2011, p. 180

Contudo, faz-se necessário ainda pensarmos qual a base da abstração matemática. Uma vez que Tomás descarta a matéria individual, temos a matéria sensível como possível base para a abstração matemática, ou seja, a condição material de que a matemática abstrai. Quanto a isso, temos nas respostas aos argumentos um, dois e quatro, do artigo terceiro, referências à matéria sensível como condição da qual a matemática abstrai. Sobre o primeiro:

Ao primeiro argumento é preciso, portanto, dizer que o matemático, ao abstrair, não considera a coisa diferentemente de como é. De fato, não entende que a linha é sem a matéria sensível, mas considera a linha e suas afecções sem consideração da matéria sensível; e assim, não há dissonância entre o intelecto e a coisa, pois, mesmo de acordo com a coisa, o que compete à natureza da linha não depende do que faz a matéria ser sensível, mas antes o contrário. Fica, assim, patente que “não há mentira para os que abstraem”, como se diz no livro II da Física. (p. 124)<sup>181</sup>

O primeiro argumento contrário trata da adequação da coisa ao intelecto, respectivamente do que diz respeito às considerações matemáticas por parte do intelecto. Assim sendo, no argumento afirma-se que o matemático trata de modo adequado as coisas tais como elas são, a saber, trata das coisas matemáticas a partir da matéria sensível. Tem-se, portanto, na resposta ao primeiro argumento, a matéria sensível como condições das coisas matemáticas, no entanto o mesmo não é dito acerca do que considera o matemático. No que diz respeito às condições das coisas matemáticas, tais coisas são dependentes da matéria sensível, por isso o exemplo de Tomás sobre a linha afirma que ela não pode ser inteligida sem a matéria sensível. Contudo, a diferença está no que se refere ao objeto das coisas matemáticas, que, ainda segundo o excerto citado, não integra a matéria sensível em suas considerações. Por essa razão, as espécies matemáticas não são consideradas segundo a matéria sensível.

Ainda sobre o exemplo da linha, há o que é dito na réplica ao argumento segundo:

Ao segundo, é preciso dizer que é chamado de material, não apenas aquilo do qual a matéria é parte, mas também aquilo que tem ser na matéria. De acordo com o qual modo, a linha sensível pode ser chamada de algo material; donde, nem por isso, ficar impedido que a linha possa ser inteligida sem a matéria. De fato, a matéria sensível não se compara à linha como parte, mas antes como sujeito no qual tem o ser; ocorre de modo semelhante com a superfície e o corpo. De fato, o matemático não considera o

---

<sup>181</sup> *BDT*, q. 5, a. 3, ad 1<sup>m</sup>, p. 149-150, lin. 291-301: “Ad primurn ergo dicendum, quod mathematicus abstraens non considerat rem aliter quam sit : non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, set considerat lineam et eius passiones ; sine consideratione materie sensibilis ; et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id quod est de natura linee non dependet ab eo quod facit materiam esse sensibilem, set magis e conuerso. Et sic patet quod abstraentium non est mendacium, ut dicitur in II Phisicorum.”

corpo na medida em que a matéria e a forma são partes dele e está no gênero da substância, mas na medida em que, constituído pelas três dimensões, está no gênero da quantidade, comparando-se ao corpo que está no gênero da substância, do qual a matéria física é parte, assim como o acidente ao sujeito. (p. *idem*)<sup>182</sup>

No início da réplica ao argumento segundo, reitera-se que as coisas naturais não são apenas aquelas cuja a matéria é parte integrante, mas também diz respeito àquelas coisas cujo o ser é na matéria. Quanto a isso, convém recordar do que foi dito dos sujeitos da física e da matemática ao longo do artigo primeiro. Com efeito, o sujeito da ciência matemática tem o ser na matéria, no entanto cumpre notar que as considerações matemáticas não consideram a matéria, em especial a matéria sensível, como seu objeto, isto é, as considerações matemáticas, no que se refere ao ser, não dependem de nenhuma instância da matéria, seja ela individual ou sensível. Ademais, no excerto, podemos notar uma consideração distinta quanto ao corpo, ou seja, no modo como a matemática considera os corpos e suas dimensões. Desse modo, a matemática trata das exclusivamente das dimensões a partir do gênero da quantidade, o que significa afirmar que a matemática não considera a constituição material e sensível da substância, mas trata de modo abstrato das dimensões quantitativas. Assim sendo, nas considerações matemáticas temos noções quantitativas não sensíveis, no entanto, se a matemática não considera a matéria sensível, seria razoável supormos que a operação matemática abstrai da matéria sensível, isto é, toma da matéria sensível seus objetos inteligíveis.

Quanto a isso, temos a réplica ao argumento quarto, que expressa de modo categórico nossa suposição:

Ao quarto, é preciso dizer que o que é de caráter matemático não abstrai de qualquer matéria, mas somente da matéria sensível. Ora, as partes da quantidade, a partir das quais a demonstração, feita de um certo modo a partir da causa material, parece feita, não são matéria sensível, mas pertencem à matéria inteligível, que se encontra também no que é de caráter matemático, como é patente no livro VII da Metafísica. (p. 125)<sup>183</sup>

<sup>182</sup> *Idem*, ad 2m, p. 150, lin. 303-317: “Ad secundum dicendum, quod materiale dicitur non solum id cuius pars est materia, set etiam illud quod in materia esse habet. Secundum quem modum linea sensibilis materiale quoddam dici potest, unde per hoc non prohibetur quin linea sine materia intelligi possit : non enim materia sensibilis comparatur ad lineam sicut pars, set magis sicut subiectum in quo esse habet ; et similiter est de superficie et corpore : non enim mathematicus considerat corpus quod est in genere substantie prout eius pars est materia et forma, set secundum quod est in genere quantitatis tribus dimensionibus perfectum, et sic comparatur ad corpus quod est in genere substantie, cuius pars est materia phisica, sicut accidens ad subiectum.”

<sup>183</sup> *Idem*, ad 4m, p. 150, lin. 335-342: “Ad quartum dicendum, quod mathematica non abstrauntur a qualibet materia, set solum a materia sensibili. Partes autem quantitatis, a quibus demonstratio sumpta quodammodo a causa materiali uidetur sumi, non sunt materia sensibilis set pertinent ad materiam intelligibilem, que etiam in mathematicis inuenitur, ut patet in VII Metaphisice.”

No argumento quarto, Tomás relaciona as demonstrações matemáticas com as demonstrações naturais da física. No caso das demonstrações naturais, temos a matéria como base de suas demonstrações, no entanto, no caso das demonstrações matemáticas, não se inclui a matéria em suas demonstrações, pois elas são de caráter puramente formal. Como afirma Silva<sup>184</sup>, a matemática se vale das essências para demonstrar a causalidade formal das coisas matemáticas, ou seja, as essências matemáticas são tomadas como termos médios para suas provas silogísticas. Dado isso, as demonstrações matemáticas diferem das demonstrações da ciência natural.

Ora, se considerarmos que a matéria inteligível diz respeito ao caráter matemático, pois esta ciência abstrai da matéria sensível, teríamos, então, determinações não sensíveis acerca desse tipo de operação. Para tanto, a abstração matemática toma da matéria sensível noções quantitativas não sensíveis. A diferença que tange à abstração do todo e da forma, sobretudo no que diz respeito às diferenças entre a matemática e a física, podem ser tomadas segundo o modo como cada uma dessas ciências considera o acidente da quantidade. Para Anderson, a diferença entre a matemática e a física diz respeito ao modo como a matemática trata da quantidade dos corpos naturais<sup>185</sup>. Assim, segundo Anderson, a física trata dos corpos naturais, segundo a matéria e o movimento, e tem a quantidade como dimensões reais dos corpos que trata; por outro lado, a matemática não considera a quantidade real desses corpos<sup>186</sup>. Essa posição de Anderson, acerca das espécies matemáticas, diz respeito ao caráter formalista das noções matemáticas defendidas por Tomás. A mesma posição é defendida por Silva, ao afirmar que a base da matemática tomasiana é formalista<sup>187</sup>. No entanto, no que infere a posição desses dois autores citados ao afirmar que as figuras matemáticas não são reais, ou seja, de que não se trata de um *ens reale*, mas de noções do tipo racionais ou lógicas (*ens rationis*)? Acerca disso, podemos ter uma pista quando Anderson afirma que a quantidade matemática existe apenas na mente do matemático<sup>188</sup>. Ora, as espécies inteligíveis e os objetos das ciências são, de fato, pertencentes ao intelecto, contudo a afirmação de Anderson diz respeito ao fato de as figuras matemáticas não serem propriedades ou acidentes dos entes sensíveis. Essa posição de Tomás é, segundo Silva, uma alternativa à teoria das entidades matemáticas subsistentes

---

<sup>184</sup> Cf. SILVA, 2018b, p. 92

<sup>185</sup> Cf. ANDERSON, 1972, p. 232-233

<sup>186</sup> Cf. *idem*

<sup>187</sup> Cf. SILVA, 2018b, p. 97

<sup>188</sup> Cf. ANDERSON, 1972, p. 243

de Platão<sup>189</sup>. Posto isso, se as figuras matemáticas fossem entidades subsistentes, tais como os entes individuais da espécie de homem, o triângulo e o quadrado, entre outras figuras, seriam substâncias e entes individuais, ou seja, coisas totalmente autônomas e independentes. Mas, no caso de Tomás, as coisas matemáticas são ditas serem na matéria, isto é, dependem de um sujeito, tal como a forma accidental depende da substância, entretanto isso não significa afirmar que o triângulo ou o quadrado seja algo existente na dependência de um sujeito, assim como é a brancura em um indivíduo da espécie de homem. Assim, as noções matemáticas são geradas a partir da abstração das dimensões não determinadas da matéria sensível e, como visto, são tomadas de modo distinto das noções respectivas à ciência natural.

Retornando ao corpo da resposta do artigo terceiro, veremos que Tomás exemplifica ainda mais as diferenças entre os dois modos de abstração:

Também o todo não pode ser abstraído de quaisquer partes. Há, de fato, algumas partes das quais a noção do todo depende, quer dizer, quando o ser para tal todo equivale a ser composto por tais partes, como a sílaba se porta para com as letras e o misto para com os elementos; tais partes, sem as quais o todo não pode ser inteligido, pois entram na sua definição, são chamadas de partes da espécie e da forma. Há, porém, certas partes que são accidentais ao todo enquanto tal, como o semicírculo se porta para com o círculo. De fato, é accidental ao círculo que se tomem dele, por divisão, duas partes iguais ou desiguais, ou mesmo em maior número; mas, não é accidental ao triângulo que nele se disponham três, pois é por isto que o triângulo é triângulo. Do mesmo modo, também cabe por si ao ente humano que se encontrem nele uma alma racional e um corpo composto dos quatro elementos; daí, o ente humano não poder ser inteligido sem estas partes e ser preciso colocá-las em sua definição; donde, serem partes da espécie e da forma (p. 121-122)<sup>190</sup>

No exposto acima, Tomás retoma alguns exemplos citados, tal como o da sílaba, para reiterar que algumas partes são necessárias para inteligir o todo, enquanto outras são accidentais ao todo. Ora, por serem accidentais, essas outras partes não integram a definição que engloba o todo da essência, assim sendo, no caso do triângulo, é accidental que tenha

<sup>189</sup> Cf. SILVA, 2018b, p. 89

<sup>190</sup> *BDT*, q. 5, a. 3, resp, p. 148, lin. 203-222: “Totum etiam non a quibuslibet partibus abstrai potest. Sunt enim quedam partes ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti quod ex talibus partibus componi, sicut se habet sillaba ad litteras, et mixtum ad elementa ; et tales partes dicuntur partes speciei et forme, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius diffinitione. Quedam uero partes sunt que accidunt toti in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circulum : accidit enim circulo quod sumantur per diuisionem due eius partes equales uel inequales, uel etiam plures, non autem accidit triangulo quod in eo designentur tres linee, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini quod inueniatur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quatuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest, set hec oportet uo poni in diffinitione eius, unde sunt partes speciei et forme.”

partes iguais ou desiguais, mas é essencial que nele se encontre três partes, pois o triângulo é formado por três partes, sejam elas iguais ou desiguais. O que vale ressaltar acerca do exposto de Tomás é o fato da essência ser tomada de partes essenciais e integrais da essência do ente:

Há, assim, duas abstrações do intelecto: uma corresponde à união da forma e da matéria ou do acidente e do sujeito; é a abstração da forma da matéria sensível; outra, que corresponde à união do todo e da parte; a esta corresponde a abstração do universal do particular que é a abstração do todo – na qual se considera de maneira absoluta alguma natureza de acordo com sua noção – de todas as partes que não são partes da espécie, mas são partes accidentais. Não se encontram, porém, abstrações opostas a estas, pelas quais a parte seja abstraída do todo ou a matéria da forma; pois, a parte, ou não pode ser abstraída do todo pelo intelecto, se for das partes da matéria em cuja definição entra o todo, ou então pode ser sem o todo, se for das partes da espécie, como a linha sem o triângulo ou a letra sem a sílaba ou o elemento sem o misto. (p. 122-123)<sup>191</sup>

O trecho agora citado reitera o que já foi dito antes, ao longo do corpo da resposta, sobre as condições dos dois modos de abstração, ademais exclui qualquer possibilidade de outros modos de abstração, como no caso da matéria ser abstraída da forma, donde alguém poderia supor que uma parte que integra o todo fosse tomada ignorando as demais outras partes. No entanto, na abstração da matéria sensível, temos a possibilidade de uma forma accidental ser tomada de um sujeito, tal como a quantidade é tomada, pelo matemático, sem considerar as qualidades sensíveis da matéria sensível, pois a matemática abstrai da matéria sensível. Isso se mostra evidente quando Tomás afirma que certa forma, como no caso da forma substancial, não pode ser abstraída ignorando a matéria comum, pois ambas formam a totalidade da essência de um ente composto:

Igualmente, quando dizemos que a forma é abstraída da matéria, não se entende acerca da forma substancial porque a forma substancial e a matéria que lhe corresponde dependem uma da outra, de tal modo que uma não pode ser inteligida sem a outra, pelo fato de que o ato próprio se dá na matéria própria. (p. 123)<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> *Idem*, p. 149, lin. 239-255: “Et ita sunt due abstractiones intellectus : una que respondet unioni forme et materie uel accidentis et subiecti, et hec est abstractio forme a materia sensibili ; alia que respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio uniuersalis a particulari, que est abstractio totius in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus que non sunt partes speciei set sunt partes accidentales. Non autem inueniuntur abstractiones eis opposite, quibus pars abstraatur a toto uel materia a forma ; quia pars uel non potest abstrai a toto per intellectum si sit de partibus materie in quarum diffinitione ponitur totum, uel potest etiam sine toto esse si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo, uel littera sine sillaba, uel elementum sine mixto.”

<sup>192</sup> *Idem*, lin. 258-263: “. Similiter autem cum dicimus formam abstrai a materia non intelligitur de forma substantialis, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad inuicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit”

O ato próprio à matéria se dá pela forma substancial. Assim, ao dizer que a forma substancial de um ente composto não poder ser inteligido sem a matéria, Tomás infere que apenas as formas acidentais podem ser tomadas da matéria, e, assim, podem ser abstraídas e inteligidas:

(...) entende-se, no entanto, acerca da forma accidental, que é a quantidade e a figura, da qual a matéria sensível não pode ser abstraída pelo intelecto, visto que as qualidades sensíveis não podem ser inteligidas se a quantidade não for pré-inteligida, como é patente no caso da superfície e da cor; nem se pode inteligir que há sujeito de movimento que não seja inteligido como quantificado. Mas, a substância, que é a matéria inteligível da quantidade, pode ser sem a quantidade; donde, considerar a substância sem a quantidade pertence antes ao gênero da separação do que ao da abstração. (p. *idem*)<sup>193</sup>

A intelecção de qualidades sensíveis é apenas possível em razão da intelecção da matéria sensível. Portanto, na intelecção dessas qualidades que dependem de certas intelecções, tais como da superfície e da cor, mostra-se necessário a intelecção das dimensões quantitativas das coisas sensíveis. Contudo, estas intelecções são apenas possíveis em razão da pré-intelecção da quantidade, pois a quantidade diz respeito ao primeiro acidente na ordem dos acidentes da substância. Com efeito, uma vez inteligida a quantidade da substância, o que se segue são as qualidades sensíveis das coisas. Nota-se, assim, uma ordem nas intelecções sobre as coisas, ordem esta que é tomada segundo a substância e os acidentes que a acompanham. Na ordem das intelecções, seja no caso da consideração do todo ou da quantidade sem as qualidades sensíveis, a substância se mostra como parâmetro fundamental para as considerações das ciências especulativas. Há, portanto, na abstração do todo a consideração da substância segundo a quantidade e as qualidades sensíveis que decorrem dela; no caso da abstração da forma, temos a substância e as quantidades isentas das qualidades sensíveis. Por outro lado, há um terceiro caso em que a substância é considerada *per se*, ou seja, sem a quantidade e sem o que decorre dela; quanto a essa operação, diz respeito à separação, ao invés de um modo de abstração. Este adendo, feito por Tomás na última passagem citada por nós, busca estabelecer, segundo as operações do intelecto, os dois modos de abstração e um terceiro modo distinto de operações

---

<sup>193</sup> *Idem*, lin. 263-274: “set intelligitur de forma accidentalī, que est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrai non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non preintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore ; nec etiam potest intelligi esse subiectum motus quod non intelligitur quantum. Substantia autem, que est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate ; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis.”

abstrativas. Assim, a consideração *per se* da substância não pode ser tomada por um modo de abstração:

Encontra-se, portanto, uma tríplice distinção na operação do intelecto: uma, de acordo com a operação do intelecto que compõe e divide, que é chamada propriamente de separação; esta compete à ciência divina ou metafísica; outra, de acordo com a operação pela qual são formadas as quiddidades das coisas, que é a abstração da forma da matéria sensível; esta compete à matemática; a terceira, de acordo com esta mesma operação, [que é a abstração] do universal do particular; esta compete à física e é comum a todas as ciências, porque em toda ciência deixa-se de lado o que é acidental e toma-se o que é por si. Alguns, como os pitagóricos e os platônicos, por não terem entendido a diferença das duas últimas em relação à primeira, caíram no erro, sustentando [entidades] matemáticas e universais separados dos sensíveis. (p. 123-124)<sup>194</sup>

O excerto acima é a última passagem do corpo da resposta de Tomás ao artigo terceiro. Podemos notar a conclusão de Tomás segundo o que foi dito no início da resposta ao artigo, assim o que o autor nomeia como “uma tríplice distinção na operação do intelecto” acompanha a divisão feita sobre as operações do intelecto logo no início da resposta. Para tanto, notam-se três operações possíveis ao intelecto: [i] separação; [ii] abstração da forma da matéria sensível; e [iii] a abstração do universal do particular. As três operações são relacionadas às três ciências especulativas, buscando, assim, estabelecer o modo de proceder de cada uma das partes especulativas da filosofia. Ademais, o modo como Tomás elenca as três operações, e conseqüentemente as três ciências especulativas, diz respeito ao distanciamento da matéria e do movimento. Ao citar: a metafísica ou ciência divina, depois a matemática e, por fim, a ciência natural ou física, temos uma ordem de dependência em relação à matéria. Em relação à metafísica, temos aquelas coisas cuja constituição não depende da matéria; no caso da matemática, esta ciência se vale da matéria inteligível ao abstrair da matéria sensível; por fim, temos a física que considera a matéria sensível ao abstrair da matéria individual. Com efeito, não há um terceiro modo de abstração, pois a metafísica não trata da matéria, ou seja, quanto ao ser, o seu sujeito não é dito ser na matéria, ao contrário das outras duas ciências especulativas. De modo que a metafísica tem o seu proceder de modo distinto dos processos abstrativos listados.

---

<sup>194</sup> *Idem*, lin. 275-290: “Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio inuenitur : una secundum operationem intellectus componentis et diuidentis, que separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuine siue metaphisice ; alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, que est abstractio forme a materia sensibili, et hec competit mathematice ; tertia, secundum eandem operationem, uniuersalis a particulari, et hec competit etiam phisice et est communis omnibus scientiis, quia in omni saentia pretermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et uniuersalia a sensibilibus separata, ut Pittagoras et Platonici.”



Contudo, há o que diz Tomás sobre o primeiro modo de abstração, que diz respeito à física e às demais ciências. Ao dizer que essa operação diz respeito à física e é comum a todas as ciências, cabe cogitarmos qual o papel desse primeiro modo de abstração nas outras duas operações, que dizem respeito à matemática e à metafísica. A justificativa dada por Tomás, ao dizer que o primeiro modo de abstração é comum a todas as ciências, está no fato da ciência tomar o que é por si em vez do que é accidental. Por essa razão, o primeiro modo de abstração visa o caráter universal das coisas particulares, considerando as partes essenciais que formam o todo respectivo. De certo, se considerarmos o modo como cada ciência abstrai, teremos, primeiro, a intelecção do todo que diz respeito à abstração da matéria particular em vista da matéria sensível. A matéria sensível, como foi dito no capítulo segundo, é o resultado do processo de abstração que visa o universal do particular. Quanto ao ser resultado da abstração do todo, a matéria sensível diz respeito à noção de matéria que abarca os entes compostos. Logo, a primeira operação considera, no que se refere ao objeto, o ente ao abstrair da matéria indicada ou individual, no entanto cabe notar que essa abstração não prescinde totalmente da matéria, pois considera a matéria comum ou sensível dos entes materiais, isto é, esse primeiro modo de abstração prescinde – restritamente – da matéria indicada, mas considera, como objeto, a matéria sensível.

Assim, essa consideração acerca da matéria sensível parece-nos ser a base para a abstração da forma da matéria, pois o segundo modo de abstração, respectivo à matemática, toma da matéria sensível a matéria inteligível<sup>195</sup>, ignorando, então, as qualidades sensíveis pertencentes à primeira. Todavia, se considerarmos isso, não seria necessário afirmar que a abstração da forma da matéria depende, de algum modo, da abstração do todo? Ou seja, a base para a abstração matemática depende, portanto, do primeiro modo de abstração, que diz respeito ao todo. Este primeiro modo de abstração que visa, segundo Geiger, a mera quiddidade da coisa, é a base para as considerações das outras ciências, em especial, da matemática, que depende da matéria sensível. Ainda, segundo Geiger, a inteligência não busca primeiro distinguir as coisas, mas apreender a inteligibilidade da realidade<sup>196</sup>, omitindo os traços accidentais ao reter o que é por si nas coisas. Há, portanto, a apreensão de algo geral pelo intelecto, abstraindo do individual aquilo que é universal. A partir disso, temos o que é adequado à inteligência e a base para distinções e julgamentos do intelecto. Porém, como dissemos, a matéria sensível é resultado da abstração que

---

<sup>195</sup> Cf. *BDT*, q. 5, a. 3, ad 4<sup>m</sup>

<sup>196</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 11-12

visa o todo, isto é, o universal do particular. Assim, o segundo modo de abstração dependerá do primeiro modo listado, caso contrário não seria possível à matemática abstrair da matéria sensível, pois esta ciência depende do resultado do primeiro modo de abstração. Com efeito, temos o universal tomado do ente individual composto de matéria e forma, logo, neste processo, teríamos a matéria sensível como item necessário desta totalidade apreendida. No entanto, no caso da matemática, as condições aparentam ser distintas do primeiro modo de abstração, pois, como dito acima, a matemática abstrai da matéria sensível, em contrapartida da matéria individual.

Dado isso, cumpre notar a diferença da matéria em cada modo de abstração, tanto no que diz respeito à condição que cada uma abstrai, como naquilo que o intelecto considera como seus objetos. Para tanto, Tomás elenca três condições para a matéria: a) individual, b) sensível e c) inteligível. Essas três condições da matéria dizem respeito aos modos de abstração no que tange aos sujeitos e objetos das ciências. Em vista disso, nas ciências da física e da matemática cada condição da matéria diz respeito ao que elas tratam e consideram. Na física ou ciência natural, temos a realidade da matéria individual como condição do seu sujeito, ou seja, o modo como ela trata das coisas, mas, quanto ao seu objeto, temos a matéria sensível como condição abstraída da matéria individual; por outro lado, no caso da matemática, temos a matéria sensível como condição do seu sujeito, mas, uma vez abstraída a forma da quantidade da matéria sensível, teríamos como resultado da abstração matemática a matéria inteligível.

Segundo Landim, Tomás distingue dois modos de abstração: a abstração precisa e a abstração não-precisa<sup>197</sup>. Para esse comentador, uma abstração é considerada precisa quando exclui a matéria que singulariza a forma, ou seja, o princípio de individuação e não-precisa quando a abstração inclui a matéria comum em suas considerações, isto é, “uma abstração que não inclui, sem, no entanto, excluir, as características individuais do objeto”<sup>198</sup>. Desse modo, a abstração do universal a partir do particular considera seus objetos negligenciando as características individualizantes determinadas pela matéria indicada. O que significa afirmar, segundo Landim, que essa abstração “não exclui aquilo que ela não inclui determinadamente”<sup>199</sup>. A título de exemplo, temos a noção de homem, que diz respeito a todo indivíduo da espécie homem, sem, no entanto, se referir, determinadamente, a um indivíduo em específico. Assim, pelo termo homem, abstraído de modo

---

<sup>197</sup> Cf. LANDIM, 2009, p. 416

<sup>198</sup> Cf. LANDIM, 2009, p. 416-417

<sup>199</sup> Cf. LANDIM, 2009, p. 417

não-precisivo, podemos estabelecer o todo, ou seja, a noção de homem que se refere, indeterminadamente, a qualquer homem particular<sup>200</sup>. Logo, na abstração não-precisiva considera-se a essência específica de um indivíduo, prescindindo dos princípios individualizantes. Contudo, como aponta Landim, não se pode abstrair do todo as partes que são essenciais à forma, por outro lado as partes acidentais, denominadas partes da matéria de um determinado todo, são passíveis de serem abstraídas<sup>201</sup>. A fim de explicitarmos isso, cabe retornarmos ao exemplo do arrebicado e do curvo. Nesse exemplo, temos a possibilidade de certas intelecções serem tomadas prescindindo de outras, como no caso do curvo, que pode ser abstraído e inteligido sem a matéria, contudo, no caso do arrebicado, não podemos excluir a intelecção de nariz da intelecção de arrebicado. Com efeito, ao abstrair a noção de arrebicado, faz-se necessário considerarmos a noção de nariz, ou seja, a abstração de arrebicado diz respeito ao “nariz arrebicado”, pois arrebicado diz respeito à forma do nariz, e, assim, não pode ser abstraído como parte da forma desse todo. Mas, como afirma Landim, há condições em que a essência específica ou genérica pode ser abstraída das condições materiais individualizantes, como no caso do vermelho da maçã, da forma côncava do nariz ou da letra em relação à sílaba<sup>202</sup>. Nesses casos, não se faz necessário uma intelecção anterior, como no caso de “nariz arrebicado”.

Esses dois modos, citados acima, dizem respeito à abstração não-precisiva e precisiva. Em suma, temos a abstração não-precisiva, como resultado da apreensão das quididades ou dos termos universais como “homem”, que prescinde da matéria indicada, mas que considera a matéria sensível como parte integral do todo de uma quididade; e a precisiva capaz de prescindir da matéria sensível, aumentando o nível de generalidade, ao considerar restritamente as condições formais de algo, ignorando, assim, determinações individuais e materiais. Desse modo, é possível abstrair noções como o curvo, o côncavo, o vermelho ou a letra ao considerarmos especificamente a quididade de cada uma dessas noções. De fato, a noção de vermelho não depende da maçã como parte integral, do mesmo modo o vermelho não diz respeito a uma parte integral da forma de maçã, pois o vermelho, assim como os outros exemplos, diz respeito a um acidente da maçã, ou seja, esses exemplos são partes da matéria; e, não são, portanto, partes essenciais da forma de um determinado ente. Como último exemplo, temos a quididade de homem, que engloba matéria e forma, no caso da matéria, temos ossos e carnes de maneira não determinada,

---

<sup>200</sup> Cf. LANDIM, 2009, p. 417-418

<sup>201</sup> Cf. LANDIM, 2009, nota 23

<sup>202</sup> Cf. *idem*

considerados, assim, de modo absoluto, contudo a essência de homem pode também significar a noção “humanidade” e ser tomada a modo de parte, pois um homem individual tem como quiddidade a junção da animalidade e da humanidade, mas cumpre notar que é a humanidade que faz com que esse homem individual seja, especificamente, homem, ou seja, a noção humanidade significa exclusivamente aquilo pelo qual esse homem individual é homem<sup>203</sup>. Considerando o exemplo acima, podemos afirmar o seguinte: abstrair de um individual de nome Sócrates a noção de homem diz respeito a uma abstração não-precisiva, ou do universal do particular, por outro lado ao abstrair a noção de humanidade, teremos uma abstração precisiva, ou da forma da matéria sensível, pois, nesse segundo caso, a noção de humanidade prescinde de toda designação da matéria.

Quanto à abstração matemática, vale notar a possibilidade, dessa ciência, de prescindir da matéria sensível, afastando-se, de algum modo, de certas condições da matéria. Assim, o que se pode notar é o fato de as considerações matemáticas não dependerem de instâncias da matéria, tal como no primeiro modo de abstração. Logo, as intelecções matemáticas não dependem da matéria ao considerar seus objetos especuláveis, pois prescindem de duas condições da matéria: da matéria indicada e da matéria sensível. Desse modo, podemos afirmar que as intelecções matemáticas são obtidas por abstração precisiva, pois a quantidade, primeira na ordem dos acidentes, pode ser abstraída sem a matéria sensível, ou seja, a intelecção das quantidades não depende da matéria sensível como parte de sua forma.

### **3.3.1 Abstração e separação**

As considerações dessas três ciências buscam, portanto, se afastar de certas condições da matéria. No entanto, ao consideramos a substância sem a quantidade, não teríamos o que diz respeito à matemática, pois a matemática considera a quantidade da substância sem as qualidades sensíveis. Assim sendo, teríamos uma operação distinta da abstração, pois, se a quantidade não for pré-inteligida junto à substância, não teríamos qualquer condição material na substância. Ora, uma vez ignorada radicalmente a quantidade e, por conseguinte, as qualidades sensíveis, não teríamos condições materiais para a substância, e, assim, não mais falaríamos de abstrações, mas seria necessário supormos outra operação intelectual. Quanto a isso, há o que Tomás diz acerca da separação, que não se baseia na matéria individual ou sensível. Geiger é categórico quanto a isso, ao afirmar

---

<sup>203</sup> Cf. *DEE*, cap. II

que: considerar a substância sem a quantidade é uma separação ao invés de uma abstração<sup>204</sup>. Com efeito, a ciência que estuda as coisas divinas, não tem o ser do seu sujeito na matéria, de modo que toda consideração acerca das coisas divinas será tomada a partir daquilo que é comum e não material.

Ademais, a operação de separação e os dois modos de abstração supracitados poderiam ser ditos segundo uma sobreposição de abstrações, como se a abstração realizasse operações gradativas da matéria. A princípio, nas considerações das ciências especulativas é possível afirmar certo distanciamento da matéria: como o primeiro modo de abstração visa meramente a inteligibilidade e quiddidade da coisa sensível, e se trata de algo comum à todas as ciências<sup>205</sup>, supor-se-ia que as demais operações, tais como da matemática e metafísica, avançariam em seu proceder ao tomar certo grau da matéria. Ora, nota-se, no que já foi exposto, que há condições distintas nas três ciências, em especial nos dois modos de abstração supracitados. Acerca do que foi dito, faz-se necessário elencarmos algumas consequências e questionamentos dessa posição: primeiro, há um único momento em que Tomás faz referência ao termo grau ao longo da resposta do artigo terceiro<sup>206</sup>, no entanto, como observa Nascimento, o emprego do termo grau, por Tomás, não diz respeito à operação do intelecto, mas é empregada em um uso quantitativo para tratar diferenças qualitativas<sup>207</sup>. A expressão: “a coisa inteligida ocupa um certo grau entre os entes”, não diz respeito, segundo Nascimento, a um caráter psicológico ou epistemológico, ou seja, de conhecimento intelectual, mas tange à ontologia do ente<sup>208</sup>; ademais, seria necessário afirmar de que a metafísica também se vale de um processo abstrativo próprio, no entanto o caráter imaterial do sujeito da metafísica parece nos conduzir ao contrário disso, ou seja, se a metafísica trata do ente comum e das realidades separadas da matéria, qual a razão em afirmar uma abstração metafísica? A saber, não teríamos como consequência a redução do sujeito da metafísica a algo material? Quanto aos dois modos de abstração, a matemática não repete o mesmo modo de abstração da física visando outros objetos especuláveis, mas considera a partir da matéria sensível seus objetos, isto é, não há propriamente a repetição de uma operação visando outros objetos. Assim,

---

<sup>204</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 11-12

<sup>205</sup> Cf. *BDT*, q. 5, a. 3, resp

<sup>206</sup> Cf. nota 165

<sup>207</sup> Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 40

<sup>208</sup> Cf. *idem*

segundo Silva, o objeto da física é tomado em razão da abstração do todo integral inteligível, ao invés de se valer de um “grau de abstração formal”<sup>209</sup>. Quanto à matemática, essa ciência não procede de modo gradativo em relação ao todo tomado no primeiro modo de abstração, mas se vale de certa condição da matéria, distinta da do caso da física, ao considerar seus objetos. Ademais, também não seria adequado afirmar que uma única operação de abstração diz respeito tanto à matemática quanto à física, mesmo que em ambas o processo abstrativo seja necessário. De todo modo, o problema dos graus de abstração está no fato das operações do intelecto serem reduzidas a uma única operação intelectual. Este é o ponto que conclui Geiger, ao afirmar que a doutrina da abstração de Tomás não se reduz a uma única operação, pois ela se repetiria em três níveis diferentes a partir de uma mesma operação uniforme<sup>210</sup>. Quanto a isso, seria o mesmo que afirmar que a abstração da matéria seria única para todas as ciências e que se repetiria visando certos graus de distanciamento da matéria.

Parece-nos que esta posição não nega a diferença entre os objetos das ciências especulativas, no entanto reduz a base da abstração das ciências, comprometendo a posição de Tomás no que diz respeito aos sujeitos das ciências especulativas e à pluralidade das operações intelectuais humanas. Ora, como vimos na resposta de Tomás ao artigo terceiro, parte da argumentação de Tomás baseia-se na distinção das operações do intelecto, assim sendo como poderíamos reduzir o intelecto a uma única operação? Com efeito, Tomás busca apresentar as operações que o intelecto é capaz de realizar, visando o proceder de cada ciência especulativa. Portanto, as operações intelectuais não são dissonantes ao modo como cada ciência procede, desse modo se é possível a uma ciência proceder de determinada maneira é, certamente, em razão das operações que o intelecto pode realizar; além disso, a diversidade de operações intelectuais justifica a possibilidade das partes da filosofia especulativa de proceder de modo específico no que consideram sobre o ente, ou seja, há um modo especial de consideração em cada ciência.

Posto isso, o texto de Tomás não qualifica propriamente posições relativas aos graus de abstração, no entanto poderíamos cogitar uma preocupação mais genuína quanto ao tema das operações do intelecto e das ciências especulativas, sobretudo no que diz respeito à operação que condiz ao proceder da metafísica. Como alertamos acima, supor graus de abstração nas operações intelectivas nos conduziria à necessidade de afirmar que a metafísica, que trata das coisas separadas da matéria e do movimento, também se valeria

---

<sup>209</sup> Cf. SILVA, 2011. p. 200

<sup>210</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 38

de um processo abstrativo. Todavia, convém recordarmo-nos que Tomás não cita um terceiro modo de abstração, mas uma terceira operação: chamada de separação. Ainda assim, poderíamos questionar se há algum papel ou dependência da abstração na ciência metafísica, contudo há de se considerar se isso poderia nos levar a afirmar que a metafísica não trata totalmente daquilo que é separado da matéria e do movimento. Enfim, quanto a isso, o artigo quarto e último da questão de número cinco dedica-se a questionar se a metafísica ou ciência divina, de fato, trata das coisas separadas da matéria e do movimento.

## CAPÍTULO 4

### CIÊNCIA DIVINA: ABSTRAÇÃO X SEPARAÇÃO

O artigo quarto encerra a abordagem proposta na questão 5. O último artigo dessa questão tratará do modo como a ciência divina procede em relação à matéria e o movimento. Inicialmente, há o enunciado de que: “a ciência divina não trata daquilo que é separado da matéria e do movimento”<sup>211</sup>, isto é, esta ciência parece depender da matéria e do movimento ao tratar as coisas. No entanto, Tomás colocará em xeque o enunciado ao questionar, no início do corpo da resposta, qual ciência deve ser chamada de divina. Desse modo, o que veremos é o caráter duplo da teologia e, assim, duas possibilidades de tratar as coisas divinas.

#### 4.1 A ciência divina no que diz respeito à matéria e ao movimento

Os argumentos do artigo quarto buscam enfatizar a necessidade por parte da ciência divina de considerar a matéria e o movimento. Assim sendo, as coisas divinas deveriam ser tratadas segundo a matéria e o movimento, em decorrência disso alguns argumentos negam o caráter imaterial da ciência divina. Contudo, cumpre notar que Tomás utiliza certas variações do termo abstração, que ora inferem na operação de abstração propriamente dita e em outras como coisas abstraídas segundo o ser, ou seja, separadas da matéria e do movimento. Nota-se, assim, um uso mais próximo ao empregado por Boécio, ao longo do segundo capítulo sobre a *Trindade* apresentado por Tomás, além da concepção aristotélica de abstração, ou seja, como operação intelectual propriamente dita.

Dadas as ressalvas, o argumento primeiro do artigo quarto afirma que a ciência divina não trata daquilo que é separado da matéria e do movimento, pois o conhecimento das coisas divinas depende do âmbito sensível:

Quanto ao quarto, argumenta-se da seguinte maneira: parece que a ciência divina não trata das coisas separadas do movimento e da matéria. De fato, a ciência divina parece se ocupar sobretudo de Deus. Ora, não podemos chegar ao conhecimento de Deus senão pelos efeitos visíveis, que estão estabelecidos na matéria e no movimento, de acordo com Romanos 1, 20: “De fato, o que é invisível dele” etc. Portanto, a ciência divina não abstrai da matéria e do movimento. (p. 128)<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> Cf. *BDT*, q. 5, a. 4, arg. 1

<sup>212</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, arg. 1, p. 151, lin. 1-8: “Ad quantum sic proceditur : uidetur quod scientia diuina non sit de rebus a motu et materia separatis. Scientia enim diuina maxime uidetur esse de Deo. Set ad Dei cognitionem peruenire non possumus nisi per effectus uisibiles, qui sunt I in materia et motu constituti : Ro. I " Inuisibilia enim ipsius " etc. Ergo scientia diuina non abstrait a materia et motu.”



O fato de a ciência divina ocupar-se de algo separado da matéria e do movimento, como no caso de Deus, não a isenta de recorrer ao sensível. Com efeito, o argumento afirma que a única via possível para o conhecimento de Deus mostra-se possível em razão dos efeitos visíveis, isto é, o conhecimento de Deus diz respeito ao movimento e às qualidades sensíveis da matéria. Assim, se a ciência divina depende da matéria e do movimento – quanto ao conhecimento de Deus – esta ciência parece tratar da matéria e do movimento. O argumento reitera isso ao citar a passagem do livro de *Romanos*, que afirma que os atributos e a natureza divina de Deus são vistos pelos homens segundo as coisas sensíveis criadas por ele. Considerando isso, o que se pode conhecer de Deus é aquilo de que é manifesto por suas obras, obras essas, que são acessíveis aos homens de modo restritamente sensível, logo, o conhecimento de Deus depende da realidade sensível, ou seja, das coisas compostas de matéria e sujeitas ao movimento. Por fim, o argumento conclui que a ciência divina não abstrai da matéria e do movimento, pois, de algum modo, depende dos dois itens citados em suas considerações. No entanto, este argumento parece-nos estranho se considerarmos o que foi dito sobre a ciência divina ao longo do artigo primeiro – quanto ao sujeito e ao objeto da ciência divina. Com efeito, o argumento parece inferir de que a ciência divina não abstrai totalmente da matéria e do movimento, assim a ciência divina trata do que é na matéria e no movimento.

Ademais, no que diz respeito ao movimento, outros argumentos inferem a necessidade de a ciência divina tratar, em certos casos, do movimento. O argumento segundo, por exemplo, afirma que o movimento também compete a Deus:

Ademais. Aquilo ao qual compete, de algum modo, o movimento, não está inteiramente separado do movimento e da matéria. Ora, o movimento compete, de algum modo, a Deus; daí, ser dito em Sabedoria 7, 22 e 24 a respeito do espírito da sabedoria que é “móvel” e “mais móvel que todos os móveis” e Agostinho diz no livro VIII Sobre o Gênesis que Deus “se move sem tempo nem lugar” e Platão sustentou que o primeiro movente move-se a si mesmo. Portanto, a ciência divina, que determina acerca de Deus, não está inteiramente separada do movimento. (p. *idem*)<sup>213</sup>

O argumento a princípio parece tratar de outra modalidade de movimento, distinto do movimento relacionado à matéria do qual as coisas sensíveis estão sujeitas. As referências ao livro da *Sabedoria* citam o “espírito da sabedoria” como o mais móvel entre

---

<sup>213</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, arg. 2, p. 151-152, lin. 9-18: “Preterea. Iilud cui aliquo modo motus conuenit non est omnino a motu et materia separatum. Set motus aliquo modo Deo conuenit ; unde dicitur Sap. VII de spiritu sapientie quod est mobilis et mobilior omnibus mobilibus, et Agustinus dicit, VIII Super Genesim, quod Deus mouet <se> sine tempore et loco, et Plato posuit primum mouens mouere se ipsum. Ergo scientia diuina, que de Deo determinat, non est omnino a motu separata.”

todos os móveis, pois a sabedoria divina parece alcançar todas as coisas<sup>214</sup>. Ao citar Agostinho, parece-nos que a hipótese, anteriormente levantada, vem a calhar, pois o movimento que compete a Deus, não depende do tempo nem do lugar; por outro lado, as coisas sensíveis determinadas pelas dimensões quantitativas se movem segundo o tempo e o lugar, condição essa que não parece ser a mesma de Deus. Ademais, há a posição de Platão, citada por Tomás, que afirma que o primeiro movente “move-se a si mesmo”, ou seja, não depende de que seja movido por outro, pois entende e ama a si mesmo<sup>215</sup>. Posto isso, o argumento conclui que a ciência divina considera também o movimento. No entanto, o movimento de que trata a ciência divina, não parece, de fato, ser o mesmo de que trata a física, pois a física trata das coisas sensíveis sujeitas ao movimento, e a ciência divina trata do movimento referente a Deus, que não diz respeito a uma sujeição potencial, ou seja, como de algo que sofre uma determinada ação.

A seguir, ainda sobre o movimento, o argumento terceiro elencará mais um item tratado pela ciência divina. Mais uma vez, podemos notar o modo como o movimento é elencado:

Ademais. A ciência divina tem de considerar não apenas acerca de Deus, mas também acerca dos anjos. Ora, os anjos se movem, quer de acordo com a escolha, pois de bons se tornaram maus, quer de acordo com o lugar, como é patente naqueles que são enviados. Portanto, aquilo acerca de que a ciência divina considera não está inteiramente separado do movimento. (p. *idem*)<sup>216</sup>

Deus e os anjos são coisas tratadas pela ciência divina, pois esta ciência trata das substâncias e inteligências espirituais. Quanto aos anjos, o argumento terceiro diz que eles se movem em razão da capacidade de escolha. No entanto, cumpre notar que essa capacidade delibera em razão de certas escolhas da vontade. Assim, no caso dos anjos, que se tornaram maus, o argumento faz referência à passagem bíblica sobre a queda dessas criaturas, que optaram, por livre escolha, a voltaram-se contra Deus. Contudo, a noção de movimento apresentada nesse caso é posta no argumento terceiro como equivalente às coisas sujeitas ao movimento tratadas pela física. De todo modo, seja no caso dos anjos

---

<sup>214</sup> Cf. *ST I*, q. 9, a. 1, ad. 2<sup>m</sup>

<sup>215</sup> A doutrina de Platão afirma que toda operação, referente ao primeiro movente, é denominada como uma forma de movimento, ou seja, entender, querer ou amar são considerados movimentos. Portanto, o fato de Deus amar e entender a si mesmo, foi denominado de que Deus move-se a si mesmo. (Cf. *ST I*, q. 9, a. 1, ad 1<sup>m</sup>)

<sup>216</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, arg. 3, p. 152, lin. 19-25: “Preterea. Scientia diuina non solum habet considerare de Deo, set etiam de angelis. Set angeli mouentur et secundum electionem, quia de bonis facti sunt mali, et secundum locum, ut patet in illis qui mittuntur. Ergo illa de quibus scientia diuina considerat non sunt omnino a motu separata.”

caídos ou no caso dos enviados, essa equivalência infere de que a ciência divina também trata do movimento e, por isso, não está inteiramente separada do movimento. Ora, o que podemos cogitar no argumento de número três é um sentido parecido ao argumento segundo, donde a noção de movimento não parece ser a mesma da tratada anteriormente acerca das coisas sensíveis.

Ainda sobre a criatura angélica, o argumento quatro elenca uma composição acerca da constituição dessas criaturas:

Ademais. Como o Comentador parece dizer no princípio da Física, tudo o que é, ou é pura matéria, ou forma pura, ou composto de matéria e forma. Ora, o anjo não é forma pura, pois assim seria ato puro, o que só cabe a Deus; nem é matéria pura; portanto, é composto de matéria e forma. Assim, a ciência divina não abstrai da matéria. (p. 128-129)<sup>217</sup>

O argumento citado parece estabelecer a constituição angélica segundo o prisma do ato e da potência, pois a forma pura é dita segundo o ato puro, isto é, segundo algo isento de potência; por outro lado, se afirmássemos uma noção de pura matéria, teríamos algo puramente potencial, como no caso da matéria prima. Mas, se o anjo não pode ser dito segundo a forma pura, pois isso só cabe a Deus, logo supor-se-ia de que há potência nas criaturas angélicas. Neste caso, a matéria assume o aspecto potencial em função da sua mutabilidade e corruptibilidade. Assim sendo, o anjo não pode ser dito matéria pura, nem forma pura; logo, assume-se de que o anjo é composto de matéria e forma, pois há algo de potência em sua constituição. Além disso, Tomás afirma que a potência, entre outros, pode ser na matéria ou sem a matéria, isto é, a potência não diz respeito apenas ao caráter de mutabilidade da matéria, mas parece ser também condição de outras coisas destituída de matéria. Ora, esse não é o caso Deus, que é dito ser ato puro, mas poderia ser o caso das criaturas angélicas. Todavia, se a matéria é parte integral do anjo, seria dita do mesmo modo do que a matéria encontrada nas coisas sensíveis? Com efeito, convém notar de que os anjos não são criaturas corruptíveis da mesma maneira que as coisas sensíveis<sup>218</sup>. Ainda assim, de modo distinto das coisas sensíveis, as criaturas angélicas, mesmo aquelas que se tornaram más em razão da escolha, são substâncias incorruptíveis, ou seja, não são passíveis de corrupção tais como os entes sensíveis, pois a corrupção que diz respeito às coisas sensíveis é possível em razão do seu caráter material. Ainda assim,

---

<sup>217</sup> *Idem*, arg. 4, p. 152, lin. 26-33: “Preterea. Vt uidetur Commentator dicere in principio Phisicorum, omne quod est, uel est materia pura, uel forma pura, uel compositum ex materia et forma. Set angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod solius Dei est; nec iterum est materia pura; ergo est compositus ex materia et forma. Et sic scientia diuina non abstrait a materia.”

<sup>218</sup> *Cf. BDT*, q. 5, a. 4, ad 4m

seja a matéria tal qual é encontrada nas coisas sensíveis, ou outra modalidade de matéria, a ciência divina tratará, segundo o argumento, da matéria em virtude da constituição an-gélica.

A partir do argumento quinto, retoma-se o sujeito da metafísica:

Ademais. A ciência divina, que é considerada como a terceira parte da filosofia especulativa, é o mesmo que a metafísica, cujo sujeito é o ente e principalmente o ente que é a substância, como é patente no livro IV da *Metafísica*. Ora, o ente e a substância não abstraem da matéria, do contrário não se encontraria nenhum ente que tivesse matéria. Portanto, a ciência divina não faz abstração da matéria. (p. 129)<sup>219</sup>

No início do argumento, podemos notar a mesma equivalência, feita anteriormente, aos termos que se referem à ciência divina: como metafísica ou teologia. A princípio, este argumento apresenta uma referência intercambiável de termos, pois cita a equivalência da noção de ciência divina com a terceira parte da filosofia especulativa, a saber, com a metafísica. A ciência metafísica tem o ente como seu sujeito, mas trata do ente que é a substância, a partir disso o argumento afirma que ambos não são abstraídos da matéria. A razão do ente e da substância não serem separados da matéria é dita em função do ente e da substância também serem compostos de matéria, pois acerca do ente e da substância há aqueles que são compostos e outros que são simples. Ora, se considerássemos que a substância e o ente estão reduzidos às coisas separadas da matéria, teríamos como consequência a inexistência de entes e substâncias materiais, ou seja, reduziríamos a constituição do ente e da substância às coisas isentas de composição de matéria.

Ainda sobre o ente como sujeito da metafísica, o argumento sexto exemplifica a matéria e o movimento como entes a serem considerados pela ciência. Quanto a isso:

Ademais. De acordo com o Filósofo no livro I dos Segundos Analíticos, cabe à ciência considerar não apenas o sujeito, mas as partes e afecções do sujeito. Ora, o ente é o sujeito da ciência divina, como foi dito; portanto, cabe-lhe considerar a respeito de todos os entes. Ora, a matéria e o movimento são certos entes. Portanto, cabem à consideração da metafísica, e assim, a ciência divina não abstrai deles. (p. *idem*)<sup>220</sup>

<sup>219</sup> *Idem*, arg. 5, p. 152, lin. 34-41: “Preterea. Scientia diuina, que ponitur tertia pars speculatiue philosophie, est idem quod. metaphisica, cuius subiectum est ens, et principaliter ens quod est substantia, ut patet in IV Metaphisice. Set ens et substantia non abstracta a materia, alias nullum ens inueniretur quod haberet materiam. Ergo scientia diuina non est a materia abstraens.”

<sup>220</sup> *Idem*, arg. 6, p. 152, lin. 42-50: “Preterea. Secundum Philosophum in I Posteriorum ad scientiam pertinet considerare non solum subiectum, set partes et passiones subiecti ; set ens est subiectum scientie diuine, ut dictum est ; ergo ad ipsam pertinet considerare de omnibus entibus. Set materia et motus sunt quedam entia. Ergo pertinent ad considerationem metaphisice, et sic scientia diuina ab eis non abstract.”

Como cabe à ciência considerar a totalidade do seu sujeito, faz-se necessário de que ela considere as partes que compõem o seu sujeito, assim como as afecções relativas a ele. Das partes e das afecções de que podem ser ditas sobre o ente, a matéria e o movimento são partes e condições dos entes compostos. Assim, ao elencar a matéria e o movimento como certos entes, isso nos levaria a afirmar que a ciência divina também trata deles, pois esta ciência trata daquilo que é ente. De todo modo, o que cabe questionarmos quanto ao sujeito da ciência é o seu caráter comum, isto é, o que se reúne no gênero ou sujeito de determinada ciência. Ora, se a matéria e o movimento são certos entes, e a metafísica trata daquilo que é ente, cabe, portanto, a esta ciência tratar de tudo aquilo que se reúne em seu sujeito; e, em razão disso, o metafísico não pode negligenciar, em suas considerações, a matéria e o movimento.

O argumento de número sete elenca o tema do movimento ao citar as causas pelas quais a ciência divina demonstra. Quanto a isso, veremos a ausência de uma causa dentre as quatro causas: formal, eficiente, material e final:

Ademais. Como diz o Comentador no livro I da Física, a ciência divina demonstra pelas três causas, isto é, a eficiente, a formal e a final. Ora a causa eficiente não pode ser considerada sem a consideração do movimento, nem, de modo semelhante, o fim, como se diz no livro III da Metafísica; donde, não se dar nenhuma demonstração por tais causas no que é de caráter matemático, pelo fato de que é imóvel. Portanto, a ciência divina não abstrai do movimento. (p. *idem*)<sup>221</sup>

Segundo o exposto, três são as causas de que se vale a ciência divina. No que diz respeito à causa eficiente, não é possível estabelecer esta causa sem o movimento, pois ela é razão de ação e agência, ou seja, daquele que age como ação de determinada coisa. Com efeito, a causa eficiente diz respeito ao agente ou artífice que é razão de causa. A título de exemplo, o escultor é a causa eficiente da estátua, pois é ele quem dá ao mármore uma determinada forma, assim como o carpinteiro ao trabalhar a madeira lhe dá a forma de mesa ou cadeira. Portanto, a causa eficiente diz respeito “a quem” age em relação à coisa criada ou produzida. Ora, se a ciência divina se ocupa de Deus, que trata do primeiro movente, seria razoável relacionar a causa eficiente, estudada pela ciência divina, com o primeiro movente. Contudo, cabe notar que ao elencar as outras duas causas: formal e

---

<sup>221</sup> *Idem*, arg. 7, p. 152, lin. 51-59: “Preterea. Sicut dicit Commentator in I Phisicorum, scientia diuina demonstrat per tres causas, scilicet efficientem, formalem et finalem. Set causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus, similiter nec finis, ut dicitur in III Metaphisice; unde in mathematicis propter hoc quod sunt immobilia, nulla demonstratio per huiusmodi causas datur. Ergo scientia diuina non abs-trait a motu.”

final, Tomás não cita a causa material, que formaria junto às demais a totalidade de causas. Com efeito, a matemática exclusivamente demonstra por causa formal, pois, pelo fato de não considerar a matéria sensível e o movimento, ela se reduz às demonstrações formais. Por outro lado, a ciência divina também não demonstra por causa material, mas se vale das outras três causas. Quanto às demonstrações materiais, apenas a física, que considera a matéria e o movimento, é capaz de tais demonstrações. Assim sendo, poderíamos cogitar que a ciência divina não trataria da matéria, mas apenas do movimento, em razão das demonstrações por causa eficiente. Aqui, mais uma vez, o movimento surge relacionado como algo que deve ser tratado pela ciência divina, no entanto o movimento não está ligado à causa material, mas ao caráter eficiente das causas. Como em outros argumentos já citados, busca-se salientar certas modalidades do movimento como algo a ser tratado pela ciência divina.

Por fim, o oitavo e último argumento afirmará que, acerca da diversidade de coisas que trata a ciência divina, esta ciência também deve tratar da matéria e do movimento:

Ademais. Na teologia determina-se acerca da criação do céu e da Terra, dos atos dos entes humanos e de muito mais deste tipo, que contêm em si matéria e movimento. Não parece, portanto, que a teologia abstrai da matéria e do movimento. (p. *idem*)<sup>222</sup>

O último argumento infere uma diversidade de coisas que podem ser tratadas pela ciência divina. De tal modo, seja sobre a criação ou acerca dos atos dos entes humanos, a matéria e o movimento dizem respeito às coisas listadas pelo argumento; assim, mais uma vez, nega-se a possibilidade de a ciência divina não tratar da matéria e do movimento, ou seja, o argumento nega que a ciência divina se ocupa, especificamente, de coisas separadas da matéria e do movimento.

De modo geral, os argumentos citados listam uma diversidade de coisas e condições que são tratadas pela ciência divina. Nota-se, nas conclusões dos argumentos, o empenho em inferir a matéria e o movimento como condições de que se ocupa a ciência divina. Por essa razão, conclui-se que a ciência divina não trata daquilo que é separado ou abstraído da matéria e do movimento. Em certos momentos, os argumentos relacionam Deus ou os anjos, em outros o próprio ente, como sujeito ou como aquilo que se ocupa a ciência divina. Posto isso, poderíamos cogitar se Deus e os anjos também são tomados

---

<sup>222</sup> *Idem*, arg. 8, p. 152, lin. 60-64: “Preterea. In theologia determinatur de creatione celi et terre et actibus hominum et multa huiusmodi que in se materiam et motum continent. Ergo non uidetur theologia a materia et motu abstraere.”

como sujeitos da ciência divina, ou se a partir do ente ou ente comum, a ciência divina trata de Deus e dos anjos. Assim, cabe termos em vista se a ciência divina trata diretamente de Deus e dos anjos ou trata dessas realidades a partir da noção de ente comum.

Por outro lado, ao longo dos três argumentos contrários, notaremos as condições e o modo como a ciência divina trata daquilo que lhe diz respeito. Em sentido contrário aos argumentos já apresentados, cumpre notar o caráter imaterial e imóvel das coisas tratadas pela ciência divina. Quanto a isso, os argumentos contrários apoiam-se na *Metafísica* de Aristóteles para afirmar que a ciência divina trata do imaterial e imóvel, e, como se verá, a matéria e o movimento serão descartados como coisas a serem tratados pela ciência divina.

No primeiro argumento contrário:

Em sentido contrário está que o Filósofo diz no livro VI da *Metafísica* que a “filosofia primeira se ocupa do que é separável”, quer dizer, da matéria, “e imóvel”. Ora, a filosofia primeira é a ciência divina, como se diz no mesmo lugar. Portanto, a ciência divina é abstraída da matéria e do movimento. (p. 129-130)<sup>223</sup>

No exposto, podemos notar que a metafísica também é conhecida como filosofia primeira. Essa identificação, entre filosofia primeira e ciência divina, já se mostrou presente no artigo primeiro. Com efeito, a filosofia primeira ou ciência divina ocupa-se daquilo que é separado da matéria, ademais, ao dizer imóvel, pressupõe-se que esta ciência trate daquilo que é, além de imaterial, isento de movimento, ou seja, esta ciência trata das coisas que são separadas da matéria e do movimento. Dado isso, a conclusão do argumento diz que a ciência divina é abstraída da matéria e do movimento, pois não trata daquilo que é na matéria e sujeito ao movimento, tais como as coisas sensíveis.

Ademais, os entes separados da matéria e do movimento são ditos como os mais nobilíssimos, desse modo, quanto à hierarquia que diz respeito à similitude para com Deus, eles são mais nobres do que os entes compostos de matéria e sujeitos ao movimento:

Ademais. A ciência nobilíssima ocupa-se dos entes nobilíssimos. Ora, a ciência divina é nobilíssima. Como, pois, os entes imateriais e imóveis são nobilíssimos, a ciência divina se ocupará deles. (p. 130)<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> *Idem*, sc 1, p. 152, lin. 65-70: “Set contra est quod Philosophus dicit in VI Metaphisice quod prima philosophia est circa separabilia, scilicet a materia, et immobilia. Prima autem philosophia est scientia diuina, ut ibidem dicitur. Ergo scientia diuina est abstracta a materia et motu.”

<sup>224</sup> *Idem*, sc 2, p. 152, lin. 71-74: “Preterea. Nobilissima scientia est de nobilissimis entibus. Set scientia diuina est nobilissima. Curn ergo entia immaterialia et immobilia sint nobilissima, de eis erit scientia diuina.”

Segundo o exposto, referente ao segundo argumento contrário, a ciência divina é por excelência aquela que trata das coisas imateriais e imóveis em razão da sua nobreza. Há, portanto, uma especificação na ciência divina e naquilo que ela trata. Mas, quanto ao argumento, cumpre notar que a ciência divina trata daquilo que é imaterial e imóvel. Ponto que condiz com a conclusão do primeiro argumento contrário.

O terceiro e último argumento contrário elenca as mesmas condições imateriais e imóveis quanto àquilo que trata a ciência divina, pois cita os princípios e as causas primeiras:

Ademais. O Filósofo diz no princípio da *Metafísica* que a ciência divina se ocupa dos primeiros princípios e causas. Ora, estes são imateriais e imóveis. Portanto, a ciência divina se ocupa de algo deste tipo. (p. *idem*)<sup>225</sup>

Como no primeiro argumento, o terceiro também recorre à *Metafísica* de Aristóteles, mas o que é interessante no terceiro argumento é o fato dos primeiros princípios e causas serem tomados como aquilo de que se ocupa a ciência divina.

Posto isso, podemos cogitar, quanto aos argumentos contrários, que a ciência divina trata das causas primeiras e dos primeiros princípios, além dos entes mais nobres. O ponto principal dos argumentos contrários, quanto ao sujeito da ciência divina, é o caráter imaterial e imóvel das coisas que trata esta ciência.

#### **4.2 Os princípios da ciência divina**

A resposta de Tomás ao artigo quarto não visa responder diretamente o que foi postulado no artigo agora tratado, mas questiona, inicialmente, qual ciência deve ser chamada de divina, ou seja, qual ciência é capaz de tratar propriamente das coisas divinas. É interessante notar que, no início do corpo da resposta, Tomás parece se desviar do que foi postulado no artigo, ao questionar: “qual ciência” deve ser chamada de divina, como se houvesse tantas outras capazes de tratar das coisas chamadas divinas. Na exposição ao capítulo 2 de Boécio e nos artigos já tratados, Tomás buscou explorar o modo de proceder de cada ciência, isto é, o modo de proceder de cada ciência no que diz respeito ao sujeito e ao objeto. Assim sendo, poderíamos cogitar que o mesmo empenho seria perseguido agora pelo autor, no entanto o início da resposta levantará uma outra questão:

---

<sup>225</sup> *Idem*, sc 3, p. 152, lin. 75-79: “Preterea. Philosophus dicit in principio Metaphisice quod scientia diuina est de primis principiis et causis. Huiusmodi autem sunt immaterialia et immobilia. Ergo de talibus est scientia diuina.”



Resposta. É preciso dizer, que para o esclarecimento desta questão é necessário saber qual ciência deve ser chamada de ciência divina. Ora, é preciso saber, que qualquer ciência que considera algum gênero-sujeito, é necessário que considere os princípios deste gênero, pois a ciência não se perfaz senão pelo conhecimento dos princípios, como é patente pelo Filósofo no princípio da Física. (p. 130)<sup>226</sup>

Segundo Aertsen, o início da resposta de Tomás tem como ponto de partida, além de citar o *genus subiectum*, uma proposição que diz respeito à noção de ciência de modo geral<sup>227</sup>. Com efeito, o sujeito de qualquer ciência depende de certos princípios e condições, assim, na passagem, podemos cogitar que Tomás busca estabelecer o sujeito da ciência divina, a saber, do que tal ciência trata e quais as condições desse sujeito. Para tanto, parece-nos que a chave dessa investigação diz respeito ao gênero desses princípios. Nas palavras de Tomás:

Ora, há dois gêneros de princípios. De fato, há alguns que, tanto são em si mesmos certas naturezas completas como não menos são princípios de outros, como os corpos celestes são certos princípios dos corpos inferiores e os corpos simples, dos corpos mistos; desse modo, estes não são considerados somente nas ciências na medida em que são princípios, mas também na medida em que são certas coisas em si mesmos. (p. *idem*)<sup>228</sup>

Nota-se, segundo o exposto, a divisão do gênero segundo: [a] princípios e naturezas incompletas; e [b] coisas em si mesmas, ou seja, naturezas completas. Os exemplos de Tomás, quanto aos corpos, buscam exemplificar esses dois gêneros citados. Assim sendo, temos os corpos celestes como princípios dos corpos inferiores e os corpos simples como princípios dos corpos mistos, no entanto os corpos celestes e os corpos simples são também naturezas completas, o que nos leva a cogitar que há dois modos de tratar essas coisas, a saber, segundo a natureza delas e enquanto são princípios para outros. Divide-se, portanto, no que diz respeito à natureza da coisa ou segundo o princípio, ou seja, enquanto é princípio de outra. Contudo, cabe aos dois gêneros serem tratados por uma única ciência? Isto é, os dois modos permitem a possibilidade de duas ciências distintas?

O que se segue na resposta de Tomás concorda com a segunda possibilidade listada por nós, como se verá a seguir:

<sup>226</sup> *Idem*, resp, p. 153, lin. 80-87: “Responsio. Dicendum, quod ad euidenciam huius questionis scire oportet que scientia diuina scientia dici debeat. Sciendum siquidem est quod quecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio Phisicorum.”

<sup>227</sup> Cf. AERTSEN, 2003, p. 122

<sup>228</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, resp, p.153, lin. 87-95: “Set principiorum duo sunt genera. Quedam enim sunt que et sunt in se ipsis quedam nature complete, et sunt nichilominus principia aliorum, sicut corpora celestia sunt quedam principia inferiorum corporum, et corpora simplicia corporum mixtorum; et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, set etiam ut sunt in se ipsis res quedam.”

Por isso, não se trata deles somente na ciência que considera aquilo que é principiado, mas também têm por si uma ciência separada, assim como uma certa parte da ciência natural, distinta daquela em que se determina acerca dos corpos inferiores, trata dos corpos celestes, e distinta daquela na qual se trata dos corpos mistos, uma acerca dos elementos. Há, porém, certos princípios que não são em si mesmos naturezas completas, mas somente princípios de naturezas; assim como a unidade do número, o ponto da linha e a forma e a matéria do corpo físico; donde, princípios deste tipo não serem tratados senão na ciência em que se trata do que é principiado. (p. 130-131)<sup>229</sup>

Na ciência natural os corpos inferiores podem ser tratados segundo a sua própria natureza, no entanto, ao se ocupar dos corpos celestes, a ciência natural não os trata como naturezas completas, mas os trata enquanto são princípios para os corpos inferiores. Logo, a ciência natural não se ocupa dos corpos celestes segundo a natureza ou quiddidade deles, mas os trata visando aquilo que é princípio para os corpos inferiores. Assim, o exemplo da ciência natural ilustra o que Tomás nomeia de ciência separada. E o mesmo se segue com os demais exemplos, pois a unidade é princípio do número, o ponto para linha e a forma e matéria como as partes que constituem o corpo físico, e, assim, também são tomados como princípios. Portanto, para tratar desses princípios de naturezas, Tomás justifica a necessidade de uma ciência específica para tratar desse gênero-sujeito.

Após a divisão desses gêneros, a resposta ao argumento elencará mais uma divisão, no entanto a divisão que se seguirá diz respeito aos modos como os princípios podem ser ditos comuns. Para isso, Tomás recorrerá a Avicena ao afirmar que há dois modos para os princípios, mas o que norteará essa divisão é o modo como podemos tomar aquilo que é dito comum segundo os princípios de um determinado gênero. Nos exemplos citados acima, temos os princípios que dizem respeito às coisas que tratam a ciência natural e a matemática, por outro lado o que Tomás visa agora diz respeito aos princípios que são comuns ao ente:

No entanto, assim como há certos princípios comuns de cada gênero determinado, que se estendem a todos os princípios daquele gênero, assim também todos os entes, na medida em que se reúnem no ente, têm certos princípios que são princípios de todos os entes. Ora, estes princípios podem ser chamados de comuns de dois modos, de acordo com Avicena na

---

<sup>229</sup> *Idem*, lin. 95-107: Et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia que considerat ipsa principiat, set etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus celestibus est quedam pars scientie naturalis preter illam in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis preter illam in qua tractatur de corporibus mixtis. Quedam autem sunt principia que non sunt nature complete in se ipsis, set solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri, et punctus lineae, et forma et materia corporis phisici ; unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia in qua de principiat agitur.”

sua *Sufficiência*. De um modo, por predicação, como se digo o seguinte: “a forma é comum a todas as formas”, porque predica-se de qualquer delas. De outro modo, por causalidade, assim como dizemos que o Sol, numericamente uno, é princípio para tudo que pode ser gerado. (p. 131)<sup>230</sup>

O que se pretende nessa passagem é definir aquilo que é comum ao ente. Com efeito, um gênero é determinado com base nos princípios que se reúnem nele, assim também há certas coisas que são comuns a todos os entes, enquanto se reúnem no ente; logo, o escopo da passagem acima se aplica aos princípios que são comuníssimos ao ente. Quanto ao que é comum, têm-se o que pode ser dito de duas maneiras: primeiro, temos o que é comum por predicação, assim sendo, no exemplo de Tomás: “a forma é comum a todas as formas”, temos o fato da forma se predicar de todas as formas, logo podemos notar um exemplo de comunidade; ou seja, a noção de forma, assim aplicada, diz respeito a qualquer forma. Portanto, a partir de uma noção universal, há aquilo que pode ser dito acerca de muitos. Mas, na passagem acima, Tomás cita outro modo que pode ser tomado como comum, a saber, a partir daquilo que pode ser tomado como princípio de outros. Quanto a esse segundo modo, temos o que é dito no exemplo do Sol, que, numericamente uno, é princípio para uma pluralidade ou multiplicidade de coisas, pois o Sol é princípio para todas as coisas que podem ser geradas segundo a natureza. Contudo, a noção de Sol, enquanto princípio para geração, não diz respeito ao que pode ser dito por muitos, ou seja, não se trata, neste exemplo, de um modo de predicação, mas se têm aquilo que é comum por causalidade, isto é, como causa de uma multiplicidade de coisas.

Assim sendo, aquilo que é comum pode ser dito segundo dois modos: de um modo, segundo aquilo que se refere a muitos; de outro modo, segundo o que é princípio para os entes:

Ora, há princípios comuns de todos os entes, não somente de acordo com o primeiro modo – o que o Filósofo denomina no livro XI da *Metafísica*, como “todos os entes terem os mesmos princípios de acordo com a analogia” –, mas também de acordo com o segundo modo, de tal maneira que haja certas coisas numericamente as mesmas, que se apresentam como princípios de todas as coisas, na medida em que os princípios dos acidentes se reduzem aos princípios da substância, os princípios das substâncias corruptíveis se reduzem às substâncias incorruptíveis; e assim, todos os entes

---

<sup>230</sup> *Idem*, lin. 108-119: “Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quedam communia principia que se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quedam principia que sunt principia omnium entium. Que quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Auicenaam in sua Sufficiencia : uno modo per predicationem, sicut hoc quod dico ' forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet predicatur ; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia.”

se reduzem, por meio de certa gradação e ordem, a certos princípios. (p. 131)<sup>231</sup>

A noção de comum tomada por Tomás busca, portanto, estabelecer aquilo que é comum ao ente. Contudo, aquilo que é comum a todos os entes não é tomado apenas de acordo com a analogia, pois o segundo modo diz respeito aos princípios que são numericamente os mesmos, e, que, a partir deles, são causas e princípios para muitos. Nota-se, desse modo, o que diz respeito ao uno e múltiplo, pois é a partir de uma causa ou princípio que decorre a pluralidade das coisas. Assim, o conjunto de acidentes de uma substância só se faz possível em razão da substância, que se porta como sujeito dos acidentes, logo a substância é anterior aos acidentes; e, de modo semelhante, as substâncias incorruptíveis, que são mais perfeitas e nobres em relação às corruptíveis, são causas e princípios das substâncias corruptíveis. Dos exemplos segue-se que a redução proposta por Tomás abarca a totalidade dos entes em decorrência de uma ordem causal, que se reduz do ulterior ao anterior, ou seja, a partir dos efeitos conjecturamos as causas e princípios dos entes.

Considerando que as coisas se reduzem aos seus princípios e causas, em razão de certa ordem ou gradação, a cada redução, temos aquilo que é mais nobre e perfeito do que os efeitos, dos quais, a partir deles, investigamos suas causas e princípios. Portanto, segundo Tomás, aquilo que é princípio de ser para tudo deve ser tomado como perfeitíssimo e ente ao máximo:

E, visto ser preciso que aquilo que é o princípio de ser para tudo seja ente ao máximo, como se diz no livro II da *Metafísica*, assim é preciso que tais princípios sejam perfeitíssimos; por isso, é preciso que estejam em ato ao máximo, de tal modo que não tenham nada ou apenas o mínimo de potência, pois o ato é anterior à potência e mais potente que esta, como se diz no livro IX da *Metafísica*; por isso, é preciso que eles sejam sem matéria, que é em potência, e sem movimento, que é o ato do que se apresenta em potência. Deste tipo são as coisas divinas, “pois, se o divino se apresenta em alguma parte, em tal natureza” imaterial e imóvel “apresenta-se” ao máximo, como se diz no livro VI da *Metafísica*. Portanto, tais coisas divinas, visto serem princípios de todos os entes, e não obstante, serem em si naturezas completas, podem ser tratadas de dois modos: de um modo, na

---

<sup>231</sup> *Idem*, lin. 120-131: “Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, - quod appellat Philosophus in XI Metaphisice omnia entia habere eadem principia secundum analogiam -, set etiam secundum modum secundum, ut sint quedam res eodem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantie, et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles; et sic quodam gradu et ordine in quedam principia omnia entia reducuntur.

medida em que são princípios comuns de todos os entes; de outro modo, na medida em que são em si certas coisas. (p. 131-132)<sup>232</sup>

Com efeito, aquilo que é dito ser ente ao máximo e perfeitíssimo tem tal denominação em virtude das noções de potência e ato, pois a perfeição de um ente é dita segundo o grau de atualidade encontrada nele. Ora, a atualidade de um ente diz respeito ao grau de atualização de uma potência, pois o ato é o resultado da atualização da potência. Assim sendo, não se encontra potência naquilo que é perfeito. Portanto, a matéria e o movimento não são predicados cabíveis às coisas perfeitíssimas, logo a matéria e o movimento são tomados, por Tomás, segundo a realidade da potência, ou seja, das coisas onde se encontra matéria e movimento, certifica-se que nelas ainda resta graus de potência. Ora, se há entes cuja potência ali se perfaz, temos, portanto, em tais entes, a possibilidade de atualização, que passa da potência ao ato, logo a matéria e o movimento são tomados segundo o prisma da potência e do vir a ser, e não da perfeição já alcançada, isto é, daquilo que já se encontra em ato. Em suma, o grau de perfeição desses entes, cuja constituição integra matéria e movimento, é inferior aos entes isentos de matéria e movimento, pois nos entes imateriais não se encontra o mesmo grau de potência existente nos entes materiais. Assim sendo, o que é princípio para outro é tomado como mais nobre e perfeito.

Posto isso, Tomás aponta a condição supracitada como referente à natureza das coisas divinas. Donde, ser imaterial e imóvel diz respeito às coisas que são entes ao máximo, no entanto a condição supracitada não diz respeito apenas às coisas divinas enquanto princípios ou causas dos entes, mas também como naturezas completas, ou seja, como coisas subsistentes em si mesmas. A partir disso, temos dois modos que dizem respeito às coisas divinas: (a) como princípios para todos os entes; e (b) como naturezas completas. Quanto aos dois modos, notam-se duas formas de tratamento acerca das coisas divinas. Contudo, essa última passagem de Tomás poderia, a princípio, nos conduzir ao seguinte questionamento: se há dois modos de se tratar as coisas divinas, não poderíamos, então, pressupor a possibilidade de dois sujeitos ou de duas ciências divinas? Ou seja, dois modos distintos de tratar as coisas divinas?

---

<sup>232</sup> *Idem*, p. 153-154, lin. 131-148: “Et quia id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens, ut dicitur in II Metaphisice, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima ; et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nichil uel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX Metaphisice ; et propter hoc oportet ea esse absque materia, que est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res diuine, quia " si diuinum alicubi existit, in tali natura ", immateriali scilicet et immobili, maxime "existit", ut dicitur in VI Metaphisice. Huiusmodi ergo res diuine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt : uno modo prout sunt principia communia omnium entium, a alio modo prout sunt in se quedam.”

Não obstante, antes de respondermos a essa pergunta, cabe explorarmos os dois modos de tratar as coisas divinas: Quanto ao item (a), diz Tomás:

Ora, visto que, embora tais princípios primeiros sejam em si conhecidos ao máximo, nosso intelecto se porta para com eles como o olho da coruja para com a luz do Sol, como se diz no livro II da *Metafísica*, não podemos chegar a eles, pela luz da razão natural, senão na medida em que somos conduzidos a eles pelos efeitos. Os filósofos chegaram a eles deste modo, o que é patente em Romanos 1, 20: “O que é invisível de Deus, é divisado pela intelecção do que foi feito”; daí também, tais coisas divinas não serem tratadas pelos filósofos, senão na medida em que são princípios de todas as coisas; assim, são tratadas naquela doutrina na qual está contido tudo que é comum a todos os entes, que tem por sujeito o ente na medida em que é ente. Esta ciência é chamada entre eles ciência divina. (p. 132)<sup>233</sup>

Os “princípios comuns de todos os entes” são tomados em referência aos princípios que são evidentes em si mesmos, portanto são ditos como: “em si conhecidos ao máximo” (*sint in se maxime nota*); no entanto, não são evidentes no que tange à razão natural. Assim, tais princípios são evidentes apenas em si mesmos e não são, de modo direto, passíveis de serem conhecidos pela capacidade racional humana. Contudo, se esses princípios não são evidentes para a razão natural, cabe a ela tratá-los a partir de seus efeitos, que são passíveis de serem conhecidos pela luz natural do intelecto humano. Assim, o intelecto, pela razão natural, não é capaz de conhecer os princípios – enquanto são em si mesmos –, mas pode chegar a eles em razão de seus efeitos: somos conduzidos aos princípios pelos efeitos.

Ora, o que podemos notar da posição de Tomás é o fato de que os efeitos são mais manifestos do que os princípios. Logo, nossa capacidade natural conhece tais princípios – do que é “invisível de Deus” – em virtude de seus efeitos. No entanto, a ciência divina dos filósofos trata dos princípios “na medida em que são princípios de todas as coisas”; sendo esta, a ciência do ente enquanto ente (*ens in quantum est ens*), ou seja, a ciência que trata daquilo que é comum a todos os entes.

Posto isso, o que se segue no texto de Tomás é o segundo modo (b) de tratar da ciência divina:

---

<sup>233</sup> *Idem*, p. 154, lin. 149-163: “Quia autem huiusmodi prima principia quamuis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctue ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphisice, per lumen naturalis rationis peruenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea peruenerunt, quod patet Ro. I ” Inuisibilia Dei per ea que facta sunt intellectu conspiciuntur ” ; unde et huiusmodi res diuine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens. Et hec scientia apud eos scientia diuina dicitur.”

Há, no entanto, outro modo de conhecer tais coisas, não na medida em que são manifestadas pelos efeitos, mas na medida em que elas próprias se manifestam a si mesmas. O Apóstolo apresenta este modo em I Coríntios 2, 11 ss.: “O que é de Deus, ninguém conheceu senão o Espírito de Deus. Nós, porém, recebemos, não o espírito deste mundo, mas o Espírito que provém de Deus, para que conheçamos”; e no mesmo lugar: “A nós, porém, Deus revelou pelo seu Espírito”. Deste modo, são tratadas as coisas divinas, na medida em que subsistem em si mesmas e não somente na medida em que são princípios das coisas. (p. 132-133)<sup>234</sup>

A citação acima diz respeito ao segundo modo de tratamento da ciência divina, citado por Tomás: “na medida em que [as coisas divinas] são em si certas coisas”. Neste segundo modo de tratar as coisas divinas, temos o que diz respeito às naturezas completas dessas coisas, para tanto não se trata aqui de considerar essas coisas enquanto são princípios para outras, mas de considerá-las a partir da própria natureza delas. A princípio, é interessante notar que, no primeiro modo citado, Tomás diz que não é possível à razão humana conhecer as coisas divinas, ou os princípios, de modo direto, mas que podemos alcançá-las pela razão em virtude dos efeitos causados por elas. Ora, o segundo modo agora exposto apresenta um tratamento distinto e que, aparentemente, suplanta a capacidade racional humana. Para isso, Tomás recorre diretamente ao texto bíblico de Coríntios, ao dizer que o que diz respeito a Deus é revelado em virtude do Espírito de Deus. Uma pista acerca da diferença dos dois modos pode ser vista na diferença entre “o espírito deste mundo” e o “Espírito que provém de Deus”. No primeiro, temos o que diz respeito à natureza e à capacidade da razão humana, no segundo trata-se do que diz respeito à revelação divina, ou seja, daquilo que “Deus revelou pelo seu Espírito”. Assim, o segundo modo diz respeito às coisas divinas enquanto subsistem em si mesmas em contrapartida ao primeiro modo, que apresenta os princípios comuns ao ente como sujeito da ciência divina.

Posto isso, temos dois modos de tratar por parte da ciência divina. No primeiro modo, dito sobre a ciência divina dos filósofos, temos o modo de proceder que visa conhecer os princípios de todos os entes, por outro lado, no segundo, busca-se a natureza desses princípios, não enquanto princípios de outros, mas enquanto são naturezas completas. Portanto, as diferenças entre os dois modos nos reconduzem aos questionamentos

---

<sup>234</sup> *Idem*, lin. 163-174: “Est autem alius <modus> cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, set secundum quod ipse se ipsas manifestant ; et hunc modum ponit Apostolus I Cor. II " Que sunt Dei nemo nouit nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, set Spiritum qui a Deo est, ut sciamus", et ibidem "Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum". Et per hunc modum tractantur res diuine secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.”

levantados anteriormente: se, de fato, há duas ciências divinas em razão dos dois modos de tratamentos citados. Como se verá, a resposta é positiva por parte de Tomás:

Há, portanto, uma dupla teologia ou ciência divina: uma, na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito de ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada de metafísica; outra, que considera as próprias coisas divinas por si mesmas, como sujeito de ciência e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura. (p. 133)<sup>235</sup>

No que diz respeito ao primeiro modo, a ciência divina é correlacionada à metafísica e à teologia, ou seja, segundo a doutrina que expõem os filósofos, cuja ciência não trata da natureza das coisas divinas, mas as considera enquanto são princípios do sujeito. Assim sendo, temos o estudo das coisas divinas segundo o que possível à razão natural conhecer em virtude do que é comuníssimo ao ente. Por outro lado, temos a teologia transmitida na Sagrada Escritura, que trata das coisas divinas enquanto são naturezas completas, para tanto as coisas divinas são tomadas como sujeito desta ciência. No entanto, o que possibilita esse modo não se baseia na capacidade racional humana, mas na doutrina transmitida pela Sagrada Escritura. Trata-se, portanto, daquilo que é revelado pelo Espírito de Deus.

Segundo Porro, Tomás apresenta uma dualidade para ciência divina ou teológica, diferente daquela proposta por Aristóteles e Boécio<sup>236</sup>. Para Storck, Tomás concebe essas duas teologias como complementares<sup>237</sup>, mas, vale notar que, segundo o comentador, a duplicidade da teologia é tributária da dupla expressão “ser independente da matéria”.<sup>238</sup> Com efeito, as duas teologias tratam do que é separado da matéria e do movimento, no entanto tratam disso de dois modos. Quanto ao primeiro, diz Tomás:

Ambas tratam do que é separado da matéria e do movimento no que respeita ao ser, mas diversamente, na medida em que algo pode estar separado da matéria e do movimento no que respeita ao ser, de dois modos: de um modo, de maneira que caiba à noção da própria coisa que é chamada de separada não poder ser de maneira nenhuma na matéria e no movimento, assim como Deus e os anjos são denominados separados da matéria e do movimento. (p. *idem*)<sup>239</sup>

<sup>235</sup> *Idem*, lin. 175-182: “Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex : una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi proseuntur, que alio nomine metaphisica dicitur ; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditor.”

<sup>236</sup> Cf. PORRO, 2011, p. 286-287

<sup>237</sup> Cf. STORCK, 2004, p. 407

<sup>238</sup> Cf. STORCK, 2004, p. 408

<sup>239</sup> *Idem*, lin. 183-190: “Vtraque autem est de his que sunt separata a materia et motu secundum esse, set diuersimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse :



A diferença que tange aos dois modos diz respeito ao como “algo pode estar separado da matéria e do movimento”, assim sendo no primeiro modo trata-se daquilo que não tem o ser na matéria e no movimento, ou seja, trata-se daquelas coisas isentas da matéria e do movimento; por essa razão, quanto à noção, a matéria e o movimento não integram a sua definição. Tomás é categórico ao afirmar que “de maneira nenhuma” essas coisas podem ser na matéria e no movimento, pois não cabe à noção delas serem na matéria e no movimento. Assim sendo, aquilo que é separado, nesse modo, diz respeito ao estudo das coisas divinas enquanto são naturezas completas, ou seja, enquanto subsistem em si mesmas. A título de exemplo, Tomás cita Deus e os anjos como coisas separadas da matéria e o movimento. Com efeito, o primeiro modo diz respeito às intelecções de coisas cuja existência necessariamente é independente da matéria<sup>240</sup>.

No caso do segundo modo, diz Tomás:

de outro modo, de maneira que não caiba à sua noção o ser na matéria e no movimento, mas possa ser sem matéria e movimento, embora às vezes se encontre na matéria e no movimento e, deste modo, o ente, a substância, a potência e o ato são separados da matéria e do movimento, pois, no que respeita ao ser, não dependem da matéria e do movimento, como o que é de caráter matemático dependia, o qual não pode ser nunca, a não ser na matéria, embora possa ser inteligido sem a matéria sensível. (p. *idem*)<sup>241</sup>

Como dissemos: o segundo modo também trata daquilo que é separado da matéria e do movimento, contudo a condição de separação não é um excludente quanto ao ser, isto é, o segundo modo trata sem matéria e movimento do que “embora às vezes” também se encontre na matéria e no movimento. Ora, cumpre notar que, no que diz respeito ao ser, essas coisas não dependem da matéria e do movimento. Assim, o ente, a substância, a potência e o ato são divisões que se referem a todos os entes.

Posição semelhante pode ser vista também na réplica ao argumento quinto:

Ao quinto, é preciso dizer que o ente e a substância são ditos separados da matéria e do movimento, não pelo fato de que caiba à noção deles ser sem matéria e movimento, como cabe à noção do asno ser sem razão, mas pelo fato de que não cabe à noção deles ser na matéria e no movimento, embora

---

uno modo sic quod de ratione ipsius rei que separata dicitur sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati.”

<sup>240</sup> Cf. STORCK, 2004, p. 402-403

<sup>241</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, resp, p. 154, lin. 190-198: “alio modo sic quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, set possit esse sine materia et motu quamuis quandoque inueniatur in materia et motu, et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent sicut mathematica dependebant, que numquam nisi in materia esse possunt quamuis sine materia sensibili possint intelligi.”

às vezes sejam na matéria e no movimento, como o animal abstrai da razão, embora algum animal seja racional. (p. 137)<sup>242</sup>

De modo semelhante, a passagem acima diz que o ente e a substância não são separados da matéria quanto à sua razão ou noção, assim não cabe a noção deles ser necessariamente separado da matéria e do movimento, como se fossem coisas cujo ser não é matéria e no movimento; e de modo similar, a noção de animal não depende da diferença racional, pois no gênero de animal se reúnem tantos outros isentos dessa diferença: ser racional. Assim, aquilo que diz respeito à animal, não integra a razão como parte de sua noção, mesmo que, no gênero de animal, alguns sejam racionais. Segundo Storck, Tomás não limita, como Boécio, a investigação da ciência divina às substâncias separadas<sup>243</sup>. Isso se dá ao fato de Tomás considerar que certas intelecções não implicam em coisas necessariamente existentes sem a matéria<sup>244</sup>. Desse modo, segundo Storck, Tomás pode afirmar que “não é a existência de uma substância imóvel e absolutamente separada da matéria” o que caracteriza a investigação da ciência divina<sup>245</sup>.

Contudo, no exemplo comparativo dado por Tomás sobre a matemática, podemos notar algo que ilustra esse segundo modo, pois a matemática trata do que tem ser na matéria, mas não inclui a matéria em suas considerações. Para tanto, as noções quantitativas são abstraídas da matéria sensível, logo, como adverte Tomás, dependem de algum modo da matéria no que diz respeito ao sujeito da ciência matemática. Por outro lado, a teologia racional trata e considera as coisas que não dependem da matéria. Portanto, nos dois modos supracitados a matéria não é um item comum aos gêneros e sujeitos das duas teologias.

Por fim, conclui Tomás:

Portanto, a teologia filosófica determina acerca do que é separado, do segundo modo, como acerca dos sujeitos, mas do separado, do primeiro modo, como acerca dos princípios do sujeito; a teologia da Sagrada Escritura, porém, trata do que é separado, do primeiro modo, como acerca dos sujeitos, embora nela seja tratado algo que é na matéria e no movimento,

---

<sup>242</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, ad 5<sup>m</sup>, p. 156, lin. 305-313: “Ad quintum dicendum, quod ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, set per hoc quod de ratione eronum non est esse in materia et motu quamuis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstract a ratione quamuis aliquod animal sit rationale.”

<sup>243</sup> *Cf.* STORCK, 2004, p. 402-403

<sup>244</sup> *Cf. idem*

<sup>245</sup> *Cf.* STORCK, 2004, p. 404

na medida em que a manifestação das coisas divinas o requer. (p. 133-134)<sup>246</sup>

Assim, podemos notar que Tomás propõe dois modos de se tratar as coisas divinas, ou seja, apresenta dois modos de proceder em razão da duplicidade da teologia. O que é interessante de se notar é que os dois modos de proceder, das teologias, se concatenam – no que diz respeito à matéria e ao movimento – com duas condições ou sujeitos. Quanto a isso, Wippel afirma que Tomás apresenta duas classes de especuláveis que não dependem da matéria no que diz respeito ao ser<sup>247</sup>. Segundo Storck, essa divisão se dá entre dois domínios do saber, que se distinguem segundo os limites do conhecimento e das faculdades racionais humanas<sup>248</sup>. Por um lado, temos a teologia racional que se baseia inteiramente na possibilidade e nas capacidades do conhecimento racional humano; por outro lado, a teologia da Sagrada Escritura se dá mediante o conhecimento daquilo que ultrapassa essas capacidades. Como aponta Storck, a princípio, parecer-se-ia incabível falarmos de um conhecimento que ultrapassa as faculdades racionais humanas e o conhecimento discursivo<sup>249</sup>, pois, diferentemente das ciências filosóficas, a teologia da Sagrada Escritura não se baseia, em suas investigações, em princípios evidentes ou demonstráveis<sup>250</sup>. Ainda assim, a intenção de Tomás é a de conferir status científico à teologia aos moldes da ciência aristotélica. Com efeito, Tomás dará as justificativas para “outra ciência além das filosóficas”<sup>251</sup>, mas o que cumpre notar, dessa distinção entre as teologias, é o fato de ambas tratarem das mesmas coisas, isto é, das coisas divinas, “sob pontos de vistas distintos”<sup>252</sup>. No que diz respeito aos objetos especuláveis de cada teologia, temos, portanto, modos distintos de considerar as mesmas coisas. Essas diferenças tangem aos objetos científicos segundo o alcance da luz da razão natural, como no caso da teologia filosófica, e no que ultrapassa esse limite natural humano, como é o caso da teologia da Sagrada Escritura. Assim, segundo Storck, há dois tipos de proposições acerca da natureza divina: (a) aquelas podem ser objeto de conhecimento humano e (b) aquelas que não podem ser alcançadas pela razão humana. No caso do item (b), não cabe à filosofia ou à

---

<sup>246</sup> *BDT*, q. 5, a. 4, resp, p. 154, lin. 199-206: “Theologia ergo philosophica determinat de separatibus secundo modo sicut de subiectis, de separatibus autem primo modo sicut de principiis subiecti ; theologia uero sacre Scripture tractat de separatibus primo modo sicut de subiectis, quamuis in ea tractentur aliqua que sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum diuinarum manifestatio.”

<sup>247</sup> *Cf.* WIPPEL, 1978, p. 435

<sup>248</sup> *Cf.* STORCK, 2004, p. 410-411

<sup>249</sup> *Cf. idem*

<sup>250</sup> *Cf.* STORCK, 2004, p. 404

<sup>251</sup> *Cf. ST I*, q.1 a. 1

<sup>252</sup> *Cf.* STORCK, 2004, p. 412

teologia racional proposições que ultrapassam o entendimento discursivo e as faculdades racionais humanas. Assim sendo, cabe à teologia fundada na revelação, ou seja, à teologia da Sagrada Escritura, passar aquilo que ultrapassa os limites da razão humana, como no caso da proposição: “Deus é uno e trino<sup>253</sup>. Dado isso, temos a teologia racional ou metafísica como parte da divisão das ciências especulativas e a teologia da Sagrada Escritura como a “doutrina além das disciplinas filosóficas”, ou seja, a doutrina sagrada tida por revelação<sup>254</sup>.

### 4.3 Da imaterialidade do sujeito da ciência divina

O caráter do sujeito da ciência divina diz respeito à imaterialidade, ou seja, não se trata de um gênero que tem necessariamente o ser na matéria e no movimento. Quanto à imaterialidade do gênero da ciência divina, considerando sua duplicidade, temos, segundo Wippel, duas condições sobre a noção de imaterialidade: de modo positivo ou neutro<sup>255</sup>. A neutralidade ou positividade da imaterialidade diz respeito aos dois sujeitos ou modos de tratar da ciência divina – citados anteriormente. No caso do modo positivo, temos o que diz respeito a Deus e às inteligências ou anjos, por outro turno temos aquilo que diz respeito ao modo neutro, que tange àquilo que é comum ao ente<sup>256</sup>. A nomenclatura empregada por Wippel versa sobre os dois modos de tratar relacionados por Tomás no que diz respeito às duas teologias. Assim sendo, temos o que diz respeito ao entendimento das coisas divinas enquanto naturezas completas (modo positivo) e enquanto são princípios (modo neutro).

Mas, no que diz respeito ao escopo de nosso trabalho, cumpre estabelecer o papel da separação na descoberta do sujeito da metafísica. Para tanto, autores como Geiger, Wippel, Porro e Silva<sup>257</sup> concordam com o papel da segunda operação do intelecto, a saber, da separação, na descoberta do sujeito da teologia racional ou metafísica. No entanto, o debate que versa sobre o ente comum, enquanto sujeito da metafísica, inclui a relação do gênero que diz respeito às naturezas completas, nomeadas por Wippel de entes positivamente imateriais. Em suma, as posições de Geiger e Wippel<sup>258</sup> versam sobre a necessidade de reconhecermos como existentes as naturezas separadas da matéria. Para

<sup>253</sup> Cf. STORCK, 2004, p. 411-412

<sup>254</sup> Cf. ST I, q.1 a. 1, resp

<sup>255</sup> Cf. WIPPEL, 1978, p. 435-436

<sup>256</sup> Cf. *idem*

<sup>257</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 24-26; WIPPEL, 1978, p. 440-443; PORRO, 2011, p. 282-283 e SILVA, 2018, p. 49 e 52

<sup>258</sup> Cf. GEIGER, 1947 e WIPPEL, 1978

tanto, seria necessário reconhecermos que realidades imateriais são possíveis como pré-requisito para a ciência do ente comum. Logo, tomaríamos a existência de Deus e das inteligências como possíveis sem qualquer investigação metafísica. Essa posição é categoricamente defendida por Geiger<sup>259</sup>, que afirma a necessidade de concebermos a existência dessas naturezas completas como quesito necessário para teologia racional. Apesar de Geiger negar a possibilidade de um conhecimento direto dessas naturezas, o que resultaria em uma forma de misticismo, o autor afirma a possibilidade de concebermos tais entidades como coisas existentes<sup>260</sup>. Por outro lado, Wipfel critica a posição de Geiger ao afirmar que os entes imateriais, tomados como naturezas positivamente imateriais, são coisas a serem conhecidas pela metafísica, ou seja, elas são o objetivo da investigação da ciência metafísica<sup>261</sup>. Assim, para Geiger, a separação é o julgamento negativo que funda a imaterialidade do objeto metafísico enquanto deriva seu valor objetivo da demonstração da existência dos entes imateriais<sup>262</sup>. Ora, se considerarmos a posição de Geiger, seria necessário afirmar a existência das coisas divinas enquanto naturezas completas, e, então, seria possível pressupor essas coisas enquanto são princípios de outras. Contudo, segundo Wipfel, Geiger entende a separação segundo a base de um conhecimento a priori dos entes imateriais<sup>263</sup>. Independentemente disso, o papel da separação no proceder da ciência metafísica é compartilhado entre os dois comentadores. Em todo caso, há um ponto comum entre as duas posições: ambas buscam estabelecer o caráter imaterial do ente e o papel da separação no que diz respeito à investigação metafísica.

Dada essas considerações primeiras, o proceder da ciência metafísica tem o ente em comum como ponto de partida para a investigação das coisas separadas da matéria e do movimento. Ora, se o ente comum é o ponto de partida para a metafísica, cabe estabelecermos a que fim está proporcionado o sujeito desta ciência; pois, como nos alerta Wipfel<sup>264</sup>, o sujeito de uma ciência está proporcionado ao seu fim, ou seja, a investigação do sujeito de uma ciência diz respeito ao conhecimento das causas e princípios que determinam o gênero desse sujeito. Com efeito, a ciência divina trata por dois modos daquelas coisas que são separadas da matéria e do movimento, mas, no caso da teologia racional ou metafísica, o ente comum é o seu sujeito respectivo, assim sendo cabe a essa ciência

---

<sup>259</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 24-25

<sup>260</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 23

<sup>261</sup> Cf. WIPPEL, 1978, p. 457

<sup>262</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 26

<sup>263</sup> Cf. WIPPEL, 1978, p. 446

<sup>264</sup> Cf. WIPPEL, 1978, p. 457

investigar as propriedades do seu gênero-sujeito, com o intento de atingir o fim e objetivo dessa ciência. Não obstante, como foi visto acima, Tomás diz que não cabe à teologia racional tratar das coisas divinas enquanto são naturezas completas, pois elas são tratadas enquanto são princípios para outras. Assim sendo, se o sujeito da teologia racional diz respeito ao ente comum, temos o que não é necessariamente na matéria, logo poderíamos supor que as substâncias separadas pertencem ao gênero do ente em comum, ou seja, Deus e as inteligências separadas podem, então, ser tratados a partir da ciência do ente comum. Ora, isso nos levaria a seguinte questão: é cabível a uma única ciência tratar das substâncias separadas e do ente comum? Para tentar sanar essa questão, temos o que diz Tomás no Proêmio ao comentário à *Metafísica* de Aristóteles:

De fato, as supracitadas substâncias separadas são as causas universais e primeiras de ser. Ora, cabe à mesma ciência considerar as causas próprias de determinado gênero e o próprio gênero, assim como a ciência da Natureza considera os princípios do corpo natural. Donde, ser necessário que à mesma ciência caiba considerar as substâncias separadas e o ente em geral, que é o gênero do qual as supracitadas substâncias são as causas comuns e universais. (p. 77)<sup>265</sup>

Ora, se as substâncias separadas são as causas do gênero da ciência metafísica, cabe a ela considerar a partir do seu sujeito, a saber, do ente em geral ou comum. Pela mesma razão, a ciência da natureza considera os princípios do corpo natural, pois o corpo natural é gênero dessa ciência; logo, os princípios que se reúnem no gênero do corpo natural serão considerados pela ciência da natureza; e, do mesmo modo, as substâncias separadas são as causas ou princípios da ciência que trata do ente sem considerar a matéria e o movimento, portanto cabe a uma única ciência tratar das causas e dos princípios que pertencem ao seu gênero, ou seja, a consideração acerca das substâncias separadas não tem como ponto de partida o tratamento delas em si mesmas, mas, são tratadas, a partir da noção do ente em comum.

#### 4.4 A descoberta do sujeito da metafísica

Ao longo do capítulo terceiro, tratamos do papel da separação e dos modos de abstração apresentados por Tomás em seu artigo 3 da quinta questão do *Super Boethium*

---

<sup>265</sup> *In Met*, proem.: “Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae.”

*de Trinitate*. Quanto ao papel da separação, temos o que viabiliza a possibilidade da descoberta do sujeito da metafísica, a saber, do ente comum; no entanto, há autores que defenderam a necessidade de uma operação abstrativa na obtenção do sujeito da metafísica. Para tanto, defende-se um terceiro modo de abstração – necessário para descoberta daquilo que é comum ao ente. No que diz respeito aos modos de abstração, vê-se um modo de abstrair distinto dos dois apresentados por Tomás no artigo supracitado. Mas no que implica a defesa deste terceiro modo de abstração? Ora, cumpre recordarmos que, segundo Tomás, há dois modos de abstração: a) do todo e b) da forma quantitativa, a saber, os dois modos dizem respeito: a) à física e b) à matemática. Assim sendo, incluir um terceiro modo de abstração parece-nos uma possibilidade contrária à posição de Tomás; sobretudo, porque esse terceiro modo de abstração diz respeito à metafísica. Como foi visto anteriormente, o que tange à metafísica diz respeito à separação, e não aos modos de abstração.

A título de exemplo, comentadores como Leroy (1948), Merlan (1953), van Riet (1952) e Ponferrada (1978) defendem uma abstração de cunho metafísico no interior da obra tomasiana, no entanto, como se verá, as posições dos comentadores citados estão envoltas em certas peculiaridades. Assim sendo, as posições de Merlan e van Riet não compactuam diretamente com a teoria dos “três graus de abstração”, abordada ao longo do nosso capítulo 3. Acerca disso, Merlan se mostra contrário a essa noção de abstração, sobretudo ao criticar Leroy (1948), que defende a noção de “graus de abstração” – em contrapartida à posição de Geiger<sup>266</sup>. Portanto, a posição de Merlan não é contrária à de Geiger. A crítica de Merlan a Leroy e à teoria dos graus de abstração diz respeito à ideia de redução da noção de separação a um grau mais elevado de abstração – como que se a separação fosse a maximização da abstração<sup>267</sup>.

No caso de van Riet, mesmo ao fazer menção à teoria dos três graus de abstração, o autor não contempla diretamente essa noção, mas se propõe a distinguir os diferentes modos de abstração. Desse modo, van Riet elenca um terceiro modo de abstração, que diz respeito ao ente<sup>268</sup>. Assim, o autor ao se referir à abstração do ente, a distingue como um terceiro modo de abstração – diferenciando-a, portanto, dos dois modos referentes à física e à matemática. Esse terceiro modo de abstração, diz respeito à abstração metafísica, que tomaria as noções comuns ao ente. Dado isso, a proposta do trabalho de van Riet

---

<sup>266</sup> Cf. MERLAN, 1953, p. 287-288

<sup>267</sup> Cf. *Idem*

<sup>268</sup> Cf. van RIET, 1952, p. 358

abrange três modos de abstração: a) abstração total; b) abstração formal; e c) abstração do ente<sup>269</sup>. Esses três modos se referem ao proceder das três partes da filosofia especulativa, ou seja, à física, à matemática e à metafísica<sup>270</sup>. Essa abordagem de van Riet elenca as diversas abstrações que a escola tomista distingue ao longo da tradição<sup>271</sup>. Para o autor, esses modos de abstração se diversificam segundo o elemento que cada modo negligencia ao abstrair<sup>272</sup>.

O ponto em comum, entre os dois autores citados, diz respeito ao fato do ente também ser na matéria, e, em razão disso, é cabível ao metafísico abstrair da matéria. Quanto ao ente comum, sujeito da metafísica, temos aquilo que pode ser na matéria e também aquilo que pode ser separado dela. Assim, se o ente também diz respeito ao que pode ser na matéria, logo seria possível afirmarmos alguma possibilidade abstrativa, no sentido de um modo ou operação, no proceder da metafísica. Grosso modo, se o ente também pode ser dito das coisas sensíveis, podemos, então, abstrair algo de caráter metafísico dessas coisas tratadas por essa ciência.

No trabalho de Merlan, podemos notar uma distinção, entre metafísica *generalis* e *specialis*, que norteia sua abordagem do tema, no entanto, como observa Silva, essa distinção é alheia ao corpo textual tomista<sup>273</sup>. Quanto a essa distinção, parece-nos que Merlan estabelece dois ramos ou modos de proceder da metafísica, isto é, dois modos de tratar as coisas. No que diz respeito à metafísica *generalis*, temos aquilo que pode ser tomado de modo abstrativo – enquanto operação de abstração<sup>274</sup>. Esse ramo da metafísica, trata especificamente daquilo que também pode ser na matéria, ou seja, do ente em comum. Por outro lado, a metafísica *specialis* trata especificamente daquilo que é – segundo o ser – separado da matéria, ou seja, dos entes cujo ser não é na matéria.

Silva, ao aplicar o vocabulário de Wippel, esclarece a distinção de Merlan: O que é tratado pela metafísica *generalis*, diz respeito ao ente de modo neutro, ou seja, trata daquilo que também pode ser na matéria; por outro turno, a *metafísica generalis* trata do ente de modo positivo, isto é, daquilo que é necessariamente separado da matéria<sup>275</sup>. É interessante notar que a posição de Merlan não reduz a separação (*separatio*) a

---

<sup>269</sup> Cf. *Idem*

<sup>270</sup> Cf. van RIET, 1952, p. 357

<sup>271</sup> Cf. *Idem*

<sup>272</sup> Cf. *Idem*

<sup>273</sup> Segundo Silva, a distinção e as nomenclaturas são estranhas ao tomismo, “tanto no texto de Tomás, quanto no de Caetano”. Cf. SILVA, 2018, p. 50 e nota 10

<sup>274</sup> Cf. MERLAN, 1953, p. 285

<sup>275</sup> Cf. SILVA, 2018, p. 50



um único modo de abstração, pois cabe a separação tratar dos entes de modo positivo, enquanto a obtenção do ente comum diz respeito à abstração metafísica<sup>276</sup>. Assim sendo, temos a possibilidade de abstração na metafísica geral e o recurso da separação na metafísica especial.

Contudo, essa distinção parece ter suas raízes na obra de Suárez<sup>277</sup>, que, por sinal, é citado por Merlan ao aproximar os dois autores em seu trabalho<sup>278</sup>. A aproximação entre Tomás e Suárez é feita por Merlan ao dizer que ambos defenderam a posição de que metafísica trata do ente enquanto ente e do conhecimento das coisas separadas da matéria<sup>279</sup>. No entanto, ao tratar do ente comum ou ente enquanto ente, cabe à metafísica geral proceder em razão de um processo abstrativo. Assim sendo, ao falarmos da metafísica geral e especial, temos o que diz respeito à abstração e à separação no interior da metafísica. Quanto a isso, podemos notar que a preocupação de Merlan se insere no âmbito de um debate acerca da história e desenvolvimento da metafísica<sup>280</sup>. De todo modo, o que possibilita um modo de abstração metafísico se faz cabível em razão da distinta inserida por Merlan ao abordar a metafísica de Tomás. No entanto, essa distinção parece alheia à letra e à posição de Tomás, pois, como vimos anteriormente, a metafísica trata e considera o ente sem considerar a matéria; de modo que, no que se refere ao sujeito da metafísica, a separação é o ato responsável na descoberta do ente comum.

Contudo, como apontam Nascimento e Silva, a réplica ao argumento segundo, do artigo 1, questão 85, da primeira parte da *Suma Teológica*, levou alguns interpretes a considerar um papel abstrativo dos entes imateriais de modo neutro<sup>281</sup>. A título de exemplo, podemos notar que essa passagem também é elencada nos trabalhos de Leroy, Merlan, van Riet e Ponferrada<sup>282</sup>. O artigo 1, da questão 85, trata do papel dos fantasmas no processo de abstração das coisas corporais e materiais. Em específico, no argumento segundo, nota-se a relação da matéria com a definição das coisas naturais – tema também tratado no artigo segundo da questão 5, do *Super Boethium de Trinitate* – no entanto, na réplica ao argumento segundo, ao distinguir os dois modos de abstração, lê-se:

Há algo, porém, que pode ser abstraído também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também

<sup>276</sup> Cf. MERLAN, 1953, p. 287-290

<sup>277</sup> Sobre a distinção citada, cf. COURTINE, 1990, p. 405-457

<sup>278</sup> Cf. MERLAN, 1953, p. 290

<sup>279</sup> Cf. *Idem*

<sup>280</sup> Cf. *Idem*

<sup>281</sup> Cf. SILVA, 2018, p. 51 e NASCIMENTO, 1999, p. 38

<sup>282</sup> Cf. LEROY, 1948, p. 338; MERLAN, 1953, p. 288; van RIET, 1952, p. 386 e PONFERRADA, 1978, p. 282

podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais. Visto que Platão, não considerou o que foi dito acerca do duplo modo de abstração, tudo que dissemos que é abstraído pelo intelecto, sustentou que era abstraído segundo a coisa. (p.139)<sup>283</sup>

Segundo o exposto, podemos notar que, a princípio, aquilo que é comum ao ente é abstraído da matéria inteligível comum. Ora, se assim procedermos, isso nos levaria a afirmar que a fonte da abstração metafísica reside na matéria inteligível comum; e, assim, as noções relativas ao ente comum seriam inteligidas por um modo abstrativo. Contudo, cabe explorarmos o sentido do termo “abstraído” - empregado por Tomás, pois os autores citados, ao mencionar a abstração metafísica do ente, fazem referência a essa passagem. Dado isso, no que diz respeito ao termo empregado no argumento, Geiger, Wippel, Nascimento, Lafleur & Carrier e Silva afirmam que o sentido de abstraído, na passagem acima, tem o caráter de separado, isto é, diz respeito à segunda operação do intelecto<sup>284</sup>. Além disso, como ainda observa Silva, a dificuldade textual acima é abolida ao considerarmos a crítica feita por Tomás a Platão, pois o filósofo grego, não considerou o duplo modo de abstração ao tratar do conhecimento das coisas na matéria e no movimento<sup>285</sup>.

Com efeito, se considerarmos os apontamentos dos autores acima, a passagem citada, a princípio, parece fazer concordância com o sentido de separação, pois ao dizer que “o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes” também podem ser sem matéria, o autor faz menção às substâncias imateriais, que não possuem ser na matéria. Assim, ao considerarmos aquilo que pode ser na matéria, mas também sem matéria, temos o que diz respeito ao sujeito da metafísica, ou seja, ao ente comum. Ademais, ao citar o erro de Platão, elenca-se um duplo modo de abstração, portanto “aquilo que é abstraído” da matéria inteligível comum, não parece condizer com um terceiro modo de abstração, mas como algo distinto dos dois modos citados. No que tange a isso, van Riet, que defende um modo de abstração metafísica do ente, concorda que essa abstração difere dos dois modos citados<sup>286</sup>.

Além disso, no que diz respeito à matéria inteligível comum, os autores citados, que defendem um terceiro modo de abstração, fazem referência a essa noção como fonte

---

<sup>283</sup> *ST I*, q. 85, a. 1, ad 2<sup>m</sup>, p. 138: “Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.”

<sup>284</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 28, nota 2; WIPPEL, 1978, nota 35; NASCIMENTO, 1999, p. 38; LAFLEUR & CARRIER, 2010, p. 111; SILVA, 2011, p. 182-183 e 2018, p. 51

<sup>285</sup> Cf. SILVA, 2011, p. 182-183

<sup>286</sup> Cf. van RIET, 1952, p. 386

para a abstração metafísica. Contudo, cumpre recordarmos da condição da matéria inteligível, que é apontada por Tomás no artigo 3 como resultado das considerações quantitativas feitas pela matemática. Para isso, convém compararmos essa possibilidade abstrativa da metafísica com a abstração feita pela matemática; assim sendo, ao abstrair da matéria sensível comum, a matemática considera sem a matéria, o que tem ser na matéria. Logo, a matemática abstrai da matéria, sem considera-la em suas definições ou como algo relativo ao seu objeto especulável. Ora, se a matéria inteligível diz respeito às considerações feitas pela ciência matemática, como poderíamos supor uma possibilidade abstrativa daquilo que é considerado sem a matéria? Ou seja, como poderíamos abstrair daquilo que é, segundo sua constituição, independente ou separado da matéria? Grosso modo, seria o mesmo que afirmar a possibilidade “de abstrair do abstraído”, ou seja, daquilo que é separado da matéria e das qualidades sensíveis. Silva, ao aplicar a tese caetanista da abstração, tenta esclarecer essa controversa posição dos interpretes (Merlan e van Riet) ao afirmar que a noção de ente comum é obtida, segundo Caetano, por um grau de abstração formal mais elevado<sup>287</sup>. No entanto, no trabalho de Merlan, não se nota referências diretas a essa tese, por outro lado a influência de Caetano parece mais decisiva no trabalho de van Riet, pois a tese de Caetano é citada por esse autor<sup>288</sup>. Mas é interessante notar que Silva nomeia a tese de Merlan como uma tese intermediária, pelo fato de o comentador considerar apenas que os entes de modo neutro são obtidos por abstração<sup>289</sup>. Ora, como dissemos anteriormente, a distinção empregada por Merlan parece ter suas raízes nas noções metafísicas de Suárez. Ainda assim, tanto Merlan, quanto van Riet, empregam em seus trabalhos uma relação entre matéria inteligível e abstração metafísica. Desse modo, seja por um processo contínuo e gradativo de abstração ou por uma operação formal específica, a fonte abstrativa para a metafísica diz respeito à matéria inteligível. Contudo, como vimos no excerto da Suma de Teologia, citado acima, o sentido de “abstraído da matéria inteligível comum” não tem relação com a primeira operação do intelecto, mas com a segunda operação, que diz respeito à separação.

Ainda sobre a interpretação de Silva, o autor afirma que a posição de Caetano, não é a mesma que a de Tomás, pois para Tomás a obtenção da noção do ente comum depende da separação, e não de um processo abstrativo. Assim, vale notar que a defesa de um processo abstrativo na metafísica nos conduz a uma operação mais formal, distinta da

---

<sup>287</sup> Cf. SILVA, 2018, p. 46

<sup>288</sup> Cf. van RIET, 1952, p. 382 e 390

<sup>289</sup> Cf. SILVA, 2018, p. 50

abstração do todo, própria da ciência natural, mas com certas semelhanças com a abstração matemática. No entanto, a diferença entre a matemática e a metafísica reside no fato da matemática ainda recorrer às condições sensíveis da matéria em seu processo abstrativo, enquanto para a metafísica a mesma condição não parecer possível, em razão das condições do seu sujeito, que, como afirma Tomás, não trata daquilo que tem ser na matéria e, por conseguinte, não considera a matéria em seus objetos especuláveis<sup>290</sup>. Quanto a isso, há o que disse Tomás na resposta ao artigo 3, quando afirma que a matemática considera a substância de modo quantificado, em razão da matéria inteligível; por outro lado, o autor também afirma que a matéria inteligível pode ser considerada sem a quantidade, contudo, ao considerarmos assim a substância, teríamos o que diz respeito ao gênero da separação ao invés de um modo abstrativo<sup>291</sup>. Ora, se a substância ou o ente forem considerados sem os acidentes e as qualidades sensíveis, que a seguem, não será mais possível qualquer possibilidade de abstração, pois o processo abstrativo depende da formação dos fantasmas, no sentido interno humano, para abstrair. Desse modo, segundo Wippel, é através da separação que podemos considerar a substância enquanto tal, ou melhor, considera-la como ente enquanto ente, mas para isso é necessário não considerarmos a substância como algo quantificado ou material; e essa possibilidade, segundo o autor, é cabível apenas à separação<sup>292</sup>. Portanto, ao consideramos a matéria inteligível sem qualquer acidente, seríamos obrigados a pressupor uma distinção intelectual distinta dos modos de abstração. Logo, a consideração do ente ou da substância, pelo metafísico, depende de uma operação de separação, ou seja, de um julgamento negativo acerca do ente. Para Geiger, podemos afirmar três graus de independência em relação à matéria, mas isso não possibilita um terceiro modo de abstração, além dos dois citados por Tomás<sup>293</sup>. Portanto, o que podemos notar, acerca da posição de Tomás, são dois modos de abstração e um de separação, que condiz com a “tríplice distinção na operação do intelecto”<sup>294</sup>

Ademais, ao supormos um processo abstrativo na metafísica, teríamos uma condição em que o metafísico não seria capaz de tratar do ente isento de matéria, ou seja, o sujeito de ciência desta ciência ainda estaria relacionado à materialidade. Por isso, afirmar

---

<sup>290</sup> Cf. *BDT*, q. 5, a. 1, resp

<sup>291</sup> Cf. *BDT*, q. 5, a. 1 e a. 3, resp

<sup>292</sup> Cf. WIPPEL, 2000, p. 47

<sup>293</sup> Cf. GEIGER, 1947, p. 28, nota 2

<sup>294</sup> Cf. *BDT*, q. 5, art 3, resp

como fizeram Leroy, Merlan, van Riet e Ponferrada ao defender uma possibilidade abstrativa na metafísica, considerando o fato do ente também ser na matéria, não significa afirmarmos que o ente necessariamente dependa de que o seu ser seja na matéria, isto é, o que diz respeito ao ente comum é de caráter neutro quanto ao matéria; portanto, ao afirmarmos que o ente comum pode ser dito sobre aquilo que tem ou não ser na matéria, entende-se a razão de sua descoberta, do ente comum, não ser feita por processos abstrativos.

Posto isso, o que podemos notar das interpretações de Leroy, Merlan, van Riet e Ponferrada são desvios na interpretação tomasiana acerca da teoria da abstração; seja no entendimento da separação como um terceiro modo abstrativo, ou na introdução de elementos alheios ao corpo textual de Tomás. Assim, como foi visto, não se justifica a posição de um processo abstrativo na ciência metafísica, tanto no corpo textual, quanto na teoria do autor. Por fim, em oposição às interpretações que afirmam um caráter abstrativo na ciência metafísica, concordamos com a posição de Geiger, Wippel, Nascimento e Silva acerca do papel da separação na obtenção do sujeito da metafísica.

## CONCLUSÃO

Nosso trabalho propôs a consideração da noção de abstração em *Super Boethium de Trinitate*, questão 5, segundo Tomás de Aquino. Para tanto, consideramos o texto do autor e o debate entre os principais comentadores contemporâneos. Nesse sentido, delimitamos nosso trabalho ao texto de Tomás, contemplando, quase integralmente, os artigos contidos na questão citada.

No capítulo primeiro, buscamos enfatizar o papel norteador do artigo primeiro para o desenvolvimento dos demais artigos da questão 5. A importância desse artigo mostrou-se fundamental para nosso tema ao propor a relação entre sujeito e objeto das ciências especulativas - segundo a perspectiva do ser. Com efeito, no artigo primeiro, podemos notar um panorama geral do modo de proceder de cada ciência especulativa: física ou ciência natural, matemática, ciência divina ou metafísica. Assim, o que se buscou salientar, acerca do que foi dito acima, diz respeito ao modo como cada ciência procede ao se distanciar da matéria e do movimento ao tratar e considerar o ente.

A seguir, no capítulo segundo, em que abordamos o artigo 2, foi possível constatar o empenho de Tomás ao questionar a possibilidade de conhecimento intelectual a partir das coisas materiais e sujeitas ao movimento; ponto esse, que se mostrou presente – em certa medida – ao longo dos demais artigos. O principal ponto apresentado nesse capítulo diz respeito à diferença entre a condição individual das coisas presentes na realidade sensível e à natureza comum, daquilo que, segundo o ser, é instanciado na matéria indicada. Assim sendo, no artigo segundo, apresentamos o primeiro modo de abstração, segundo Tomás, como operação necessária para o conhecimento intelectual das essências das coisas sensíveis. Para tanto, fez-se necessário recorrermos a algumas passagens da *Summa Theologiae* para enfatizar o papel dos fantasmas como fonte para esse processo de abstração.

No terceiro capítulo, conseguimos atingir o cerne do problema estabelecido em nossa introdução, ao abordar o principal artigo, alvo das controvérsias entre os comentadores. Nesse momento, tratamos diretamente do artigo 3, no qual Tomás apresenta os modos de abstração e de separação segundo as operações do intelecto. No entanto, como vimos, o enunciado do artigo propunha-se a tratar do modo como a matemática abstrai da matéria e do movimento. De todo modo, o que buscamos salientar nesse capítulo foi o duplo modo de abstração, do todo e da forma quantitativa, que diz respeito às espécies matemáticas, e a separação, considerando as operações do intelecto: a) do conhecimento

dos indivisíveis e b) de composição e divisão. Para tanto, valemo-nos, principalmente, das críticas de Geiger, ao tratarmos da diferença entre os modos de abstração e de separação e dos trabalhos de Anderson e Silva, quando abordamos a abstração matemática. No fim desse capítulo, em vistas ao escopo e proposta de nosso trabalho, propomos investigar as possibilidades de abstração na ciência metafísica. Assim, tomamos essa posição após considerarmos a crítica de Geiger aos problemas da noção dos “graus de abstração”. Julgamos, portanto, de mais valia investigar qual possibilidade de abstração metafísica residia no corpo textual da obra de Tomás.

Dado isso, no último capítulo, nos propusemos a investigar as possibilidades de abstração por parte da ciência divina. Contudo, o que se pode notar, acerca do artigo tratado, foi a duplicidade da teologia, que diz respeito à teologia racional e à teologia da sagrada escritura. É interessante notar essa distinção de Tomás, que se faz possível em razão dos modos como podemos tratar as coisas divinas. Assim, a duplicidade da teologia dependerá de abordagens distintas quanto ao seu sujeito. Ora, mesmo que ambas tratem daquilo que é separado da matéria e do movimento, quanto ao ser, há de se considerar que o modo de proceder não é o mesmo para ambas as ciências. De tal modo, a teologia racional ou filosófica trata daquilo que é separado enquanto é princípio para todos os entes, por outro turno a teologia da sagrada escritura trata daquilo que é separado enquanto natureza completa. Apesar de Tomás não tratar, no referido artigo, especificamente da metafísica ou teologia racional, foi possível constatar a imaterialidade do sujeito dessa ciência, que diz respeito ao ente na medida em que é ente. Essa condição imaterial do sujeito da teologia, levou-nos à posição contrária acerca da abstração metafísica, mas para isso, recorreremos a outras passagens de Tomás, tal como ao *Proêmio da Metafísica* de Aristóteles. De modo que foi possível atingir o núcleo do escopo e proposta de nosso trabalho.

Posto isso, após a leitura e comentários dos artigos da questão 5, objeto textual de nosso trabalho, versamos para uma análise, mais específica, dos comentadores que defenderam possibilidades abstrativas na metafísica. O que se pode notar, dessa análise, foi a maneira como esses comentadores defenderam certa ambivalência entre os termos abstração e separação empregados por Tomás; pois, excertos da *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, *ad* 2, serviram como fonte textual para os comentadores afirmarem um processo abstrativo do tipo metafísico, tal como o fizeram Leroy, Merlan, van Riet e Ponferrada. Contudo, buscamos esclarecer, apoiando-nos em Geiger, Wippel, Nascimento, Lafleur &

Carrier e Silva, que o sentido de abstrair nas passagens acima possuem o sentido de separação, ao invés da defesa de uma operação abstrativa. Ademais, a partir do capítulo terceiro, priorizamos o modo como Tomás relaciona os modos de abstração e de separação com as operações do intelecto, com o intento de não reduzir, a segunda operação do intelecto, de divisão e composição, a um terceiro modo de abstração que eliminaria qualquer resquício da matéria. Ora, foi justamente na comparação entre os modos de abstração e de separação que buscamos salientar as diferenças do modo de proceder de cada ciência especulativa. Para tanto, os artigos primeiro e terceiro mostraram-se de muita valia para nosso empenho, pois foi possível relacionar o modo de proceder de cada ciência com as operações do intelecto. Assim sendo, ao confirmarmos a imaterialidade do sujeito da metafísica, propusemos a impossibilidade de abstração daquilo que é separado segundo o ser, a saber, concordamos com os comentadores que inferem a separação como ato judicativo para a descoberta e proceder da ciência metafísica.

Além disso, foi possível constatar certas particularidades nos autores contemporâneos quanto à noção de “graus de abstração”. Com efeito, como dissemos no último capítulo, a defesa dessa noção não parece ser unânime entre os comentadores, em especial entre autores como Merlan que, mesmo defendendo um processo abstrativo de cunho metafísico, se mostra crítico à posição de Leroy e “aos graus de abstração” ao acusar essa posição de reduzir a separação a uma maximização abstrativa. Assim, para Merlan, a separação cumpre o papel da metafísica *specialis*, que trata dos entes positivamente imateriais, enquanto a abstração metafísica é o modo de proceder próprio da metafísica *generalis*, que trata dos entes de modo neutro – quanto a imaterialidade. Com efeito, a leitura de Merlan é capaz de preservar a separação e ainda defender uma abstração metafísica ao introduzir noções estranhas ao texto de Tomás. De todo modo, a defesa de uma abstração metafísica, por parte de Merlan, se baseia na mesma fonte textual tomasiana de autores como van Riet, Leroy e Ponferrada. Quanto a van Riet, a defesa dos graus de abstração, por parte do comentador, não se preocupa diretamente com a posição caetanista, mesmo que resulte em uma defesa próxima da de Leroy e Ponferrada. Ora, isso poderia nos levar a crer que, para van Riet, a defesa de uma abstração metafísica, não dependa necessariamente da repetição de uma mesma operação intelectual que se torna cada vez mais precisa e distante da matéria e do movimento. Ainda assim, o problema da leitura de van Riet é o de dar o sentido de abstração à operação de separação, que, praticamente, resulta na crítica de Merlan a Leroy: a de compreender a separação como uma maximização da abstração.



Contudo, foi possível constatar o apelo comum desses comentadores em defesa de uma abstração metafísica na obra tomasiana. Mas como dissemos no final do capítulo quarto desta dissertação: as leituras dos autores, que defendem essa posição, são marcadas por certos desvios na interpretação do texto de Tomás; quando não, elementos alheios ao texto tomasiano são introduzidos na interpretação desses comentadores.

Mas, o que nos parece de suma importância: é reconhecer as consequências dessas defensas, sobre a abstração metafísica e os “graus de abstração”, no interior da obra tomasiana; sobretudo, no que disse Geiger ao denunciar esse desvio interpretativo. Assim, ao assumirmos “graus de abstração” teríamos como consequência a redução das operações intelectuais em uma única operação, que se repete ao distanciar-se da matéria. O risco dessa defesa implica justamente em ignorar a importância das operações intelectuais: (a) do conhecimento dos indivisíveis e (b) de composição e divisão. Com efeito, na resposta ao artigo terceiro, essa distinção das operações intelectuais é defendida por Tomás como base para afirmar os modos de abstração e de separação, bem como para distingui-los.

Posto isso, concordamos com a interpretação de autores como Geiger, Wippel, Nascimento e Silva acerca do tema da abstração em Tomás de Aquino, em especial ao tratarem das distinções entre os modos de abstração e de separação e ao denunciarem as leituras que inferem em uma abstração metafísica e/ou a teoria dos “graus de abstração” na obra tomasiana.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Tomás de Aquino:

- THOMAE DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. Volumen primum complectens primum et secundum librum. Volumen secundum complectens tertium et quartum librum. Cum Dissertationibus J. B. Mariae de Rubeis. Opera omnia*, t. VI-VII. Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1856. In *Opera omnia, I. In quatuor libros Sententiarum*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- THOMAE DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*. Textum Taurini 1954 editum. *Opera omnia, IV. Comentariorum in Aristotelem et alios*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- THOMAE DE AQUINO. *De potentia*. Textum Taurini 1953 editum. In *Opera omnia, III. Quaestiones et opuscula*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum. Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, T. I, 2. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Romae, ad s. Sabinam/Paris: Cerf/CNRS, editio altera retractata, 1989.
- THOMAE DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editio iam a M. R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi. Torino, Marietti, 1950.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae De anima. Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, T. XXIV, 1. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Ed. B. C. Bazán. Romae, ad s. Sabinam/Paris: Cerf, 1996.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae De veritate. Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, T. XXII, 1-3. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Romae, ad s. Sabinam/Paris: Cerf, 1992.
- THOMAE DE AQUINO. *Opuscula IV. De principiis naturae. De aeternitate mundi. De motu cordis. De mixtione elementorum. De operationibus occultis naturae. De iudiciis astrorum. De sortibus. De unitate intellectus. De ente et essentia. De fallaciis. De propositionibus modalibus. Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, T. XLIII. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Ed. H. F. Dondaine. Romae, ad s. Sabinam, 1976.
- THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri De anima. Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, T. XLV, 1. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Ed. R.-A. Gauthier. Romae, ad s. Sabinam/Paris: Cerf, 1984.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini 1950 editum. *Opera omnia, IV. Comentariorum in Aristotelem et alios*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Editio Leonina Manualis. [Roma, Edizioni Paoline, 1962]. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1988.
- THOMAE DE AQUINO. *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus. Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, T. L. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Ed. L.-J. Bataillon, P.-M. Gils, C. A. Grassi. Romae, ad s. Sabinam/Paris: Cerf, 1992.

**Traduções:**

- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- THOMAS AQUINAS. *Faith, Reason and Teology: Questions I–IV of his Commentary his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Tr. with intr. and notes by A. Maurer. Mediaeval sources in translation. Toronto: PIMS, 1987.
- TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: Primeira parte. Questões 84-89*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica: Parte I e II (Ia e Ia-IIae)*. Tr. G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006.
- THOMAS AQUINAS, *The division and methods of the sciences: Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Tr. with intr. and notes by A. Maurer. Mediaeval sources in translation. Toronto: PIMS, 1986.

**Outros autores:**

- BOETHIUS. *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*. Bibliotheca Teubneriana, 2nd ed. (2000), Munich, Leipzig: K. G. Saur, 2005.
- PTOLOMEU. *Almagest*. Trad: G.J. Toomer. Princeton: Princeton University Press, 1998.

**Estudos e Comentários:**

- ACKRILL, J. Anamnesis in the Phaedo: Remarks on 73c-75c. In: LEE, E. N.; MOURELATOS, A. P. D.; RORTY, R. M. (eds.). *Exegesis and argument*. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Assen, van Gorcum, 1973, p. 177-195.
- AERTSEN, Jan A.: *La filosofía medieval y los trascendentales*. Un estudio sobre Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 2003.
- ANDERSON, T. C. Aristotle and Aquinas on the Freedom of the Mathematician. *The Thomist*, Vol. 36, No. 2, April 1972. p. 231-255.
- BAZÁN, B. C. La corporalité selon saint Thomas. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 81, n°51, 1983. p. 369-409.
- BOBIK, J. La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Année , 29, 1953, p. 5-41.
- BOEHNER, P e GILSON, E. História da filosofia cristã, das origens até Nicolau de Cusa. Tradução Raimundo Vier O.F.M. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.
- CORY, S. T. Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 53, Number 4, October 2015, p. 607-646.
- COURTINE, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

- CUNNINGHAM, F. A theory on abstraction in St. Thomas. *The Modern Schoolman*, v.35, 1958, p.249-70.
- DEWAN, L. "Objectum". Notes on the invention of a word. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (Paris), v.48, 1981, p.37-96.
- FERRARI, L. A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's 'Abstractio Totalis'. *Angelicum*, 42, 1965, p. 441-462.
- FERRARI, L. "Abstractio totius" and "abstractio totalis". *The Thomist*, v.24, 1961, p.72-89.
- GALLUZZO, G. Aquinas on Common Nature and Universals. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 71(1), January: 2004, p. 131-171.
- GARCÍA LOPEZ, J. La abstracción según Santo Tomás. *Anuario Filosófico*, 8, 1975, p. 205-221.
- GEIGER, L. B. Abstraction et séparation d'après s. Thomas 'in de Trinitate' q.5, a.3". *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 31, 1947, p. 3-40.
- HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*. The Hague. Martinus Nijhoff, 1970.
- KANE, W. Abstraction and the distinction of the sciences. *The Thomist*, v.17, 1954, p. 43-68.
- LAFLEUR, C. & CARRIER, J. Abstraction et séparation: de Thomas d'Aquin aux néoscholastiques, avec retour à Aristote et aux artiens. *Laval théologique et philosophique*, 66(1), 2010, p. 105–126.
- LANDIM FILHO, R. F. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. *Analytica*, vol. 12 n°2, 2008, p.11-33.
- LANDIM FILHO, R. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo, Discurso, 2009.
- LEROY. M-V. Le savoir spéculatif. *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Théologie et de Philosophie*, 48, 1948, p. 236-339.
- LINDBERG, D. C. *Science in Middle Ages*. Chicago: Chicago University Press, 1980
- MAC DONALD, S. Theory of knowledge. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge Univ. Press, 1996. p. 188-189.
- MAHONEY, E. P. Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger. In: Norman Kretzmann, Anthony Kenny & Jan Pinborg (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 602-622.
- MANNING, G. The History of 'Hylomorphism. *Journal of the History of Ideas*, 74, 2013
- MAURER. A. Thomists and Thomas Aquinas on the Foundation of Mathematics. *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 1, Sep., 1993, p. 43-61.
- MC INERNY, R. *Boethius and Aquinas*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1990.
- MERLAN, P. Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa. *Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, p. 284-291.

- NASCIMENTO, C. A. R. As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino. *Boletim do CPA*. Campinas: IFCH/UNICAMP, jan./jun., 1999a, p. 73-90.
- NASCIMENTO, C. A. R. O Estatuto Epistemológico das “Ciências Intermediárias” segundo São Tomás de Aquino. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995, p. 13-97.
- NASCIMENTO, C. A. R. Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas. In: Tomás de Aquino. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. Questões 5 e 6*. Introdução e tradução de C. A. R. Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.
- NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino e as Ciências Intermediárias. In: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Roberto Hofmeister Pich. *As ciências intermediárias: algumas sondagens históricas, Volume I*. Porto Alegre: EDIPUCRS, Ed. FI, 2013.
- NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino e a Metafísica. *Revista Filosófica de Coimbra*, 52, 2017, p. 233-254.
- NUNES, R. A. C. As artes liberais na idade média. *Revista de História*, São Paulo, vol. 51, n. 101, 1975, p. 3-23.
- LOTTIN, O. *La Composition Hylémorphique des Substances Spirituelles: Les Débuts de la Controverse*. *Revue Philosophique de Louvain*, 1932.
- OWENS, J. Thomas Aquinas, in: Gracia, Jorge (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. Albany: SUNY, 1994, p. 173-195.
- PASCUAL, R. La división de las ciencias especulativas y los grados de abstracción. *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Barcelona (24-27 de septiembre de 1997), 1999.
- PASCUAL, R. *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.
- PASCUAL, R. Lo separado como el objeto de la metafísica. *Alpha Omega*, I, n. 2, 1998, p. 217-242.
- PASNAU, R. *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologia 1a 75–89*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.
- PONFERRADA, G. ELOY Nota sobre los grados de abstracción. *Sapientia (Buenos Aires)*, v.33, p.267-84, 1978.
- PORRO, P. Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile. Trans. Joseph G. Trabbic & Roger W. Nutt. The Catholic University of America Press, 2016.
- PORRO, P. Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas. In Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. De Gruyter. 2011, p. 275-308.
- REICHBERG, G.M., The Intellectual Virtues. In: S. J. Pope (ed.) *The Ethics of Aquinas*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2002, p. 131-150.
- ROLAND-GOSSELIN, M-D. *Le “De ente et essentia” de S. Thomas d’Aquin*, Paris: Vrin, 1926.

- SCHMIT, R. W. L'emploi de la séparation en métaphysique. *Revue Philosophique de Louvain*, 58, 1960, p. 373-393.
- SILVA, M. A. O. Abstractio metafísica x separatio em Tomás de Aquino. *É: Revista de Ética e Filosofia Política*. XXI, v. III, 2018, p. 45-56.
- SILVA, M. A. O. Causalidade Material na Filosofia da Matemática de Alberto Magno. *IDEAÇÃO* (UEFS), v. 1, 2018b, p. 82-105
- SILVA, M. A. O. Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a teoria da abstração. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 15, n. 1, 2011, p. 173-204.
- SIMMONS, E. D. In Defense of Total and Formal Abstraction. *New Scholasticism*, 29, 1955, p. 427-440.
- SIMMONS, E. D. The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction. *Thomist*, 22, 1959, p. 37-67.
- STORCK, A. C. Autonomia e Subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino. In: ÉVORA, F. et alii (ed.). *Lógica e Ontologia: Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso, 2004, p. 387-418.
- TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- TRABATTONI, F. Reminiscência e metafísica em Platão. *Revista Archai*, no. 26, Brasília, 2019.
- VAN RIET, G. La théorie thomiste de l'abstraction". *Revue Philosophique de Louvain*, 50, 1952, p. 353-393.
- WAGNER, D. *The seven liberal arts in the Middle Ages*. Indiana University Press, 1983.
- WALLACE, W. Aquinas on the Temporal Relation Between Cause and Effect. *The Review of Metaphysics*, v. 27, 1974, p. 569-84.
- WEISHEIPL, J. A. Classifications of the sciences in medieval thought. *Mediaeval Studies* (Toronto), v.27, 1965, p. 54-90.
- WEISHEIPL, J. A. The meaning of Sacra Doctrina in *Summa Theologiae* I, q. 1. *The Thomist*, v. 38, 1974, p. 49-80.
- WIPPEL, J. F. Metaphysics. In: Norman Kretzmann & Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 85-127.
- WIPPEL, J. F. Metaphysics and separatio According to Thomas Aquinas". *The Review of Metaphysics*, 31, 1978, p. 431-470.
- WIPPEL, J. F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Wasghinton, D.C: Catholic University Press, 2000.
- WHITE, A. L. The Picture Theory of Phantasm. *Tópicos*, 29, 2005, p. 131-155.